

En este número:

ARTÍCULOS

Luis A. Rossi

El “regreso a la historia” y la *pólis* en el curso de Heidegger
De la esencia de la verdad (1931-1932)

Diego Ríos

Realización múltiple:
Una crítica del argumento selectivo

Luis Fernando Butierrez

En torno a los gestos corporales y la mano en dos elaboraciones
de Heidegger (1927-1959)



DOSSIER

La noción de *phýsis* en Aristóteles y sus proyecciones

Mariana Castillo Merlo y Claudia Marisa Seggiaro

Presentación

Silvana Gabriela Di Camillo

La noción de naturaleza en Aristóteles en el marco
de sus críticas a Platón

Mariana Castillo Merlo

Filosofía y Literatura:
El rol de la distinción *phýsis* y *tékhne* en la construcción de los
géneros literarios

Claudia Marisa Seggiaro

La *phýsis* como problema en el fragmento 9 de *Sobre la filosofía*

Diego Tabakian

Hacia un análisis de *Sobre la interpretación 9*:
La crítica de Aristóteles a las posturas deterministas a la luz del
análisis de los “futuros contingentes”





**REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFÍA**

Vol. 47

Nº2

Primavera 2021

—

COMITÉ EDITORIAL

Editora general: **Rosa Belvedresi** | UNLP | CONICET

Milton Abellón | UBA | CONICET

Marcelo Antonelli | UNSAM | UNIPE | CONICET

Fernando Bahr | UNL | CONICET

Julio Montero | UBA | CONICET

Gabriela Müller | UBA

Secretario de redacción: **Juan M. Melone** | UBA | CONICET

Bibliográficas: **Adrián Ratto** | UBA | CONICET

COMITÉ ASESOR

Marcelo Boeri | Otávio Bueno | Carla Cordua | Claudia D'Amico

Francesco Fronterotta | Ernesto Garzón Valdés | Jorge E. Gracia

Cristina Lafont | Efraín Lazos | Andrea Mecacci | Carlos Ulises Moulines

Eleonora Orlando | Carlos Pereda | Paul Rateau | Concha Roldán Panadero

Plínio Junqueira Smith | Ernesto Sosa | Daniela Taormina | Carlos Thiebaut

Roberto Torretti | Margarita Valdés

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

rlf@retina.ar

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* es una revista de acceso abierto que se encuentra indexada en las siguientes bases de datos: *ERIH PLUS*, *DIALNET*, *EBSCO*, *LATINDEX* (Catálogo), *REPERTOIRE BIBLIOGRAPHIQUE DE LA PHILOSOPHIE*, *SCIELO* (Argentina), *THE PHILOSOPHER'S INDEX* y forma parte del Núcleo Básico de Revistas Científicas CAICYT-CONICET. Se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: Edgardo Castro, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, C1428ATE, Buenos Aires. Copyright: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

ISSN 0325-0725

e-ISSN 1852-7353

Diseño de cubierta e interiores: Verónica Grandjean

Corrección y armado: Marina Pérez

Primavera 2021

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

—

SUMARIO

—

ARTÍCULOS

LUIS A. ROSSI

El “regreso a la historia” y la *pólis* en el curso de Heidegger *De la esencia de la verdad* (1931-1932) _ 241

DIEGO RÍOS

Realización múltiple: Una crítica del argumento selectivo _ 265

LUIS FERNANDO BUTIERREZ

En torno a los gestos corporales y la mano en dos elaboraciones de Heidegger (1927-1959) _ 283

DOSSIER La noción de *phýsis* en Aristóteles y sus proyecciones

MARIANA CASTILLO MERLO y CLAUDIA MARISA SEGGIARO

Presentación _ 307

SILVANA GABRIELA DI CAMILLO

La noción de naturaleza en Aristóteles en el marco de sus críticas a Platón _ 311

MARIANA CASTILLO MERLO

Filosofía y Literatura: El rol de la distinción *phýsis* y *tékhnē* en la construcción de los géneros literarios _ 331

CLAUDIA MARISA SEGGIARO

La *phýsis* como problema en el fragmento 9 de *Sobre la filosofía* _ 357

DIEGO TABAKIAN

Hacia un análisis de *Sobre la interpretación* 9: La crítica de Aristóteles a las posturas deterministas a la luz del análisis de los “futuros contingentes” _ 383

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

PABLO OYARZÚN

Doing Justice: Three Essays on Walter Benjamin (M. P. Viglione) _ 411

ROSA E. BELVEDRESI (dir.)

La filosofía de la historia hoy: Preguntas y problemas (M. E. Arabarco) _ 414

—

COLABORADORES

LUIS FERNANDO BUTIERREZ es doctor y profesor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata y maestrando en Clínica psicoanalítica por la Universidad Nacional de General San Martín. Actualmente se desempeña como docente e investigador en Filosofía Contemporánea (UNLP) y Filosofía del Lenguaje (UCES). Su trabajo se especializa en la investigación de la obra de Heidegger, Derrida y Lacan, en lo que respecta a subjetividad, discurso e identidad. Es miembro de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos. Ha realizado numerosas publicaciones en revistas científicas nacionales e internacionales. luisbutierrez@yahoo.com.ar

MARIANA CASTILLO MERLO es profesora y licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional del Comahue y doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Es profesora adjunta regular del área Filosofía Práctica de la UNCo e investigadora asistente del CONICET. Codirige el proyecto “La experiencia estética más allá del arte: entre afectividad y moralidad” (UNCo, 2018–2021). Se desempeña como directora de la revista *Páginas de Filosofía* y del Departamento de Filosofía, UNCo. Su tema de investigación gira en torno al lugar que ocupan lo trágico y las emociones trágicas en la constitución de la subjetividad y la conformación del juicio práctico. mariana.castillomerlo@fahu.uncoma.edu.ar

SILVANA DI CAMILLO es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y profesora adjunta de Filosofía Antigua en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de La Plata. Es autora de los libros *Aristóteles historiador: El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas* (2012) y *Eídos: La teoría platónica de las Ideas* (2016), y coautora de otros tres libros: *Las críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las Ideas* (2000), *Diálogo con los griegos* (2004) y *Filósofos griegos antiguos*, vol. I, (2019). sdicamil@filo.uba.ar

I 239

DIEGO RÍOS es investigador independiente del CONICET y docente en la Universidad Nacional de Tres de Febrero y en la Universidad Torcuato di Tella. Doctorado en la Universidad de Londres (King's College), ha realizado su habilitación en Filosofía en Alemania. Ha desempeñado cargos docentes en la Universidad de Versalles, en la Universidad de Hertfordshire, en la Universidad Witten Herdecke, en la Universidad de Dusseldorf y en la Universidad de Helsinki. Ha publicado en diversas revistas internacionales. Sus áreas de especialización son la filosofía de la ciencia y la filosofía de la mente. diego.martin.rios@gmail.com

LUIS A. ROSSI se doctoró en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Es investigador independiente del CONICET y ejerce la docencia en la Universidad Nacional de Quilmes y en la Universidad de Buenos Aires. Junto con Esteban Lythgoe es autor de *Ser y tiempo, singularización y comunidad* (2016). La orientación de sus estudios es la filosofía política y ha trabajado especialmente la relación entre filosofía y nacionalismo en las obras de Martin Heidegger y de Carl Schmitt. lrossi@unq.edu.ar

CLAUDIA MARISA SEGGIARO es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires e investigadora adjunta del CONICET; su principal área de trabajo es

la Filosofía Antigua. Se desempeña como docente de Historia de la Filosofía Antigua (FFyL-UBA) y de Introducción al Pensamiento Científico (UBA CBC). Es autora de numerosos artículos en revistas especializadas en filosofía griega clásica, en su mayoría sobre distintos aspectos de la filosofía aristotélica. claudiasegg@gmail.com

DIEGO TABAKIAN se encuentra finalizando su doctorado en Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Se dedica a temas de filosofía antigua, específicamente a la metafísica y la gnoseología aristotélicas. Ha participado de varios proyectos de investigación en el área y ha expuesto en numerosos congresos y jornadas. Asimismo, ha publicado sus trabajos en revistas especializadas. Actualmente, se desempeña como profesor en la Universidad del Salvador y ha dictado cursos de extensión en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). diegotabakian@gmail.com

—

El “regreso a la historia” y la *pólis* en el curso de Heidegger *De la esencia de la verdad* (1931-1932)

LUIS A. ROSSI

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad Nacional de Quilmes

I 241

DOI: 10.36446/rlf2021210

Resumen: El artículo se propone mostrar que el interés de Heidegger por *pólis* como concepto está ligado a una reformulación de la problemática de la intersubjetividad presentada en *Ser y tiempo*. Exponemos la relación entre el existenciario “ser uno con otro” (*Miteinandersein*) y “*pólis*”, con el fin de mostrar que con este concepto Heidegger designa la comunidad propia mencionada en el § 74 de *Ser y tiempo*, lo que implica que la temática ligada a la *pólis* tiene un sentido político en su pensamiento ya hacia 1931. La hipótesis es que la utilización de *pólis* como concepto está asociada en primer lugar a una radicalización política en dirección al nacionalismo *völkisch* por parte de Heidegger.

Palabras clave: nacionalismo, comunidad, violencia, Platón, Stefan George.

The “Return to History” and the Pólis in Heidegger’s Lecture Course The Essence of Truth (1931-1932)

Abstract: The article aims to show that Heidegger’s interest in “*polis*” as a concept is linked to a reformulation of the problem of intersubjectivity presented in *Being and Time*. We expose the relationship between the existential “being one with another” (*Miteinandersein*) and “*polis*”, to show that with this concept Heidegger designates the authentic community mentioned in § 74 of *Being and Time*, which implies that the thematic linked to the *polis* had political meaning in his thought as early as 1931. The hypothesis is that his use of *polis* as a concept is associated in Heidegger’s thinking with a political radicalization towards *völkisch* nationalism.

Key-words: nationalism, community, violence, Plato, Stefan George.

1. Introducción

242 | **E**n el semestre de invierno de 1931 Martin Heidegger dictó el curso *De la esencia de la verdad*, de gran importancia para comprender el desarrollo de su pensamiento, ya que la literatura crítica concuerda en que a partir de estas lecciones y de la conferencia homónima “De la esencia de la verdad”, cuya primera versión es de julio de 1930, Heidegger abandona paulatinamente las cuestiones ligadas a la hermenéutica del *Dasein* expuestas en *Ser y tiempo* y se vislumbran los lineamientos de su pensamiento ontológico posterior, que encontrará una formulación en el ensayo de 1940 *La doctrina de Platón sobre la verdad*. Aunque las referencias al filósofo ateniense en sus cursos son numerosas y que otro diálogo platónico, *El sofista*, ya había sido el tema central del curso en el semestre invernal de 1924, ese ensayo fue el único escrito dedicado a Platón que publicó durante su vida. Allí expone la problemática tal como se volverá predominante en la exégesis: en la filosofía de Platón tiene lugar “el olvido del ser” y con él, el advenimiento del humanismo y el nihilismo, los cuales marcarán la historia de la metafísica y del pensamiento occidental.¹ Heidegger sostiene que en la filosofía de Platón se produce una transformación de la esencia de la verdad:

¹ El curso del que nos ocupamos apareció como el volumen 34 de las obras completas de Heidegger en 1988 (existe traducción al castellano por Alberto Ciria, *De la esencia de la verdad*, Barcelona, Herder, 2007). Heidegger leyó la conferencia *La doctrina de Platón sobre la verdad* varias veces entre 1931 y 1932, la reelaboró en 1940, pero fue publicada recién en 1942 y 1947.

pasa a un segundo plano la concepción originaria de la verdad, a la que denomina “verdad como desocultamiento”, y queda reducida a la correspondencia, es decir, en relación con la proposición y la identidad.

El seminario de 1931 será la base que establece los lineamientos de aquel ensayo. En la primera parte de *De la esencia de la verdad* realiza una detallada exégesis de la alegoría de la caverna narrada en el libro VII de *Re-pública*, que retomará en *La doctrina de Platón sobre la verdad*, y en la segunda trata de la *doxa*, es decir, de la no-verdad, en el *Teeteto*. No era la primera vez que Heidegger comentaba la alegoría de la caverna, pues ya lo había hecho en tres cursos dictados entre 1926 y 1929. En todos ellos (*Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (GA 22), *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (GA 24) e “Introducción a los estudios académicos” (GA 28)) interpreta la alegoría desde una perspectiva trascendental. El curso de 1931 continúa esta interpretación trascendental, pero adicionándole una hipótesis histórica acerca de que en Platón se pueden encontrar dos concepciones diversas de la verdad: una originaria, como desocultamiento, y otra como correspondencia, que se convertirá en el concepto tradicional de verdad. Esta ambigüedad que atribuye a la filosofía platónica lo lleva a verla como un campo de lucha entre esas dos concepciones; con todo, la hipótesis de una relación entre metafísica y nihilismo todavía no está planteada en su exégesis. En otros términos: lo que en 1940 es presentado como una condena del platonismo, ocho años antes era considerado como una disputa en la cual era posible recuperar una comprensión de la idea platónica en términos trascendentales (González 2009: 102).

I 243

Si bien Heidegger utiliza muy poco el vocabulario técnico de *Ser y tiempo* en estas lecciones, su exégesis recurre a conceptos y problemas de esa obra, estilizados bajo la forma de un comentario al texto platónico. Más específicamente, la “destrucción de la historia de la metafísica”, que en aquella obra se realizaba bajo la advocación de Platón y Aristóteles y buscaba rescatar al ser del “olvido”, a partir de estas lecciones comienza su lenta transformación en “historia del ser” y el ocaso de la verdad como desocultamiento es ahora un suceso que tuvo lugar en la filosofía de Platón. En consecuencia, la metodología de la “destrucción”, que en *Ser y tiempo* iba asociada a la capacidad de una ciencia para cuestionar sus conceptos fundamentales (GA 2: 3), se presenta en estas lecciones como el regreso a la historia con el fin de tomar distancia tanto de la tradición consolidada como del presente. A lo largo del curso Heidegger insiste en que esa recuperación no tiene un objetivo exclusivamente erudito, sino que concierne a la existencia completa del ser humano. En este punto confluyen la radicalización filosófica y la política, ya que también afirma que la época está ante una revolución del ser del hombre y del mundo y que la superación del presente tendrá lugar a

partir de una nueva relación del hombre con el ser, de la cual ya ve los signos incipientes (GA 34: 324). La filosofía tiene que permitirnos tomar distancia ante el presente para superarlo, pues “el verdadero regreso a la historia es el inicio decisivo de la *futuridad* propia” (GA 34: 10, énfasis del original). Se vuelve evidente que la *futuridad* propia y “el regreso a la historia” son otras formas de denominar a la historicidad expuesta en el § 74 de *Ser y tiempo*.

En ese mismo párrafo Heidegger introducía un concepto, “lucha”, que no recibía una elucidación adecuada y su significado podía inferirse como un combate contra la impropiedad, pero de la cual no se exponían ni sus medios ni su naturaleza (GA 2: 508). Estas lecciones presentan una novedad: la lucha es violenta y aparece asociada a la “liberación” y a la figura de un “liberador”, ambos conceptos ausentes en *Ser y tiempo*. Con ellos Heidegger busca una forma de solicitud que reconstruya el carácter orgánico de la sociabilidad con el fin de instaurar una comunidad, término que en el vocabulario político alemán de ese momento había adquirido un sentido fuertemente prescriptivo y era exaltado desde los extremos del arco político frente al individualismo “disolvente”, propio de la sociedad moderna. El hecho de que en el § 74 de *Ser y tiempo* Heidegger defina a la comunidad como *Völksgemeinschaft* (GA 2: 508), esto es, como comunidad popular opuesta a una cotidianidad cuyos rasgos coinciden con los del concepto “sociedad”,² le otorga a esta obra un carácter crítico y contendiente, pues ese concepto tenía una fuerte impronta nacionalista y antirrepublicana en el debate político alemán de ese entonces. En la visión de Heidegger la comunidad se realizaría históricamente como una ruptura completa respecto de la realidad alienada de la vida cotidiana, cuyo rasgo principal es el predominio del “uno”.³ Ello exige también una neutralización de la interpretación dominante vehiculizada por el “uno”, la cual solo es posible a través de la filosofía como saber cuestionador. Esta misma postura antagonista respecto de la sociedad moderna se presenta en el seminario *De la esencia de la verdad*. En él no solo se introduce la temática que inaugura la “vuelta”, sino que también muestra que la profundización filosófica va unida a una posición política radical cercana al nacionalismo *völkisch* por su insistencia en el desarraigo como clave explicativa. Heidegger sostiene que la temática del curso no es una mera polémica erudita, sino que “nuestro preguntar tiene que poner en

244 |

² Recordemos que la antítesis comunidad – sociedad había sido propuesta por F. Tönnies en su obra homónima (Tönnies 1887) y que luego de 1918 adquirió súbitamente una popularidad inusitada y una significación política totalmente inesperada para su autor.

³ Hemos expuesto el carácter nacionalista de la concepción de la comunidad en *Ser y tiempo* en Rossi 2016.

marcha esta transformación” (GA 34: 323). En este seminario, el enfoque a partir del cual había abordado la cuestión de la publicidad en *Ser y tiempo* es radicalizado: plantea nuevamente la comunidad auténtica como la finalidad de la política, pero además indica que la violencia es un medio necesario para alcanzarla (GA 34: 43, 76, 85).

En este artículo examinaremos los aspectos políticos presentes en la exégesis platónica de Heidegger, pues ellos están relacionados de manera directa con la discusión sobre la verdad expuesta en el curso. Nos ocuparemos primero de los cambios en las interpretaciones de Platón en el ámbito de lengua alemana desde 1914, que experimentaron un giro que anticipaba posiciones cada vez más tajantes, otorgándoles una connotación política que desbordaba los límites de la pura especialización. El curso de 1931 no es ajeno a esta discusión y en él Heidegger expone perspectivas que se proyectan enérgicamente sobre el presente, como veremos en los apartados siguientes. La exégesis ha prestado escasa atención a la problemática política subyacente a su planteo; los comentaristas han señalado inflexiones “platónicas” en su pensamiento político, pero detectándolas a partir del discurso de asunción del rectorado de la Universidad de Friburgo en 1933 (Taminioux 2006) o, como es el caso de F. González (2009) y M. Wrathall (2010), autores de comentarios significativos sobre estas lecciones, se han concentrado en forma casi exclusiva en la discusión sobre el concepto de verdad, sin plantear la relación entre la interpretación heideggeriana de Platón, su concepción de la historia y sus implicaciones políticas.⁴ El excelente artículo de P. Martínez Matías (2015) releva meticulosamente el significado heideggeriano de *pólis*, pero a partir de *Introducción a la metafísica*, un curso posterior a los textos que analizaremos; con todo, en este artículo no seguiremos su lectura, porque buscamos mostrar que el interés de Heidegger por *pólis* como concepto está ligado a una reformulación de la problemática de la intersubjetividad expuesta en *Ser y tiempo*. Expondremos la relación entre el existenciario “ser uno con otro” y *pólis*, con el fin de mostrar que este concepto designa la comunidad propia a la que apuntaba el § 74 de *Ser y tiempo*, lo que implica que la cuestión de la *pólis*, como señala Strong (2016: 160), ya tiene un sentido político en su pensamiento antes de 1935. Sostenemos que ella está asociada a una radicalización política de Heidegger que es paralela a su crítica del nihilismo. Por último, cabe aclarar que nos concentraremos en el

I 245

⁴ A pesar de que su título parece relacionarlo con nuestro tema (“Did Heidegger go to Syracuse?”), el artículo de F. Gonzalez 2019 no se ocupa en él de los aspectos políticos de la interpretación heideggeriana de Platón, sino que busca establecer el concepto de política de Heidegger a partir de los *Cuadernos negros*.

curso de 1931, pues si bien Heidegger repitió la temática de estas lecciones en el semestre de invierno de 1933, en ese momento ya había asumido como rector de la Universidad de Friburgo y por tanto se puede inferir que las modulaciones políticas observables en este último curso están sobrecargadas por la realidad completamente nueva del nazismo en el poder. Dado que nos interesa comprender los caminos de la radicalización política de Heidegger, las lecciones de 1931 permiten partir del supuesto metodológico de que en ellas todavía no están presentes las constricciones políticas de una dictadura, en la medida en que tienen lugar bajo el marco de la República de Weimar. Por más que no haya dudas acerca de que Heidegger se unió al nazismo de manera consciente y voluntaria, una vez que este conquistó el poder somete las expresiones públicas a la regimentación propia de toda dictadura, en consecuencia, también las adhesiones tomarán formas subordinadas, como de hecho *él mismo* argumentó en su defensa después de 1945. Por el contrario, no se podría afirmar la existencia de ningún condicionamiento político externo en *De la esencia de la verdad*, y la radicalización que se observa en sus posturas obedece a la propia reflexión de Heidegger sobre su tiempo.

2. El nuevo platonismo político en Alemania

246 |

En 1933, al recapitular la orientación de los estudios platónicos en las dos décadas anteriores, Hans-Georg Gadamer observaba que se repetían una serie de términos como “educador”, “fundador” o “*paideia*” y que la mayor parte de las investigaciones originadas luego de 1918 relacionaban la problemática de la “formación” (*Bildung*) con el Estado o la comunidad (Gadamer 1985: 212). Estos intereses nuevos produjeron una imagen de Platón muy diferente de la que había predominado hasta principios del siglo XX y que fue representada paradigmáticamente cuatro siglos antes por Rafael en *La escuela de Atenas*: un pensador que halla su centro de gravedad en la metafísica y cuya obra principal, *República*, es claramente proyectiva y *utópica*, de lo que resulta un marcado carácter apolítico. El pensamiento de Platón adquiriría ahora una tonalidad política inédita, que dejaba de lado su impronta intelectualista y ética, y su figura se asemejaba a la de los profetas y fundadores de nuevos órdenes político-religiosos como Moisés o Mahoma. Esta interpretación estético-política de Platón se originó en el círculo del poeta Stefan George y en ella se expresa un cambio de sensibilidad que excede ampliamente a la discusión académica. Los filósofos neokantianos habían considerado a Platón como un antecesor de Kant y convirtieron a las ideas en hipótesis de conocimiento posible, haciendo del filósofo ateniense un prototeórico del conocimiento científico (Natorp 1903); por el

contrario, en el círculo de George se veía a Platón como el fundador de un nuevo culto. Kurt Hildebrandt, al introducir su traducción del *Banquete* declara que los libros de ciencia callan acerca de la divinidad que respira y arde en las obras de Platón, ya que buscan hilvanar en ellas un sistema conceptual, “pero lo divino rehúye de la impiadosa multitud”, asociando de un plumazo la ciencia, las masas y el ateísmo y contraponiéndoles lo divino y la aristocracia del espíritu (Hildebrandt 1912: 1). En esa introducción presentaba los lineamientos de la interpretación que desarrollará Heinrich Friedemann (1914) en su libro *Platón: su forma*. George tuvo una participación importante en la redacción de ambos textos, los cuales formaban parte de un proyecto pedagógico-político más amplio, que en el círculo del poeta se denominaban *Geistbücher*. Su propósito consistía en la elaboración de biografías monumentales en las cuales una vida adquiría una *Gestalt*, una forma que equivalía a una estatura mítica, convirtiendo al retratado en una constante histórica (Rebenich 2009: 117). El objetivo era crear una especie de culto y veneración de las grandes personalidades, los héroes, los artistas y los guerreros. Estas obras desatendían completamente las discusiones críticas, sean históricas o filosóficas, a las que despreciaban como mera erudición histórica. En los dos textos antes mencionados, tanto Hildebrandt como Friedemann no toman en cuenta las discusiones filológicas o las relativas a la historia del corpus platónico, pues consideran ante todo que la verdadera comprensión de esa filosofía solo puede alcanzarse si se la entiende como una unidad centrada en el mito, el arte y en la fundación de una comunidad unida por un culto. La biografía del propio Stefan George y su círculo se convierten en un modelo que permite comprender la vida de los grandes hombres del pasado, los cuales, a su vez, dejan ver su grandeza una vez que ella se relaciona con la de George. Esta retroalimentación tenía también una función político-pedagógica, ya que la exaltación de los grandes hombres como fundadores de comunidades y Estados presentaba implícitamente al círculo de George como la semilla de una nueva Alemania. Luego de la derrota alemana de 1918, el nacionalismo subyacente a este proyecto no hizo más que intensificarse.

I 247

Los miembros del círculo de George convirtieron al filólogo Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff en su bestia negra y no perdieron oportunidad de ridiculizarlo. En él veían reunidas todas las limitaciones y la chatura intelectual del medio académico. Aunque este tampoco ahorró burlas y críticas hacia el poeta y su séquito, a partir de la publicación de su folleto *Der griechische und der platonische Staatsgedanke* en 1919 (Wilamowitz-Moellendorff 1919a), los estímulos surgidos del *George-Kreis* parecían alcanzar al ámbito académico. La reflexión erudita sobre el pensamiento platónico explorará con un interés renovado sus aspectos políticos, pero no a través de un estudio histórico de su relación concreta con la *pólis*, sino como medio

para la discusión de los problemas políticos del presente. Si bien se trata de textos escritos por académicos, normalmente filólogos, no estaban dirigidos a los especialistas, sino al público culto en general. Luigi Lehnus observa que, a diferencia de los filólogos británicos, cuya vinculación con la vida política y civil era frecuente, Wilamowitz-Moellendorff o Werner Jaeger por tomar los casos más significativos, abordan las cuestiones políticas como heraldos que afirman la actualidad de valores asediados por la cultura moderna (Lehnus 2012: 93). El modelo platónico, en consecuencia, era presentado como una reflexión teórica e intemporal sobre el Estado y la política y se le otorgaba una preeminencia respecto del análisis histórico concreto de la vida política griega (Canfora 1979: 122-124). Ello implicaba una opción política: un personaje como Demóstenes, decía Wilamowitz, era un abogado que le recordaba al político de un estado democrático. Figuras idiosincráticas de la cultura griega adquieren así un carácter intemporal y pueden ser identificadas en el presente alemán, por ejemplo, el sofista, quien se volverá un epítome del nihilismo cultural contemporáneo. Margherita Isnardi Parente subraya que con la derrota en la Gran Guerra la consigna “*retorno a Platón*” caracterizará a Alemania de los clasicistas, volviendo a un Platón restaurador del sentido del Estado en el mundo griego y, por eso, maestro de vida política para los alemanes (Isnardi Parente 1973: 160). El recurso a la república platónica como fuente privilegiada para la reflexión política se prolongará hasta bien entrada la década de 1930⁵ y en muchos de estos ensayos se repetirá una y otra vez un propósito político implícito: la exaltación del Estado frente al poder disolvente de los partidos políticos en la sociedad. Ese era el significado que la república platónica proyectaba sobre el presente, frente al supuesto “liberalismo” ejemplificado por un Pericles. Un rasgo común a estos textos, que ya aparecía en los escritos de los miembros del *George-Kreis* como Heinemann o Hildebrandt, será la exigencia de una función pedagógica por parte del Estado, por ello su dirección debe corresponder a una aristocracia espiritual. Esta cuestión pedagógica no es menor, porque si bien el modelo político bosquejado es claramente autoritario, ella deja ver que el propósito, en términos más contemporáneos, es el de conformar una clase dirigente cuyos rasgos se acercan más al del “mandarín” estudiado por Fritz

⁵ Además del ensayo de Wilamowitz ya mencionado, se pueden señalar entre otros: U. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, 1919b; Edgar Salin, *Platon und die griechische Utopie*, 1921; Max Pohlenz, *Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen*, 1923; Werner Jaeger, “Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung”, 1927; Kurt Singer, *Platon der Grunder*, 1927; Julius Stenzel, *Platon der Erzieher*, 1928; Hans Bogner, *Die verwirklichte Demokratie*, 1930; Kurt Hildebrandt, *Platon: Der Kampf des Geistes um die Macht*, 1933.

Ringer y no el de la teorización de un Estado totalitario (Ringer 1990). Sin embargo, luego de la conquista del poder por Hitler se repetirá la comparación entre la república platónica y el Estado orgánico nacionalsocialista; como ha señalado L. Canfora, la diferencia más significativa respecto de la etapa anterior era que interpretaciones como la de Wilamowitz remitían a un nacionalismo prusiano nostálgico del Imperio alemán y que hacía del Estado un fin, mientras que los apólogos nazis harán del Estado un medio para la conservación de la raza (Canfora 1979: 124-126).

No es casual entonces que este retorno al Platón político también se presente en el curso *La esencia de la verdad*. Ya señalamos que el curso es básicamente un comentario de la alegoría platónica de la caverna y del *Teeteto*, pero en él aparece por primera vez un tema recurrente en los años posteriores: la presentación del concepto de *pólis* con un sentido filosófico-político antes que histórico. Por una parte Heidegger introduce los temas que darán origen a su meditación acerca de la historia del ser, paralelamente muestra que la comprensión de la esencia originaria de la verdad está ligada inescindiblemente a la liberación que deriva de su interpretación de la alegoría, por tanto los aspectos políticos no son un rodeo o una salida de tono respecto de la temática del curso y no pueden ser separados de la comprensión del ente. Si relacionamos la exposición heideggeriana con la discusión filosófico-política sobre Platón que se venía desarrollando en Alemania, ella se revela como una intervención en varias direcciones: en primer lugar y de manera ostensible, un debate con la exégesis especializada en conjunto, que se percibe en su rechazo a las exposiciones tradicionales acerca de la “teoría de las ideas” y en especial a la interpretación neokantiana de P. Natorp; en segundo lugar, a la interpretación de W. Jaeger, negando que *paideia* pueda ser equiparada con “formación” (*Bildung*); por último, Heidegger expone que su elucidación del concepto de verdad a través de la exégesis de Platón implica pensar de nuevo qué significa *pólis*, esto es, comprender la unidad política como unidad del “ser uno con otro”. Este aspecto trasciende los límites de la exégesis platónica y retoma el planteo que había expuesto en *Ser y tiempo* respecto del acontecer histórico. De este último punto nos ocuparemos en las siguientes secciones.

I 249

3. La necesidad de superar la realidad presente

Si bien las lecciones tratan sobre Platón, Heidegger abre el curso con una serie de consideraciones sobre el momento histórico. El presente es calificado desde el inicio del curso como “terrible” (GA 34: 9). No puede estar más lejos de esa forma de vida que originó la filosofía y su grandeza, pero no porque no se hable en público, sino más bien por lo

contrario, pues todo puede ser dicho. Ello se vuelve evidente, señala, en la profusión de escritos de toda clase, cuya cantidad es inversamente proporcional a su capacidad de decir algo esencial (GA 34: 16). Heidegger comenta sarcásticamente que la filosofía en la actualidad se ha vuelto una ocupación redituable e inofensiva; nadie molestaría a un filósofo por lo que diga y menos todavía alguien podría temer el destino de Sócrates por su causa. Concluye que ello revela que ya nadie se atreve a tanto y, consecuentemente, que tampoco quedan filósofos (GA 34: 83). La filosofía, afirma, se volvió dócil, otro *síntoma* más de la indigencia del presente (GA 34: 16). También es la razón por la que la época ya no es capaz de comprender el inicio de la filosofía: todo está depravado, todo se ha vuelto ridículo, carente de ley y plenamente ignorante (GA 34: 15). Esta reprobación completa de su contemporaneidad no era nueva; en el curso del semestre de invierno de 1929, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, la había presentado como la ausencia de una falta esencial (GA 29/30: 243). No puede pasarse por alto que los años en los cuales Heidegger dictó estos cursos coinciden con el inicio y el desarrollo de la crisis económica de 1929, por tanto, es posible que el impacto de la crisis haya estimulado este juicio taxativo sobre su época; con todo, no hay que perder de vista que estos planteos radicalizan posturas que ya están presentes en *Ser y tiempo*. El juicio de Heidegger acerca de la realidad contemporánea busca revelar las tendencias seculares que confluyen en ella: así, su identificación de la historia de la metafísica con el olvido del ser, con la cual se abría su obra más célebre, se vuelve ahora un juicio acerca de la filosofía en su conjunto, cuyo inicio aparece marcado por la paulatina transformación de la verdad como no-ocultamiento en verdad como corrección. Heidegger considera que este suceso determina la historia entera de la filosofía, orientándola hacia una dirección funesta y fatal (GA 34: 17 y 181). Esta concepción decadentista de la historia se corresponde con su juicio acerca del presente como punto culminante de ese proceso que exige y que anuncia una revolución del ser humano en su conjunto (GA 34: 324). Las referencias de Heidegger al presente y a la situación contemporánea recuerdan algunos pasajes de *Ser y tiempo*; con todo, no puede pasarse por alto que la crítica adquiere una tonalidad más intensa y urgente que en esa obra. La exposición alcanza por momentos un tono apocalíptico: la época es la cima de la indigencia y la impotencia internas de la existencia humana (GA 34: 63); este tono se ve reforzado por el hecho de que las comparaciones que hace a lo largo del curso remiten indefectiblemente a la dicotomía propiedad/impropiedad. El *pathos* de estar viviendo los últimos estertores de una época se repite a lo largo del texto. Así, al comentar la relación entre la ciencia y la filosofía, encuentra deplorable el proceso de autonomización de las ciencias, lo que lleva, a su juicio, a que un medio como la ciencia se convierta en fin

y a que ya no sea la universidad, sino la asociación profesional respectiva la que decide lo que una ciencia es, lo cual es un síntoma de que todo esto “ya es el final y está listo para desaparecer” (GA 34: 83).

Todo presente, si se lo toma como tal, es porque debe ser superado, afirma Heidegger. Es necesario distanciarse de él mediante el auténtico regreso a la historia, que permite saltar más allá. Esta *epojé* se practica para neutralizar lo que la tradición ha legado (GA 34: 9): hoy en día, sostiene, Platón se ha convertido en el autor de “la doctrina de las ideas”, las ideas son interpretadas como valores y *paideia* como formación y educación; todo ello no tiene que ver con la antigüedad griega, sino con “lo peor del siglo XIX” (GA 34: 116). La realidad presente, sin excepciones, es identificada con las apariencias de la vida cotidiana (las sombras que observan los prisioneros en la caverna imaginada por Platón) y con el predominio de lo obvio. La interpretación tradicional de la alegoría de la caverna, que ve en ella la *paideia* del alma, sería para Heidegger un ejemplo del carácter repetitivo de la tradición filosófica, incapaz de interrogarse sobre su objeto. Su rechazo al presente, como se deduce de sus afirmaciones, no se limita al ámbito de la filosofía: el hecho de suponer que “la actual situación mundial externa y su actual miseria externa” no tengan su raíz última en el olvido de la verdad como *alétheia* nos extravía tanto como creer que el destino del ser humano “se decide por medio de la regulación del comercio internacional” (GA 34: 121-122). La situación de la filosofía es un reflejo de una crisis que a su juicio abarca a la realidad occidental en su conjunto, un tema sobre el que volverá repetidamente en los años posteriores.

I 251

La acusación de Heidegger a la filosofía académica tiene un antecedente en los planteos de Hildebrandt y Friedemann. La “destrucción” de la literatura crítica tiene como finalidad liberar al intérprete de las discusiones académicas y le permite volver contemporáneo a Platón convirtiéndolo en interlocutor de una problemática actual. Este gesto de ruptura se hace eco del tono vanguardista del círculo de George: en el espacio que media entre Platón y el intérprete del círculo no hay interlocutores posibles y para recuperar la verdad que yace en el texto platónico es necesario el rechazo a la tradición exegética en su conjunto. Tanto la interpretación de Platón ofrecida por *De la esencia de la verdad* como las surgidas en el círculo de George están dirigidas contra la perspectiva neokantiana, especialmente la de Natorp, y en el caso de Heidegger, como señaló con razón Alan Kim, también contra la concepción de la fenomenología de Husserl, a la cual identifica con el platonismo (Kim 2010: 274-282). Pero lo que más acerca a Heidegger a los enfoques de los miembros del círculo es el repudio categórico del saber erudito, el cual solo sería un obstáculo para quien quiera comprender verdaderamente la filosofía de Platón (GA 34: 16, 18, 21-22, 71-72, 115-116). En

cierto modo Heidegger repite el planteo inicial de *Ser y tiempo* respecto de la historia de la metafísica, pero ahora dirigido a la tradición del comentario platónico. Friedemann y Hildebrandt habían realizado una operación semejante en sus textos. Uno de los rasgos más acusados de sus interpretaciones era la *georgización* de Platón, que trasladaba a la exégesis los tópicos característicos de George (el poeta como visionario, como fundador, como *Gestalt*) y a través de ellos postulaba una “unidad espiritual” de la obra, que ambos encontraban en el mito, unión de lo momentáneo y una realidad eterna. Friedemann declaraba al final de su obra que ella no se proponía aumentar los conocimientos, sino transformar la vida. La comprensión de la *Gestalt* platónica, esto es, de la unidad espiritual de esa obra, no tiene un fin puramente teórico, sino que debe contribuir a una nueva conciencia. En forma análoga, Heidegger también recurre a la noción de una figura o *Gestalt* para designar lo que su lectura basada en la analítica existencialista toma como el núcleo de la filosofía platónica, pues afirma que para comprenderla cabalmente es necesario que “seamos afectados por la fuerza creadora de Platón” (*der Kraft Platonscher Gestaltung*) (*GA* 34: 22). A pesar de que el comentario de Heidegger analiza detalladamente la alegoría de la caverna, para explicar la relación entre la verdad y la “esencia más propia del ser humano” elige recurrir al *Fedro*, ya que, como él mismo reconoce, en la alegoría de la caverna no se trata explícitamente sobre la verdad. El ser humano en relación con la verdad adquiere una figura o *Gestalt* que Heidegger ejemplifica con el pasaje 249 b 5 de ese diálogo: “porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana” (Platón 1986: 351).⁶ En *De la esencia de la verdad* Heidegger la transforma en: “pues el alma no puede venir a esta figura (*Gestalt*) [la del ser humano, su destino; no puede constituir la esencia del ser humano] si ella no llevara en sí la mirada ya plena al no-ocultamiento” (*GA* 34: 114, texto entre corchetes del original). La verdad como *aletheia*, en consecuencia, no tiene que ver con el ser humano en general, sino con el regreso al fundamento de su esencia, el cual solo es posible manteniéndose en su historia. Por eso, la verdad no es estática, sino que ocurre en la historia. A su vez, la historia es una tarea única, el destino en una situación determinada del obrar (*GA* 34: 91), por tanto, ser “afectados por la fuerza creadora de Platón” implica la capacidad de actuar históricamente, lo que Friedemann llamaba “transformar la vida”. De allí que el regreso a la historia exigido por Heidegger sea el único que nos puede llevar a lo que *hoy* sucede realmente (*GA* 34: 10, énfasis del original) y *no será el sistema educativo a través de un*

⁶ Trad. de E. Lledó Íñigo. Luis Gil traduce este mismo pasaje como “Pues no llegará a esta forma el alma que nunca ha visto la Verdad” (Platón 1984: 319).

examen quien constate si alguien fue capaz de exponerse ante el mandato de Platón y la filosofía, sino que deberá confirmarse como verdadero por cada uno (GA 34: 19, 45). El propósito del curso es, en consecuencia, alcanzar una verdad existencial, que, al igual que la “vocación” del *Dasein* en *Ser y tiempo*, se da en forma individual; sin embargo, la pregunta que repite Heidegger a lo largo del curso es ¿quién es el hombre? es decir, ¿quiénes somos nosotros? identificando ambas (GA 34: 6, 45, 76, 120). Solo en la medida en que se responda colectivamente, es decir, que la respuesta sea articulada por un “nosotros”, tendrá lugar esa resolución que exige la filosofía. Al pasar del “hombre” al “nosotros”, Heidegger busca dar una respuesta situada, ligada a una historicidad específica, mientras que la pregunta por el hombre en general permite una respuesta que remitiría al concepto de sujeto y con él al individualismo. Por ello ve en la *pólis* la conformación de una comunidad que articula esa identidad colectiva e histórica antes que una forma de organización político-institucional y cuya comprensión no puede alcanzarse a partir de la voluntad o la acción individual de los agentes.

4. La *pólis* como comunidad

Heidegger señala que es incorrecto traducir *pólis* por “Estado”, aunque reconoce que es usual hacerlo (GA 34: 18 y 100).⁷ A primera vista parecería decir que *pólis* no tiene el significado político que usualmente se le atribuyó, aunque no explica los motivos por los que esa traducción sería incorrecta; sin embargo, se comprende el sentido de su observación si se atiende al tema central del curso: la elucidación del desocultamiento como comprensión de la *historia esencial humana*, la historia más propia, en el sentido de apertura de un orden que acontece en la decisión (GA 34: 73 y 77). Ello muestra que el sentido heideggeriano de *pólis* es trascendental, ya que la *pólis* es el ámbito en que ese acontecimiento tiene lugar, por tanto, traducirla como “Estado” o “ciudad-Estado” pierde de vista el dinamismo del “ser con” inicial ligado a ese convivir, el cual da origen a una existencia histórica. Si bien durante la década de 1940 Heidegger planteará una posición historicista que considera al Estado como una institución específicamente moderna y se niega a extrapolar el concepto a otras épocas históricas, lo que motiva el rechazo en estas lecciones es que si se traduce *Politeia* como “El Estado” (*Der Staat*) se pierde el sentido de la república pla-

I 253

⁷ Recordemos que el diálogo *República* es traducido en alemán como *Der Staat*.

tónica, la cual, como ha observado Strong (2016: 157), permite comprender lo político (aunque Heidegger no utilice esta categoría), es decir, la gramática básica de posibilidades de la política concreta cuando se la aborda desde la perspectiva de la ontología fundamental. El concepto “Estado”, incluso entendido bajo la forma más laxa de “ciudad-Estado”, implica un dispositivo y un conjunto de procedimientos, mientras que Heidegger no explica la *pólis* en su entramado institucional, sino a partir del “ser uno con otro”, es decir, del *factum* de la convivencia; de allí que presente la *pólis* imaginada por Platón como una fenomenología de lo social. Ya había utilizado esta acepción propia de *pólis* pocos años antes, en su ensayo *Sobre la esencia del fundamento*, de 1929, al observar que si se la entiende como pregunta por la trascendencia del *Dasein*, la pregunta de Platón por el *agathón* está ligada a la pregunta concreta por la posibilidad fundamental de la existencia del *Dasein* en la *pólis* (GA 9: 160). Dado que esa pregunta es la que guía a la analítica existencial, el hecho de asociar el ámbito en el que esas posibilidades se despliegan con la *pólis* muestra que Heidegger la entiende como sinónimo de la sociabilidad, por eso la define como la unidad de los seres humanos en el “ser uno con otro” (GA 34: 100). La forma en que *Ser y tiempo* explicita la relación del *Dasein* con otro semejante reaparece aquí como el ámbito mismo en el que los seres humanos se encuentran y actúan en conjunto. La *pólis* es una comunidad histórica, es decir, ese pueblo que acontece en el § 74 de *Ser y tiempo*. Su referencia al título de la traducción del diálogo en alemán, en consecuencia, apunta a interpretar *República* a partir de esta fenomenología del “ser uno con otro” del *Dasein*. Esta cuestión es aludida en el curso *Introducción a la filosofía*, que dictó tres años antes, en el semestre de invierno de 1928. Allí afirma que el problema de la comunidad fue conocido desde siempre por la filosofía, pero como una cuestión ética; en cambio, nunca fue planteado como un problema de la metafísica del *Dasein* (GA 27: 142). Esa perspectiva implica que el problema del otro *Dasein*, como ya había dicho en *Ser y tiempo*, no puede ser abordado a través del método de la *Einfühlung* o endopatía, tal como habían hecho la mayor parte de los fenomenólogos, sino que el conjunto de relaciones a que está sometido fácticamente el *Dasein* presuponen al “ser uno con otro” y este las determina (GA 27: 147). A su vez, el contexto vital en el que la filosofía griega tuvo lugar es el de la pregunta por la verdad a través de su forma inmediata y accesible a todos: la palabra hablada. En consecuencia, en la *pólis* el “ser uno con otro” se da como una forma de vida ligada al lenguaje y al habla pública: pensar significa discutir públicamente; la verdad es real en el *logos*, que es ante todo diálogo. Entre los griegos “ni el libro ni menos el periódico juegan papel alguno” (GA 27: 57), por eso, sostiene, los problemas de la lógica antigua tienen una estrecha relación con la retórica, el saber acerca del hablar en público. Se reconoce en esta caracterización de la

pólis la imagen invertida de la “publicidad” presentada en *Ser y tiempo* (GA 2 §§ 26 y 27). En la *pólis* el discurso público no se convierte en las “habladurías” que caracterizan la esfera pública contemporánea.

Por el contrario, la realidad de la caverna es la de quien vive en el puro presente, el diálogo entre los prisioneros no es más que aferrarse a lo que se presenta como comprensible de suyo, se ha perdido la relación con el ser y con el propio ser, lo que significa incapacidad de asumir la propia historia. Esa paralización está asociada a la multiplicación de perspectivas, las cuales podrán aumentar la conciencia crítica respecto de la historia, pero impiden comprender su acontecer, así como al proyecto desplegado por la ciencia moderna, que aplasta la relación con los entes al imponerles la exactitud matemática de antemano. Para Heidegger todo ello solo significa irresolución, incapacidad para la libertad, en la medida en que no se comprende que la libertad es ligarse al proyecto anticipador del ser (GA 34: 64). En el presente la prosecución del diálogo público es equivalente a aplazar la decisión, ya que persigue la ilusión de un saber sin supuestos; Heidegger, en cambio, no busca alcanzar un punto de vista que pretende haber conquistado una objetividad superior, como anhelaba Husserl, sino uno que asuma el coraje de una decisión fundamental (GA 34: 78). El hecho de que todo diálogo se revele falso y que la recurrencia a normas o fundamentaciones sea banalizada no solo repite la crítica a la esfera pública ya presente en *Ser y tiempo*, sino que define el carácter de la política que Heidegger deriva de la inmediatez del “ser uno con otro”, ya que la pluralidad de voces solo revela la pérdida del sentido de la unidad. Todo ello expone la necesidad de la liberación: no alcanza con quitarse las cadenas, debe ser una libertad positiva, dirigida hacia algo y que permita dejarse vincular.

I 255

La interpretación de la alegoría que ofrece Heidegger radicaliza la crítica cultural asociada a los comentarios platónicos que mencionamos en el apartado segundo, pues no está dirigida exclusivamente contra el discurso público corporizado en la prensa periódica o la cultura prefabricada de los medios de comunicación, sino sobre todo apunta hacia la ciencia, cuyo resultado es la imposición de una cosificación y una subjetivización generalizada, y el saber académico en general, al cual ve como el ejemplo más palmario de un relativismo disolvente que refuta sin llegar a poseer plenamente su objeto. La ciencia moderna es un proyecto preconfigurador del ser que delimitó lo que debía entenderse por naturaleza: un conjunto de movimiento de puntos de masa. El resultado fue que la relación con el ente quedó triturada y la ciencia como proyecto perdió su carácter original de liberación (GA 34: 61-62). No obstante, el aspecto más significativo desde el punto de vista político es que en la exégesis de Heidegger se contraponen la caverna y la *pólis* en una forma análoga a la que se presentaba el contraste

entre cotidianidad y “ser con” propio en *Ser y tiempo*: la primera aparece asociada a una vida a la que los prisioneros se acostumbraron, por tanto es un ámbito ligado a la cotidianidad, en el que tiene lugar una especie de esfera pública (los prisioneros discuten acerca de las sombras y algunos pasan por sabios a ese respecto) y que el filósofo considera falsa, porque la ve como un conjunto de saberes que no son más que la repetición de opiniones, mientras que la *pólis* se presenta como una comunidad liberada tanto de esos falsos saberes como del relativismo y las discusiones estériles que provoca.

5. La *pólis* como “regreso a la historia”

Al introducir la *pólis* como el ámbito originario de la historia y enfatizar el carácter violento de la acción del liberador, Heidegger realizó un cambio muy significativo en la “historia esencial” que narra la alegoría de la caverna; ese es el origen de las implicaciones políticas que están ausentes en sus comentarios anteriores. Su identificación de la *pólis* como la unidad de los seres humanos en el “ser uno con otro” le permite interpretarla como una comunidad cuya unidad surge espontáneamente del encuentro del *Dasein* con otro semejante y los filósofos, tal como lo plantea *República*, son los auténticos guardianes de esa unidad. Al igual que los intérpretes que mencionamos en el párrafo segundo, Heidegger se detiene especialmente en la necesidad de que los guardianes posean una formación filosófica, pues ellos definen la índole del grupo gobernante. Sostiene que implican la “posibilidad interna” del Estado, esto es, la verdad interna del Estado solo puede ser determinada por los filósofos. Establecen la medida y la regla basándose en la amplitud de su saber, en consecuencia, a ellos corresponde el gobierno y su organización (*GA* 34: 100). El papel de los guardianes-filósofos es el de fijar los parámetros a partir de los cuales pueden comprenderse “las vías que abren a la decisión”. Agrega con ironía que no se trata de que “los profesores de filosofía se conviertan en cancilleres del *Reich*”, contrastándolos así con los guardianes-filósofos, cuyo saber es opuesto a las habladurías; ellos conocen qué es el ser humano, su ser y su “poder ser”, y de ese modo son capaces de orientar al resto de la sociedad. La familiaridad con el ente permite a los guardianes-filósofos comprender que todo ente no *pertenece* a cualquiera, que cada ente tiene su origen, su ley y su rango, que, sin suelo, sin origen y sin rango, el ser es menos que nada y que la existencia es triturada en ausencia de ley y de suelo (*GA* 34: 122, énfasis del original). La crítica a la “nivelación” que aparecía en el § 27 de *Ser y tiempo* se convierte ahora en un programa político cuyos fines son contrarrestar las tendencias centrífugas de las sociedades modernas mediante el arraigo, en forma semejante a lo que

256 |

reclamaba el nacionalismo *völkisch* en ese entonces, y restaurar la jerarquía destruida por la ciencia y la esfera pública a través de la orientación brindada por la comprensión del ser de los guardianes-filósofos.

La exigencia de Heidegger corresponde a la descripción que Fritz Ringer hace de los académicos alemanes como “mandarines”, ya que conforman una élite social y cultural que debe su *status* a sus calificaciones académicas y no a privilegios heredados o a la riqueza. Esta élite, que reaparecerá en el discurso de asunción del rectorado como “servicio del saber”, adquiere en estos planteos el lugar de una nueva nobleza, reemplazando al antiguo patriciado prusiano. La posición prominente de los guardianes-filósofos no se debe a que estén en posesión de algún saber específico sobre la política, sino a que conocen el ser del ser humano. El saber de los guardianes coincide así con la analítica existencial, pues ante todo es un cuestionamiento que cambia de modo fundamental al ser humano. Ese saber parte de la facticidad, deja de lado las habladurías y la opinión y pregunta apropiándose de su objeto. Recordemos que la libertad positiva, el verdadero sentido de la libertad humana, consiste en “darse a sí mismo para sí mismo una vinculación” (GA 34: 59). La libertad vincula porque es comprensión del ser, esto es, la proyección por anticipado de la legalidad esencial y la estructura esencial del ente (GA 34: 61). A su vez, el ser humano que se libera y se vincula a la comprensión del ser está en la verdad (GA 34: 75). La liberación tiene lugar como vinculación al ser, como realización de la verdad en la historia, la cual, como vimos, es un mandato planteado por el destino en una situación determinada.

I 257

Es en este punto donde Heidegger introduce una novedad importante al resaltar la figura del liberador y su acción violenta, ausente en sus comentarios anteriores de la alegoría. En ella el liberador es quien ha roto las cadenas y vuelve a la caverna luego de haber conocido la verdadera realidad. Heidegger afirma que la transformación que relata la alegoría no debe entenderse como la secreta conversión de un individuo, sino que ella solo puede tener lugar a partir del desocultamiento en la historia. Este suceso, el estar en la verdad, está determinado históricamente y acontece “como historia de un pueblo” (GA 34: 145) y a través de la lucha originaria, que se diferencia de la mera disputa porque crea su enemigo y lo lleva hasta el antagonismo más agudo (GA 34: 92): liberación, resolución e historia van así unidas. La resolución consiste en hacernos responsables de que la verdad como *aletheia*, el desocultamiento, deje de ser algo en el pasado para convertirse en *historia para nosotros* (GA 34: 120, énfasis del original). El mandato que la historia entrega, afirma Heidegger, es el de hacer despertar la esencia del ser humano, la liberación consiste en esa tarea: que la *aletheia siga siendo* un acontecimiento, es decir, que no quede enterrada definitivamente en el

pasado (GA 34: 122, énfasis del original). En este punto se comprende el significado de que la verdad como *aletheia* haya quedado en el pasado: la desaparición de esa experiencia fundamental concierne a Platón, dice Heidegger, pero también a nosotros, para que la historia pase a ser *nuestra historia* y desde la esencia del ser humano sea recuperada del desarraigo en que vivimos (GA 34: 120, énfasis del original). El desarraigo aparece, así, como la condición fundamental de la modernidad.

A lo largo de las lecciones Heidegger utiliza la dicotomía *Bodentändigkeit* – *Bodenlosigkeit* con una carga semántica que va más allá del significado usual de ambos términos. El primero se puede traducir como la característica de poseer una base sólida o un fundamento y el segundo, su carencia; estos son los sentidos con que aparecen en los textos de Husserl. Heidegger parte de esa concepción, pero además la asocia con el arraigo y por eso *Bodenlosigkeit* se presenta en conexión con *Wurzellosigkeit* (carente de raíces) o *entwurzelt* (desarraigado). Esta exigencia de arraigo tiene connotaciones políticas implícitas, ya que coincide con las críticas del nacionalismo *volkisch* a la vida en las grandes ciudades, a las que se les achacaba esa vida cosmopolita, indiferente y desarraigada. Por tanto, las relaciones básicas y genuinas que deben ser recuperadas son las que evitan el cosmopolitismo y vinculan al *Dasein* con su herencia, pues la relación con la verdad tiene lugar a partir de allí. La comunidad, en consecuencia, solo puede acaecer si se da la recuperación de esas relaciones frente a la movilidad y al individualismo desarraigados de la sociedad, representados en sus críticas a la vida en la caverna. La comprensión del ser tiene su propia historia, no es una constante indiferente a lo largo de la historia humana. El regreso a la historia es, en consecuencia, recuperación de las raíces y solo a partir de ellas es posible la “objetividad de las ciencias”, ya que ella tiene lugar solo en relación con el modo en que para el *Dasein* la naturaleza y la historia *son* (GA 34: 209–210, énfasis del original). Como vimos en el apartado tercero, el presente debe ser superado, porque su nota distintiva es el desarraigo. Cabe notar que en forma análoga al “uno” en *Ser y tiempo*, el desarraigo ha asumido la relación del *Dasein* con el ser y se ha convertido en una estructura autónoma cuya nota característica es el interés. En el mundo contemporáneo algo *es* si concita interés, es decir, las prácticas aparecen cada vez más alejadas de sus significados originarios y cada vez más se reducen a cuestiones de preferencias personales carentes de cualquier vinculación común. Por eso, qué sea la “naturaleza”, ironiza Heidegger, es decidido por el periodismo. El arraigo y la familiaridad con el ente no se recuperarán con un “análisis irrelevante de vivencias”, sino con “ataque y decisión” (GA 34: 209–210, énfasis del original). La figura del liberador adquiere un perfil político más definido: las referencias a la violencia de sus acciones no tienen un sentido

exclusivamente ontológico y no se pueden separar de la resolución que funda la *pólis*.

El liberador, sostiene Heidegger, debe permanecer y actuar junto con aquellos que son como él; no puede tener una actitud de superioridad irónica, retirándose y dejando a los prisioneros en su encierro, pero tampoco puede dejarse “envenenar” y participar del diálogo que mantienen en la caverna quienes son considerados filósofos; esa forma insidiosa del envenenamiento es la que se da en nuestros días, pues allí, dice Heidegger con un ejemplo transparente, están más interesados en la *Kant-Gesellschaft* que en la filosofía de Kant (*GA* 34: 85-86). El liberador tampoco podrá persuadir a los prisioneros recurriendo a normas y fundamentaciones, pues solo lograría que se burlen de él, y si lo intentara, le responderían que sus afirmaciones son unilaterales y sus puntos de partida arbitrarios y accidentales. Incluso, ironiza, algún sociólogo del conocimiento podría explicarle que parte de una cosmovisión que contradice lo que en la caverna se había acordado como correcto. La esfera pública es análoga al diálogo de los prisioneros: se trata de discursos que no tienen relación con el ente. La sociología del conocimiento, disciplina que junto con la antropología filosófica se contaba entre las novedades del debate intelectual alemán de ese momento, es presentada como la realización más completa de ese pseudosaber: una disciplina que se pretende científica y concibe a todos los discursos como formas diversas de la *doxa*.

I 259

Heidegger define a la *pólis* como la unidad del “ser uno con otro”; sin embargo, en ella no hay una dimensión pública propia, ya que si el liberador participa de ese diálogo, se mimetiza con los hablantes y pierde su razón de ser. Este es el verdadero carácter del ámbito público para Heidegger: produce una nivelación de la que es imposible escapar, de allí su afirmación acerca de que la filosofía actual es un discurso “sin riesgos”, pues no implica ningún peligro para quienes la ejercen: se puede decir cualquier cosa y quien lo haga no enfrentará la suerte de Sócrates. Sin embargo, esa falta de peligro implica que en el ámbito público la filosofía es impotente y todo filósofo está destinado a una muerte simbólica allí, pues lo público es el reino de lo obvio y lo que todos aprueban (*GA* 34: 35). La insistencia de Heidegger en que la retirada y el aislamiento tampoco son una opción real supone que no hay un lugar en el cual refugiarse: ni la religión ni la poesía darán acceso a una torre de marfil que permita estar por encima de los prisioneros. Con todo, el hecho de que Heidegger afirme la legitimidad de que el filósofo tenga la esperanza de convencer a unos pocos y convertirse en su guía en el largo viaje de salida de la caverna podría interpretarse como una alusión a la biografía del poeta Stefan George y su círculo, que en esos años había alcanzado el cenit de su fama y prestigio manteniendo su postura cuasi profética y

restringiendo sus interlocuciones a su pequeño grupo de iniciados (GA 34: 86). En consecuencia, la exégesis de Heidegger conduce a dos opciones que en sentido estricto no son alternativas, sino complementarias: la soledad se le impone al filósofo, ya que participar en el diálogo público lo “envenenaría” y es una traición a su naturaleza, pero esa soledad no debe ser admirada, advierte, por ello el filósofo debe retornar a la caverna para alcanzar la verdadera libertad, que es liberarse de la oscuridad y no solo de las cadenas.

El liberador no podrá quebrar el discurso dominante en la caverna argumentando o proponiendo normas, ya que el relativismo imperante allí convertiría ese diálogo en una farsa, por tanto, el único recurso restante es la violencia. Heidegger enfatiza esta cuestión señalando que la acción liberadora es *violenta* y que también el liberador deberá ser una persona violenta (GA 34: 42 y 81, énfasis del original). En el texto platónico no aparece un liberador, sino que se explica que, si un prisionero fuera forzado a salir de la caverna, seguramente se resistiría. Si el antiguo prisionero retornara a la caverna para liberar a sus compañeros, seguramente sería asesinado por ellos, que no soportarían la libertad que desconocían, conjetura Platón en referencia al destino de Sócrates. En la interpretación de Heidegger, en cambio, ese destino pasa a un segundo plano frente a la insistencia en que la alegoría narra la historia de una liberación y que ella solo puede tener lugar a través de la participación. La liberación es la realización de las posibilidades de ser, no una definición abstracta del ser humano, y la verdadera libertad se conquistará solo si un liberador ejerce la violencia, por tanto ella forma parte de esta historia (GA 34: 76). Strong afirma que esta referencia a la violencia no es clara y que es probable que Heidegger pensara que la violencia asociada con la instalación de un nuevo régimen no era ajena a la misión del filósofo (Strong 2016: 159). El liberador porta consigo una diferenciación (*Unterscheidung*) que abre el antagonismo más agudo y crea su enemigo. La historia, que está ligada al desocultamiento y por eso relacionada con el inicio, es una lucha originaria, por tanto un pueblo histórico será el que vuelva a abrir esa lucha. El regreso a la historia será “*nuestro* suceder” y “*nuestra* historia propia” (GA 34: 119, énfasis del original), por tanto el enemigo será quien quede fuera de la *pólis* y no formará parte de la comunidad. La historia no puede acontecer a partir de una discusión “libre” carente de arraigo (GA 34: 85), sino que el desocultamiento es un mandato planteado por el destino en una situación determinada, es decir, es una autodeterminación *nacional*, ya que el ser sucede “como historia de un pueblo” (GA 34: 145). Heidegger ve en la violencia ligada a esa resolución originaria un medio necesario para la liberación. El heroísmo existencial de *Ser y tiempo* y la elección de un héroe aparecen aquí como la posibilidad de la muerte del liberador, quien, al ejercer la violencia para expulsar a los prisioneros de la caverna, enfrenta esa posibi-

lidad. Esta violencia no es capricho ni crueldad, sino la realización del rigor más alto, que el liberador ya se ha exigido a sí mismo (GA 34: 81). De ese acto inicial violento surge la *pólis* y con ella la historia. Así, la *pólis* imaginada por Heidegger tiene el carácter de una comunidad propia: la libertad positiva como vincularse al proyecto anticipador del ser se reconoce en una unidad esencial, propia de quienes han empuñado su propio ser y que establecen la medida y la regla que la realidad misma del “ser uno con otro” proporciona, ya que se manifiesta en la inmediatez del coraje, la constancia y la resolución, y, sin rango, el ser es menos que nada (GA 34: 122). En consecuencia, salir de la caverna gracias a la acción del liberador es un acto de afirmación nacional, pues se trata de un pueblo que ha podido determinar quién es su enemigo y se vuelve capaz de ser histórico. No es casual que cuando Heidegger repita este curso en el semestre de invierno de 1933 estas resonancias de la filosofía política de Carl Schmitt se vuelvan explícitas. Sus diferencias respecto del jurista en textos posteriores no alcanzan a impugnar la concordancia que tiene con él en 1931: la decisión que origina una comunidad política es una exclusión, el principio básico de todo nacionalismo revolucionario.

BIBLIOGRAFÍA

- Bogner, H.** (1930), *Die verwirklichte Demokratie. Die Lehre der Antike* (Hamburgo: Hansische Verlagsanstalt).
- Canfora, L.** (1979), *Intellettuali in Germania: tra reazione e rivoluzione* (Bari: De Donato).
- Caron, M.** (2006) (comp.), *Heidegger* (París: Les éditions du Cerf).
- Friedemann, H.** (1914), *Platon: Seine Gestalt* (Berlín: Blätter für die Kunst).
- Gadamer, H.-G.** (1985), “Die neue Platoforschung”, en H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 5, Griechische Philosophie I (Tubinga: J. C. B. Mohr).
- González, F.** (2009), *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue* (Pensilvania: The Pennsylvania State University Press).
- González, F.** (2019), “Did Heidegger go to Syracuse?”, en H. Reid y M. Ralkowski (2019) (eds.), *Plato at Syracuse: Essays on Plato in Western Greece with a New Translation of the Seventh Letter by Jonah Radding* (Sioux City: Parnassos Press, 265-289).
- Heidegger, M.** (1929a), “Vom Wesen des Grundes”, en GA 9, *Wegmarken* (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1976, 123-175).
- Heidegger, M.** (1929b), “Eiführung in das Akademische Studim”, en GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1997, 347-361).
- Heidegger, M.** (1940), “Platons Lehre von der Wahrheit”, en GA 9, *Wegmarken* (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1976, 203-238).
- Heidegger, M.** (GA 2), *Sein und Zeit* (1927) (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1977).

- Heidegger, M.** (GA 22), *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie* (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1993).
- Heidegger, M.** (GA 24), *Die Grundprobleme der Phenomenologie* (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1989).
- Heidegger, M.** (GA 27), *Einleitung in die Philosophie* (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1996).
- Heidegger, M.** (GA 29/30), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1983).
- Heidegger, M.** (GA 34), *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Fráncfort del Meno: Klostermann, 1997).
- Hildebrandt, K.** (1912), “Einleitung”, en Platón (1912), *Gastmahl: Übertragen und eingeleitet von K. Hildebrandt* (Leipzig: Felix Meiner, 1-42)
- Hildebrandt, K.** (1933), *Platon: Der Kampf des Geistes um die Macht* (Berlín: Bondi).
- Isnardi Parente, M.** (1973), “Rileggendo il Platon di Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, Serie III, 3(1): 147-167.
- Jaeger, W.** (1927), “Platons Stellung im Aufbau der griechischen Bildung”, en W. Jaeger (1960), *Humanistische Reden und Vorträge* (Berlín: De Gruyter, 117-157).
- Kim, A.** (2010), *Plato in Germany: Kant – Natorp – Heidegger* (Sankt Augustin: Academia).
- Lehnus, L.** (2012), *Incontri con la filologia del passato* (Bari: Dedalo).
- Martínez Matías, P.** (2015), “De la Pólis al Estado moderno: una aproximación al problema de lo político en Heidegger”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 32(2): 451-475.
- Natorp, P.** (1903), *Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus* (Leipzig: Durr).
- Platón** (1984), *El banquete, Fedón, Fedro*, trad. de Luis Gil (Buenos Aires, Orbis).
- Platón** (1986), *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo (Madrid: Gredos).
- Pohlenz, M.** (1923), *Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen* (Leipzig: Quelle & Mener).
- Rebenich, S.** (2009), “«Dass ein strahl von Hellas auf uns fiel». Platon im George-Kreis”, *George Jahrbuch* 7: 115-141.
- Ringer, F.** (1990, 1ª ed. 1969) *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community 1890-1933* (Hanover: University Press of New England).
- Rossi, L. A.** (2016), “El problema de la comunidad en *Ser y tiempo*” en E. Lythgoe y L. A. Rossi, *Ser y tiempo: Singularización y comunidad* (Buenos Aires: Biblos, 103-200).
- Salín, E.** (1921), *Platon und die griechische Utopie* (Múnich y Leipzig: Duncker & Humblot)
- Singer, K.** (1927), *Platon: Der Grunder* (Múnich: Beck).
- Stenzel, J.** (1928), *Platon der Erzieher* (Leipzig: Meiner).
- Strong, T.** (2016), “Heidegger, the Pólis, the Political and *Gelassenheit*”, *The Journal of the British Society for Phenomenology*, 47(2): 157-173.
- Taminiaux, J.** (2006), “Les sources platoniciennes des vues politiques de Heidegger”, en Caron (2006: 213-250).

- Tönnies, F.** (1887), *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Leipzig: Fues's Verlag).
- Wilamowitz-Moellendorf, U.** (1919a), *Der griechische und der platonische Staatsgedanke* (Berlín: Weidmannsche Buchhandlung).
- Wilamowitz-Moellendorf, U.** (1919b), *Platon: Sein Leben und Werke*, Erster Band (Berlín: Weidmannsche Buchhandlung).
- Wrathall, M.** (2010), *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language and History* (Cambridge, Nueva York: Cambridge University Press).

Recibido: 26-05-2020; aceptado: 24-11-2020

Realización múltiple: Una crítica del argumento selectivo

DIEGO RÍOS

*Instituto de Investigaciones Filosóficas
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Sociedad Argentina de Análisis Filosófico*

DOI: 10.36446/rlf2021174

I 265

Resumen: El presente trabajo es una crítica del argumento selectivo con el que se ha buscado justificar la realización múltiple. Nuestra investigación se desarrolla en tres etapas: primero, se presenta un problema; luego, se describe la pretendida solución selectiva al mismo; finalmente, se critica tal solución. El problema consiste en explicar cómo realizadores que carecen de propiedades comunes producen efectos uniformes. La solución consiste en identificar un mecanismo selectivo que retiene aquellos realizadores que, a pesar de carecer de una estructura física común, son capaces de producir los mismos efectos. La crítica de dicha solución sostiene que la selección es impotente para explicar la realización múltiple por al menos dos razones. En primer lugar, por cuanto la existencia de realización múltiple supone una variación que es exógena al proceso selectivo. Y en segundo lugar, por cuanto la selección, lejos de promover variación al nivel de los realizadores,

tiende a eliminarla. Los defensores del modelo selectivo identificaron correctamente un problema, pero fracasaron en mostrar que la selección pueda contribuir a su solución.

Palabras clave: realización múltiple, selección, reducción, explicaciones evolutivas.

Multiple Realization: A Critique of the Selectionist Account

Abstract: In this paper we discuss the selective argument that has been used to justify multiple realization. Our approach is presented in three steps. First, we isolate a problem; then, we describe an alleged solution to this problem; finally, we criticize this solution. The problem is how non-uniform realizers can produce uniform effects. The alleged solution consists in introducing a selective mechanism that retains those realizers that are capable of producing adaptive effects despite lacking a common physical structure. Finally, we criticize this solution arguing that selection cannot explain multiple realization for at least two reasons. To begin with, because multiple realization presupposes the existence of variation, which is exogenous to the selective process. Second, because selection eliminates variation rather than promoting it. The advocates of the selective model of multiple realization have correctly identified a problem, but they failed to show that selection is a sound solution to it.

266 |

Key-words: multiple realization, selection, reduction, evolutionary explanations.

1. Introducción

La tesis de la realización múltiple sostiene que una clase de una ciencia especial —es decir, de una ciencia que no es la física— puede implementarse en realizadores físicamente no uniformes. La realización múltiple supone la existencia de realizadores físicos que carecen de propiedades comunes, y que, a pesar de ello, producen idénticos efectos (Fodor 1974; Putnam 1967). Aunque esta tesis inicialmente pretendía dar cuenta de la relación entre mente y cerebro, pronto se generalizó como parte de una estrategia general anti-reduccionista en el ámbito de la filosofía de la ciencia (Polger y Shapiro 2016; Polger 2004). El punto central es que una clase

natural puede estar instanciada por realizadores que carecen de propiedades físicas comunes (Weber 2005; Pylyshyn 1984).

Consideremos el caso de las feromonas (Hoyningen-Huene 1997). Ciertas especies de animales secretan feromonas que inducen a otros individuos –de la misma u otra especie– a comportarse de determinada manera, ya sea, por ejemplo, a seguir una pista o huella para identificar alimentación, o a prepararse para el apareamiento (Wyatt 2014; Jacobson 1972). Las feromonas gozan de poderes causales uniformes, a pesar de carecer de una estructura fisicoquímica común (Hoyningen-Huene 1997). Vistas desde el punto de vista de la química, las feromonas son un conjunto heteróclito de sustancias que carecen de una estructura común. Vistas desde el punto de vista de la biología, en cambio, las feromonas constituyen una clase natural, y como tal permiten explicar de manera homogénea el comportamiento de diversos organismos (Weber 2005).

El debate sobre la realización múltiple ha girado en torno a diversos aspectos. En un primer momento, la cuestión era determinar la *posibilidad* de fenómenos múltiplemente realizados. El desarrollo del computacionalismo en filosofía de la mente cumplió un papel fundamental en esta etapa, ya que mostró que el mismo software puede estar múltiplemente implementado en diferentes hardwares (Shapiro 2003). Los textos pioneros de Fodor y Putnam se encuadran dentro de esta problemática (Fodor 1974; Putnam 1967). En una segunda etapa el debate se encaminó en otra dirección. Admitida ya la posibilidad de la realización múltiple, el problema ahora era dar cuenta de su *incidencia* en la naturaleza; esto es, de cuán frecuente son los fenómenos múltiplemente realizados (Horgan 1993; Polger y Shapiro 2016)¹. El objetivo fundamental de este nuevo interés por la realización múltiple consiste en determinar un marco teórico que permita aislar las condiciones bajo las cuales emergen y persisten fenómenos múltiplemente realizados.

Nuestra investigación se centra en esta segunda dimensión del debate. El presente texto discute las condiciones bajo las cuales puede uno esperar encontrarse con fenómenos múltiplemente realizados. En este sentido, abordaremos tres puntos centrales. En primer lugar, mostraremos que el modelo de la realización múltiple, tal como es presentado en la literatura, carece de un mecanismo subyacente que explique cómo realizadores no uniformes pueden

I 267

¹ Horgan sostiene, por ejemplo, que la realización múltiple es la regla más que la excepción: “The intentional mental states we attribute to one another might turn out to be radically multiply realizable at the neurobiological level of description, even in humans; indeed, even in individual humans; indeed, even in an individual human given the structure of his central nervous system at a single moment of his life” (Horgan 1993).

producir efectos convergentes. En segundo lugar, discutiremos una tentativa de resolución de este problema, que consiste en introducir un mecanismo selectivo que retenga solo aquellos realizadores que son adecuados para producir un resultado adaptativo. Finalmente, criticaremos esta solución, sosteniendo que un mecanismo tal es impotente para cumplir la tarea que le es asignada.

Con el fin de llevar adelante este proyecto, procederemos de la siguiente manera. En la sección 2 presentaremos el modelo de la realización múltiple. En la sección 3 introduciremos el problema que, según algunos de sus críticos, constituye el verdadero talón de Aquiles de la realización múltiple, y procederemos asimismo a esbozar la estructura del argumento selectivo con el que algunos filósofos han pretendido subsanar dicho problema. En la sección 4 presentaremos nuestra crítica al modelo selectivo. En la sección 5 discutiremos el problema de la distribución de la realización múltiple en la naturaleza. Finalmente, en la sección 6, formularemos algunas conclusiones, cerrando, así, nuestra exploración.

2. El modelo de la realización múltiple

268 |

En la literatura contemporánea se distinguen dos concepciones distintas de la realización múltiple: la plana y la dimensionada (Gillett 2002, 2003). Según la concepción plana, un realizador realiza una función F si y solo si ese realizador funciona como F . Tanto la propiedad de ser un realizador como la propiedad de funcionar como F son propiedades que pertenecen al mismo nivel de la naturaleza, aunque no al mismo nivel de abstracción (Gillett 2002). Una propiedad determinada está realizada múltiplemente cuando distintos realizadores M_1, M_2, \dots, M_n pueden funcionar como F pese a carecer de propiedades físicas comunes.

La concepción dimensionada, en cambio, concibe la realización múltiple como una relación composicional que vincula el comportamiento del sistema a cierto nivel de la naturaleza con las propiedades causales de sus partes componentes. Desde esta perspectiva, la realización múltiple es una relación micro-macro, que vincula propiedades y entidades de distintos niveles de la naturaleza (Gillett 2002). Una propiedad macro está múltiplemente realizada cuando distintos realizadores –a pesar de carecer de propiedades físicas uniformes– producen efectos idénticos a un nivel de la naturaleza superior. Para la concepción dimensionada los niveles de abstracción son *consecuencia* de la existencia de diferentes niveles de la naturaleza.

El argumento discutido en este artículo se aplica tanto a la concepción plana como a la concepción dimensionada de la realización múltiple. Sin embargo, por simplicidad expositiva adoptaremos el punto de vista

de la concepción dimensionada para presentar el grueso de nuestro análisis. Así, entenderemos la realización múltiple esencialmente como un fenómeno que involucra diferentes niveles de la naturaleza.

Los defensores del modelo de la realización múltiple tomaron como blanco de ataque el modelo de reducción nageliano (Fodor 1974; Putnam 1967). Según Nagel, para que exista reducción se requiere que los términos de ambas teorías –la teoría reducida y la teoría reductora– estén conectados a través leyes puentes bicondicionales (Nagel 1961). Concretamente, para cada clase de una ciencia especial S_1 , hay una clase P_1 de la teoría reductora que es coextensivamente equivalente con ella. De esta manera, cada vez que S_1 es instanciada, también es instanciada P_1 , y viceversa (Van Riel 2014). Dicho de otro modo: S_1 es una condición suficiente y necesaria para P_1 ; y P_1 es una condición suficiente y necesaria para S_1 . Este modelo puede ser representado utilizando el siguiente diagrama (Figura 1):



Figura 1
Modelo Nageliano de Reducción

El modelo de la realización múltiple niega que existan leyes bicondicionales que unan los predicados S_1 y S_2 con los realizadores P_1 y Q_1 respectivamente². Las leyes puente son meramente condicionales: las clases S_1 y S_2 supervienen en tipos de realizadores físicos, y existen diversos tipos de realizadores físicos sobre los cuales supervienen tales clases especiales (Kim 1992). Así, el mismo tipo S_1 puede estar instanciado en diversos realizadores físicos. Dicha idea –que está en la base de lo que ha dado en llamarse “fisicalismo no reductivo”– puede presentarse, esquemáticamente, utilizando el diagrama presentado en la figura 2 (Fodor 1974). Como puede verse, S_1 y S_2 son categorías de las ciencias especiales que constituyen una ley especial

² Los defensores del modelo de la realización múltiple, y especialmente Fodor, han presentado la ausencia de leyes puente bicondicionales como un rechazo de la reducción nageliana. Sin embargo, es discutible que la bicondicionalidad sea exigida por Nagel 1961. Se podría argumentar que Nagel podría admitir simples leyes puente condicionales para que exista reducción (Humphreys 2016). Dado que esta discusión no constituye el foco de este trabajo, admitiremos la lectura de Fodor según la cual la reducción nageliana requiere leyes bicondicionales.

$(S_1 \rightarrow S_2)$, pese a estar múltiplemente realizadas a nivel físico ($P_1 \vee P_2 \dots P_n$):

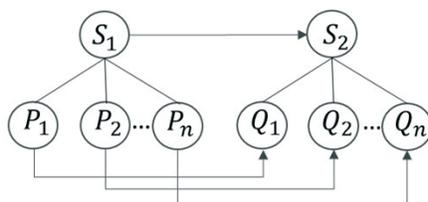


Figura 2.
Modelo estándar de realización múltiple

El modelo de la realización múltiple intenta justificar una autonomía *relativa* de las ciencias especiales con respecto a la física (Fodor 1975, 1997; Kincaid 1997). Como se desprende claramente del diagrama presentado en la Figura 2, la ley especial ($S_1 \rightarrow S_2$) capta regularidades que desaparecen si ponemos la mirada en la estructura física de los realizadores (Richardson 2008, 2009). Nótese, sin embargo, que dichas leyes especiales, pese a no ser físicamente reducibles, supervienen exclusivamente en esos mismos realizadores (Sober 1999).

El reduccionismo se implantó principalmente en el ámbito de la filosofía de la mente y proponía identificar estados mentales con estados cerebrales, estableciendo una relación uno a uno entre los primeros y los segundos (Block y Fodor 1972). Para sus defensores, tanto las sensaciones como la consciencia eran considerados fenómenos cerebrales (Feigl 1967; Smart 1959; Place 1956). Esta versión del reduccionismo, conocida como “teoría de la identidad mente /cerebro”, identifica tipos de estados mentales (M) con tipos de estados cerebrales (C), de manera que cuando M está presente, C está presente también, y viceversa. Los tipos mentales y los tipos cerebrales son idénticos.

El argumento inicial en defensa de la realización múltiple fue presentado por Putnam (1967). El punto de partida de su razonamiento es la observación de que existen estados mentales —como el dolor, por ejemplo— que son compartidos por diferentes especies animales. Existe, así, dolor en humanos, en reptiles, y moluscos. Se podrían establecer generalizaciones relativas al dolor en términos de roles funcionales. Así, frente a ciertos estímulos, por ejemplo, los organismos de distintas especies reaccionan alejándose. Sin embargo, esas regularidades están implementadas en estructuras neurológicas diversas en una u otra especie. La tesis de la identidad exigiría, para que haya reducción, que toda instancia de dolor sea coextensiva a una estimulación cerebral común para todas las especies. Y esto es precisamente lo que Putnam encuentra poco plausible:

270 |

“The physical-chemical state in question must be a possible state of a mammalian brain, a reptilian brain, a mollusk’s brain (...). At the same time, it must not be a possible (physically possible) state of the brain of any physically possible creature that cannot feel pain” (1975: 436).

Nótese que para el modelo de la identidad la relación debe ser tal que cada vez que aparece dolor en una especie debe activarse un proceso neurológico idéntico *en todas las especies involucradas*. Aunque esto es al fin de cuentas una cuestión empírica, Putnam se encarga de mostrar el carácter implausible de esta exigencia del modelo reduccionista. La realización múltiple permitiría, en cambio, contar con una psicología del dolor común a todas las especies, permitiendo, al mismo tiempo, que la implementación de aquella varíe en el cerebro de los moluscos, los mamíferos, y los reptiles. Así, tendríamos variación a nivel neurológico, e invariantes a nivel del comportamiento (Bickle 2010). En líneas generales, estos son los elementos que constituyeron el consenso en la comunidad filosófica en torno a la realización múltiple.

3. Coincidencia y selección

3.1. El problema de la coincidencia cósmica

I 271

Algunos autores han sostenido que la existencia de fenómenos múltiplemente realizados es problemática (MacDonald 1992; Papineau 1992, 2009, 2010). De acuerdo a estos autores, los fenómenos múltiplemente realizados requieren un mecanismo que explique cómo realizadores sin una estructura física uniforme pueden, a pesar de ello, producir efectos idénticos. A falta de dicho mecanismo, la existencia de dichos resultados parece ser una consecuencia inexplicada –esto es, una suerte de “coincidencia cósmica” (Papineau 1993)–. Mientras mayor sea la variedad de realizadores envueltos en el proceso, y más frecuente sea el número de fenómenos múltiplemente realizados, más *inverosímil* resulta la tesis de la realización múltiple.

David Papineau (1993) sugiere el siguiente escenario. Supongamos que usted visita a su médico porque su rodilla se encuentra inflamada. El facultativo indaga sus hábitos alimentarios, especialmente en relación con su consumo de repollitos de Bruselas. Luego de que usted explica que consume habitualmente ese alimento, su médico le hace saber que su consumo genera inflamación en las rodillas, y le explica que existen diversos mecanismos a través de los cuales los repollitos de Bruselas desencadenan inflamación: en algunos casos, a través de la liberación de un ácido que se deposita en la

rótula; en otros casos, el factor relevante es la presencia de una determinada proteína que erosiona la rodilla. Y así sucesivamente. Aunque la relación entre el consumo de repollitos de Bruselas y la inflamación de las rodillas es robusta, el mecanismo causal subyacente está múltiplemente realizado.

This story doesn't hang together. It beggars belief that Brussels sprouts should always give rise to inflamed knees, yet the physical process that mediates this should be different in every case. Surely either there is some further feature of the sprouts that can explain why they all yield the same result, or we were mistaken in thinking that there was a genuine pattern in the first place, as opposed to a curious coincidence in our initial sample of cases (Papineau 2010: 181).

Es importante comprender correctamente el alcance de la objeción de la coincidencia cósmica. El punto central no es que la relación entre el consumo de repollitos de Bruselas y la inflamación de las rodillas esté pobremente motivada, ni que la explicación ofrecida sea incoherente. Tampoco se cuestiona la posibilidad de que exista realización múltiple en este caso concreto. La objeción se focaliza en la inverosimilitud de la realización múltiple en general, dada la existencia de un mecanismo explicativo subyacente.

272 |

3.2. El modelo selectivo

Fodor argumenta que la objeción de la coincidencia cósmica carece de sentido porque la realización múltiple debe ser tratada como un término *primitivo*, es decir, como expresando precisamente la brutalidad constitutiva con la que están organizados ciertos fenómenos del mundo:

Damn near everything we know about the world suggests that unimaginably complicated to-ings and fro-ings of bits and pieces at the extreme micro-level manage somehow to converge on stable macro-level properties. On the other hand, the "somehow" is entirely mysterious (Fodor 1997: 160-161).

Pero esta estrategia es cuestionable. ¿Cuántos fenómenos estamos dispuestos a explicar invocando coincidencias primitivas no explicadas? Los abogados del modelo selectivo sostienen que el camino adecuado para rescatar la realización múltiple pasa por identificar el mecanismo subyacente, no por invocar la brutalidad de la realización múltiple. El desafío es particularmente complejo, ya que el mecanismo sugerido no puede ser tal que identifique propiedades uniformes a nivel de los realizadores, puesto que en ese caso desaparecería la realización múltiple.

Lo distintivo de un fenómeno múltiplemente realizado es la existencia (a) de variedad a nivel de los realizadores, y (b) de uniformidad a nivel de los efectos. Tanto (a) como (b) tienen que estar presentes para que haya realización múltiple. Estos requerimientos sin embargo parecen ir en direcciones contrarias. Si tenemos denominadores comunes en los realizadores, entonces no tenemos realización múltiple, ya que la uniformidad en los efectos puede ser explicada en términos de la uniformidad de los realizadores. Si, en cambio, carecemos de denominadores comunes a nivel de los realizadores, entonces tenemos realización múltiple, pero nos encontramos con la objeción de la coincidencia cósmica en toda su fuerza. Lo que se necesita es un mecanismo que explique al mismo tiempo la convergencia en los efectos sin suponer uniformidad a nivel de los realizadores. Y es aquí precisamente donde entra la selección.

La selección opera como un filtro, reteniendo aquellos realizadores que producen un resultado adaptativo (Brandon 1990). El filtro no toma en cuenta las propiedades físicas comunes de los realizadores, sino su aptitud para producir ciertos resultados (Sober 1984): cualesquiera sean las propiedades físicas de un realizador, si efectivamente produce el resultado adaptativo, permanece en la población. La característica fundamental de los procesos selectivos —sostiene Sober (1984)— es, así, su sensibilidad al *resultado*: la selección toma como input diversos realizadores, y va eliminando todos aquellos que no producen el efecto adaptativo. Sober señala que el proceso de filtrado selectivo siempre es *relativo* a una población dada, y solo se retienen aquellos realizadores que superan a sus rivales en la producción de dichos efectos adaptativos. El modelo selectivo permite, de esta manera, que realizadores que producen efectos idénticos a través de realizadores físicamente diferentes logren convivir en una población determinada. Esa convivencia constituye el fenómeno múltiplemente realizado. La apelación a la selección evita las coincidencias masivas.

Volvamos al ejemplo de las feromonas. Dichas feromonas producen efectos homogéneos a nivel del comportamiento de ciertos organismos, aun cuando carecen de denominadores comunes a nivel de los realizadores. La selección retiene aquellas sustancias que, por cualquier razón, producen resultados adaptativos en un contexto determinado. Dado que dichas sustancias químicamente no uniformes resultan adaptativas, son selectivamente retenidas. La realización múltiple es una consecuencia del proceso selectivo (Papineau 1992). El mecanismo selectivo permite acumular variedad en los realizadores; y esto no solo excluye las coincidencias masivas, sino que permite dar cuenta de manera natural de la manifiesta heterogeneidad de los realizadores.

En suma, los críticos de la realización múltiple que hemos estudiado en esta sección identifican un problema y proponen una solución. El problema es la falta de un mecanismo que dé cuenta de lo que de otra manera

sería una coincidencia cósmica. La solución es la propuesta de un mecanismo selectivo capaz de evitar dicha objeción. Coincidimos plenamente con los críticos del modelo de la realización múltiple en la identificación del problema. Pero disentimos con la solución propuesta. En la sección siguiente mostraremos que la selección no solo no produce los efectos esperados, sino precisamente los contrarios.

4. Crítica del argumento selectivo

El argumento selectivo pretende rescatar el modelo de la realización múltiple identificando el mecanismo subyacente. En un contexto donde existen procesos selectivos, la realización múltiple resulta natural, ya que aquellos permiten dar cuenta de la convergencia en los efectos sin apoyarse en denominadores comunes a nivel de los realizadores. En contextos donde la selección está ausente, en cambio, no tendríamos que encontrarnos con fenómenos múltiplemente realizados. Reconstruyendo la propuesta de los abogados del argumento selectivo, podríamos decir que la probabilidad condicional de encontrar fenómenos múltiplemente realizados es mayor cuando estamos en contextos selectivos que cuando no estamos en contextos selectivos, esto es:

274 |

$$P(\text{RM}/\text{S}) > P(\text{RM}/\text{-S})$$

De esto se siguen diversas consecuencias interesantes. Así, en el ámbito de disciplinas como la biología, la psicología y quizás también las ciencias sociales (en la medida que estas últimas admitan procesos selectivos), los fenómenos múltiplemente realizados deben abundar, mientras que en el perímetro de disciplinas como la química o la física, donde no existen procesos selectivos en juego, no deberíamos encontrarnos con fenómenos múltiplemente realizados. El modelo selectivo realiza de esta manera predicciones concretas sobre dónde debemos esperar encontrarnos con realización múltiple (Papineau 1992, 1993).

Compárese este resultado con lo que predice el modelo de la brutalidad primitiva de Fodor. Si la tesis de Fodor fuese correcta, no habría razón alguna para encontrar una distribución de fenómenos múltiplemente realizados como la mencionada; por el contrario, dichos fenómenos tendrían que estar distribuidos en la naturaleza sin importar si se dan en contextos selectivos o no. La tesis de la brutalidad primitiva de Fodor no explica por qué en ciertos contextos –en biología, por ejemplo– abundan los casos de realización múltiple, pero no así en física o en química.

Como veremos, aunque este es, indudablemente, un resultado interesante, el modelo selectivo adolece de deficiencias de fondo que mitigan estas promesas. En efecto, la selección es incapaz de rescatar la realización múltiple por razones que tienen que ver con la naturaleza misma del proceso de filtrado selectivo. Expondremos a continuación dos razones que, a nuestro juicio, tornan la selección o bien irrelevante para rescatar la realización múltiple del problema de la coincidencia cósmica (primera objeción), o bien literalmente un enemigo de la realización múltiple, en el sentido de que empujan en dirección contraria a la sugerida por sus defensores (segunda objeción).

4.1. Primera objeción

Los defensores del modelo selectivo sugieren un mecanismo que retiene o elimina realizadores en función de su eficacia en la producción de efectos adaptativos. Todos aquellos realizadores que satisfacen esa condición permanecen en la población; el resto, son eliminados. Pero aquí surge una dificultad. La selección es posterior a la realización múltiple, y no una *causa* de ella. La selección opera sobre diversos realizadores que ya tienen una propensión o disposición a producir un efecto convergente. Esto significa que la selección no participa en la generación de los efectos múltiplemente realizados (Knowles 1999). De hecho, el proceso selectivo toma diversos realizadores y los retiene, pero la realización múltiple es un dato previo al filtrado selectivo (Brunnander, 2013). La realización múltiple está ligada al proceso generador de variación, no al mecanismo de selección en sí mismo. Es precisamente porque hay variación a nivel de los realizadores que la selección puede operar *ex post* (Khalidi 2013). Si hubiese homogeneidad –esto es, si no hubiese realización múltiple a nivel de los inputs–, no habría nada que retener. Es precisamente porque existen realizadores con distintas capacidades para promover el mismo efecto que la selección puede operar sobre ellos, resguardando aquellos que son eficientes en la producción del resultado adaptativo.

La primera objeción entonces cuestiona el rol de la selección como mecanismo *generador* de realización múltiple. Si el modelo selectivo buscaba explicar la realización múltiple, el fracaso es evidente: la selección opera después de que la realización múltiple tuvo lugar, y en ningún caso es su causa. La selección no constituye un mecanismo *creador* de variación. A esta altura la alternativa es clara. O bien hay variación a nivel de los realizadores o bien no la hay. Si no hay variación, tampoco habrá variación una vez pasado el filtro selectivo. Y si la hay, pues, la selección no tiene nada que ver con ella, ya que la selección toma la variación como un elemento exógeno.

El error del modelo selectivo parte de una incomprensión del mecanismo selectivo en general. Muchas veces se ha entendido la selección como un proceso *creativo*, por el que se generaban nuevas formas de adaptación. Dicha interpretación es controvertida en el ámbito de la filosofía de la ciencia (Walsh 2007). La selección es un procedimiento de filtrado que opera a nivel poblacional y se limita meramente a excluir variantes (Sober 1984; Walsh, Lewens y Ariew 2002). El gambito de los defensores del modelo selectivo consiste en *endogenizar la variación*, haciéndola depender del mecanismo de filtrado. Sin embargo, esto es un error. Los realizadores son exógenos a la selección. Si esta primera objeción es correcta, entonces la estrategia de rescate de la realización múltiple fracasa.

4.2. Segunda objeción

Los defensores del modelo selectivo pueden reformular su propuesta con el fin de evadir la primera objeción. Papineau sostiene por ejemplo que lo que se intenta esclarecer no es propiamente la existencia de fenómenos múltiplemente realizados, sino su persistencia (Papineau 2009). La reformulación propuesta por Papineau es de naturaleza defensiva, ya que busca resguardar algunas de las consecuencias más importantes del modelo selectivo, a saber, que la selección puede dar cuenta exitosamente de por qué la realización múltiple abunda en contextos selectivos como los de la biología, la psicología o las ciencias sociales, pero está ausente en contextos no selectivos, como los de la física y la química.

276 |

La segunda objeción va aún más lejos que la primera. La selección no solo no es responsable de la variación, sino que tampoco contribuye a conservar la heterogeneidad en la población de los realizadores. La selección es un proceso esencialmente reductor de variación: todos aquellos realizadores que no son capaces de producir el resultado adaptativo son eliminados (Sober 1984). Mal podría la selección entonces garantizar la perpetuación de realización múltiple cuando su efecto es precisamente el contrario. Ambas objeciones identifican una misma fuente de confusión en el modelo selectivo: la creencia de que la selección tiene una capacidad creadora, cuando en realidad no hace más que eliminar variación. En el primer caso, se atribuía a la selección la capacidad de crear variación. En el segundo caso, se le atribuía la capacidad de mantener una variación ya existente, que se desvanecería si no hubiese selección.

Tomando ambas objeciones conjuntamente, puede decirse que el argumento selectivo fracasa en su tesis central esto es, en la idea de que $P(\text{RM}/S) > P(\text{RM}/\neg S)$. Y fracasa por dos razones separadas. La primera

razón es que la presencia de selección es simplemente independiente de la existencia de realización múltiple (primera objeción). La segunda razón es que la selección tiene un efecto reductor de la variación una vez que ella emerge en una población determinada, impidiendo, más que favoreciendo, su persistencia en dicha población (segunda objeción). Cualquiera sea el caso, entonces, la selección no juega el papel que sus abogados le atribuyen, y en ningún modo es capaz de mitigar los efectos de la objeción de la coincidencia cósmica.

5. El problema de la distribución

La conclusión de nuestro razonamiento es que el modelo selectivo no puede rescatar a la realización múltiple de la objeción de la coincidencia cósmica. Se trata pues de un argumento escéptico. Alguien podría objetar, sin embargo, que hay cierta precipitación en el abandono del modelo selectivo. Quizás el modelo selectivo no puede resolver el problema de la coincidencia cósmica, pero al menos es capaz de echar luz sobre el problema de la distribución de la realización múltiple. En efecto, un hecho incontrovertible es que la realización múltiple es más común en biología, psicología y ciencias sociales que en física o química. Y mientras el modelo de la brutalidad propuesto por Fodor es incapaz de dar cuenta de esta distribución, el modelo selectivo cuenta con los recursos necesarios para hacerlo. Por ello su abandono anticipado tendría un costo explicativo elevado.

I 277

Hay dos puntos que quisiera destacar con respecto a este tema. El primero es que, de hecho, si las objeciones presentadas en la sección anterior son correctas, no hay manera de utilizar el modelo selectivo ni para explicar la realización múltiple, ni tampoco para dar cuenta de su distribución. Para explicar la distribución de la realización múltiple tendríamos que suponer que la selección es endógenamente responsable de la misma. Sin embargo, dijimos que esto no es correcto: la selección solo elimina variación. Nótese sin embargo que abandonar el modelo selectivo no implica privarnos de un recurso para explicar la distribución de la realización múltiple. De hecho, el punto de las objeciones presentadas en la sección anterior es mostrar que nunca tuvimos dicho recurso porque la generación de variación es independiente de la selección; con lo cual, abandonando el modelo selectivo no perdemos nada que hayamos tenido antes.

El segundo punto consiste en *refinar* el modelo selectivo para hacerlo menos inhóspito a la realización múltiple. El objetivo no es explicar la distribución de la realización múltiple –dijimos que eso no es posible dado el carácter exógeno de la variación– sino mitigar el efecto uniformizador de

la selección. Esto significa revisar el alcance de la segunda objeción, dejando intacta la validez de la primera. En síntesis, me permito mencionar dos resultados publicados hace poco que muestran que la selección no necesariamente tiene un efecto reductor de la variación (Küchle y Ríos 2020).

En primer lugar, la selección no tiene un efecto reductor cuando (a) la medida de la adaptación es continua, y (b) los realizadores existentes en la población son igualmente adaptativos de acuerdo con esa medida (Küchle y Ríos 2020). En ese caso, la selección no puede distinguir entre ellos, y el fenómeno permanece múltiplemente realizado después del filtrado selectivo. Esta consideración atenúa de manera significativa el alcance de la segunda objeción, mostrando que en circunstancias particulares –realizadores igualmente adaptativos medidos de manera continua– la realización múltiple no funciona como reductor de variación. Nótese sin embargo que esta puntualización no significa atribuirle a la selección la capacidad de explicar la distribución de la realización múltiple; solo habilita la coexistencia de realización múltiple en contextos selectivos.

En segundo lugar, la selección tampoco tendrá un efecto reductor de la variación si los realizadores se encuentran en nichos diferentes y no compiten entre sí (Küchle y Ríos 2020). Esto ocurre paradigmáticamente –aunque no en forma exclusiva– cuando nos encontramos en situaciones en las cuales la realización múltiple engloba miembros de diferentes especies. El famoso caso de Putnam sobre el dolor en diversas especies es un buen ejemplo (Putnam 1967): los realizadores neurobiológicos del dolor en moluscos, mamíferos y reptiles carecen de propiedades en común, pero entrañan efectos uniformes. Cuando los miembros de dichas especies son expuestos a estímulos dolorosos, intentan escapar a la fuente de dolor. La implementación del fenómeno es distinta en cada especie, aun cuando a nivel del comportamiento haya uniformidad. Esos realizadores han sido seleccionados *en cada especie separadamente* por su valor adaptativo, pero no compiten entre sí precisamente porque pertenecen a nichos diferentes –esto es, los realizadores neurobiológicos en moluscos no compiten con los realizadores neurobiológicos en reptiles (Küchle y Ríos 2020)–. A nivel de cada especie probablemente los realizadores sean los mismos y no haya realización múltiple. Pero si tomamos las distintas especies, los realizadores de cada una de ellas pueden ser diferentes con respecto a los realizadores de las otras, aun cuando la selección esté operando. Esto significa que hay procesos selectivos en juego, pero dado que ellos ocurren en nichos diferentes, el efecto uniformizador no se produce, y habría pues lugar para la realización múltiple.

Determinar si la estrategia del refinamiento del modelo selectivo es capaz de esclarecer el problema de la distribución de la realización múltiple

multiple es una cuestión harto compleja. Nuestra impresión es que no puede hacerlo. Pero sí puede hacer los contextos selectivos más hospitalarios para la realización múltiple. La problemática de la distribución de la realización múltiple es uno de los puntos de controversia más interesantes. Aquí nos limitamos a reportar dos resultados recientemente publicados en otro trabajo que intentan identificar condiciones bajo las cuales se podría observar realización múltiple en contextos selectivos (Küchle y Ríos 2020). Aun así, el refinamiento del modelo no es suficiente para explicar por qué la realización múltiple es más común en contextos selectivos que en contextos no selectivos.

6. Conclusión

Hemos llegado al final de nuestro recorrido y es el momento de hilar algunas conclusiones. El resultado de este análisis es moderadamente escéptico. Hemos sostenido que el modelo selectivo identifica correctamente un buen problema: a saber, que la realización múltiple requiere una justificación ya que, a falta de un mecanismo subyacente, no se entiende cómo realizadores no uniformes pueden producir resultados idénticos. Pero sin embargo la solución a dicho problema no pasa por la selección. Y ello por dos razones. En primer lugar, porque la selección es posterior a la realización múltiple y nada tiene que ver con su generación. Y, en segundo lugar, por cuanto la selección es esencialmente un mecanismo reductor de la variación que tiende hacia la uniformidad. Hemos asimismo reportado muy brevemente dos condiciones particulares que matizan esta última objeción. El resultado global de nuestro análisis es conflictivo. Concede la existencia de un problema serio para el modelo de la realización múltiple y rechaza al mismo tiempo la solución propuesta por los abogados del modelo selectivo. La objeción de la coincidencia cósmica es rehabilitada y el modelo de la realización múltiple queda envuelto en un interrogante.

I 279

BIBLIOGRAFÍA

- Bickle, J.** (2010), "Has the Last Decade of Challenges to the Multiple Realization Argument Given Aid and Comfort to Psychoneural Reductionists?", *Synthese*, 177: 247-260.
- Block, N. y Fodor, J.** (1972), "What Psychological States Are Not", *Philosophical Review*, 81: 159-181.
- Brandon, R.** (1990), *Adaptation and Environment* (Princeton: Princeton University Press).

- Brunnander, B.** (2013), “Natural Selection and Multiple Realisation: A Closer Look”, *International Journal of Philosophy of Science*, 27(1): 73–83.
- Feigl, H.** (1967), *The “Mental” and the “Physical”: The Essay and a Postscript* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
- Fodor, J.** (1974), “Special Sciences, or the Disunity of Science as a Working Hypothesis”, *Synthese*, 28: 77–115.
- Fodor, J.** (1975), *The Language of Thought* (New York: Thomas Crowell).
- Fodor, J.** (1997), “Special Sciences: Still Autonomous After All These Years”, en Fodor, J. *In Critical Condition* (Cambridge, MA: MIT Press).
- Gillett, C.** (2002), “The Dimensions of Realization: A Critique of the Standard View”, *Analysis*, 62: 316–323.
- Gillett, C.** (2003), “The Metaphysics of Realization, Multiple Realizability and the Special Sciences”, *The Journal of Philosophy*, 100: 591–603.
- Hoyningen-Huene, P.** (1997), “Comments on Kim’s Supervenience, Emergence and Realization in Philosophy of Mind”, en M. Carrier y P. Machamer (eds.), *Minds-capes: Philosophy, Science and the Mind* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 294–302).
- Horgan, T.** (1993), “From Supervenience to Superdupervenience: Meeting the Demands of a Material World”, *Mind*, 102(408): 555–586.
- Humphreys, P.** (2016), *Emergence: A Philosophical Account* (Oxford: Oxford University Press).
- Jacobson, M.** (1972), *Insect Sex Pheromones* (Elsevier Science & Technology Books).
- Khalidi, M.** (2013), *Natural Categories and Human Kinds: Classification in the Natural and Social Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Kim, J.** (1992), “Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 52: 1–26.
- Kincaid, H.** (1997), *Individualism and the Unity of Science: Essays on Reduction, Explanation, and the Special Sciences* (New York: Rowman & Littlefield).
- Knowles, J.** (1999), “Teleology, Physicalism and the Miraculous Coincidence Problem”, *The Philosophical Quarterly*, 49(194): 164–181.
- Küchle, G. y Ríos, D.** (2020), “Multiple Realization and Evolutionary Dynamics: A Fitness-Based Account”, *Australasian Journal of Philosophy*. DOI: 10.1080/00048402.2020.1839920.
- MacDonald, G.** (1992), “Reduction and Evolutionary Biology”, en D. Charles y K. Lennon (eds.), *Reduction, Explanation and Realism* (Oxford: Oxford University Press).
- Nagel, E.** (1961), *The Structure of Science: Problems in the Logic of Explanation* (New York: Harcourt, Brace & World).
- Papineau, D.** (1992), “Irreducibility and Teleology”, en D. Charles, y K. Lennon (eds.), *Reduction, Explanation and Realism* (Oxford: Clarendon Press).
- Papineau, D.** (1993), *Philosophical Naturalism* (Oxford: Oxford University Press).

- Papineau, D.** (2009), "Physicalism and the Human Sciences", en C. Mantzavinos (ed.), *Philosophy of the Social Sciences: Philosophical Theory and Scientific Practice* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Papineau, D.** (2010), "Can Any Sciences Be Special?", en C. MacDonald y G. MacDonald (eds.), *Emergence in Mind* (Oxford: Oxford University Press).
- Place, U. T.** (1956), "Is Consciousness a Brain Process?", *British Journal of Psychology*, 47: 44-50.
- Polger, T.** (2004), *Natural Minds* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Polger, T. y Shapiro, L.** (2016), *The Multiple Realization Book* (Oxford: Oxford University Press).
- Putnam, H.** (1975), *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, volumen II (Cambridge: Cambridge University Press).
- Pylyshyn, Z.** (1984), *Computation and Cognition* (Cambridge, MA: The MIT Press).
- Richardson, R.** (2008), "Autonomy and Multiple Realizability", *Philosophy of Science*, 75 (Supplement): 526-536.
- Richardson, R.** (2009), Multiple Realization and Methodological Pluralism, *Synthese*, 167(3): 473-492.
- Shapiro, L.** (2003), *The Mind Incarnate* (Cambridge, MA: The MIT Press).
- Smart, J.** (1959), "Sensations and Brain Processes", *Philosophical Review*, 68: 141-156.
- Sober, E.** (1984), *The Nature of Selection: Evolutionary Theory in Philosophical Focus* (Chicago: University of Chicago Press).
- Sober, E.** (1999), "The Multiple Realizability Argument Against Reductionism", *Philosophy of Science*, 66(4): 542-564.
- Van Riel, R.** (2014), *The Concept of Reduction* (Dordrecht: Springer).
- Walsh, D.** (2007), "The Pomp of Superfluous Causes: The Interpretation of Evolutionary Theory", *Philosophy of Science*, 74(3): 281-303.
- Walsh, D., Lewens, T. y Ariew, A.** (2002), "The Trials of Life: Natural Selection and Random Drift", *Philosophy of Science*, 69(3): 429-446.
- Weber, M.** (2005), "Reductionism and the Nature of Explanation", en M. Weber, *Philosophy of Experimental Biology* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Wyatt, T.** (2014), *Pheromones and Animal Behavior: Chemical Signals and Signatures* (Cambridge: Cambridge University Press).

I 281

Recibido: 19-03-2020; aceptado: 16-03-2021

En torno a los gestos corporales y la mano en dos elaboraciones de Heidegger (1927-1959)

LUIS FERNANDO BUTIERREZ
Universidad Nacional de La Plata

DOI: 10.36446/rif2021232

I 283

Resumen: En este artículo indagaremos en la perspectiva heideggeriana de la corporalidad a partir de sus consideraciones de los gestos y las figuras hápticas, tanto en elaboraciones en torno a *Sein und Zeit* como en sus especificaciones de los *Zollikoner Seminare*. En este marco distinguiremos el carácter secundario de sus consideraciones del cuerpo físico y algunas de sus implicancias. Para ello analizaremos sus elaboraciones en torno a la praxis y las relaciones con el mundo circundante para circunscribir su tratamiento de los índices corporales o las figuras manuales en su trabajo de 1927. Luego articularemos sus consideraciones sobre los gestos corporales en sus seminarios de 1960, de tal modo que permita dar cuenta de alcances y límites de estas elaboraciones.

Palabras clave: praxis, mundo, fenómenos hápticos, corporalidad, ontología.

Around Body Gestures and the Hand in Two Heidegger Elaborations (1927-1959)

Abstract: In this article, we will investigate the Heideggerian perspective of corporeality based on his considerations of gestures and haptic figures, both in elaborations around *Sein und Zeit* and in his specifications of the *Zollikoner Seminare*. In this framework we will distinguish the secondary character of his considerations of the physical body and some of its implications. To do this, we will analyze his elaborations on praxis and relations with the surrounding world to circumscribe his treatment of body indices or manual figures in his 1927 work. Then we will articulate his considerations on body gestures in his 1960 seminars, in such a way that it allows to account for the scope and limits of these elaborations.

Key-words: praxis, world, haptic phenomena, corporality, ontology.

1. Introducción

284 |

“Era de esas mujeres que pueden hablar, erguidas, sin moverse: a mí me hacía falta un sillón, tener un objeto en las manos, un cigarrillo, balancear una pierna, verla balancearse (...) Me noto tan cerca de lo que la gente llama remordimiento de conciencia que me veo obligada a recurrir a gestos: encender un cigarrillo, poner un disco o telefonar a un amigo.”

(Sagan, *Buenos días, tristeza*)

En general, las consideraciones de la corporalidad en la obra de Heidegger se inscriben en el marco de dos grandes líneas de investigación en la tradición filosófica occidental: aquellas que abordan continuidades y rupturas con la tradición fenomenológica de Husserl y aquellas que despliegan la recepción francesa de la fenomenología, a partir de las consideraciones del cuerpo vivo en relación a la noción de carne (*Chair*) en sus diversas derivas.

En especial, los análisis sobre estas cuestiones en las elaboraciones de Heidegger abarcan un amplio campo de estudios especializados en los últimos 50 años. En tal contexto, la cuestión específica del tratamiento del cuerpo en *Sein und Zeit* (*SuZ*) y las dilucidaciones respectivas en los *Zolli-*

konner *Seminare* (ZS), cuentan con importantes análisis e interpretaciones.¹ Incluso las críticas de las nimias distinciones en *SuZ* ha permitido desarrollar una comprensión de la experiencia irreductiblemente encarnada, tal y como ha sido articulado por la recepción en el pensamiento francés desde mitad del siglo pasado.² La tematización de estas cuestiones en el *opus magnum* de Heidegger se halla articulada con las especificaciones en torno a las actividades prácticas y manuales de las relaciones intramundanas, las cuales incluyen cierta consideración implícita de disposiciones corporales (Franck 1986: 30s.; *cf.* Derrida 2011: 289s.). Ello recibe luego un tratamiento específico en sus seminarios de la década de 1960.³

Por su parte, los estudios sobre las cuestiones referidas a la corporalidad en dichos seminarios cuentan con recientes materiales: en los últimos años, Peter Trawny ha editado la publicación del volumen 89 de la *Gesamtausgabe* de la obra de Heidegger, con el agregado de bocetos o planes de trabajos no publicados en la edición de M. Boss (GA 89). Ello ha permitido distinguir y cotejar un conjunto de obras con las que nuestro autor articuló un diálogo respecto de las cuestiones relativas a la corporalidad.

Asimismo, los estudios y análisis sobre la tematización de los fenómenos hápticos y las actividades manuales han sido brevemente considerados por Derrida y J. L. Nancy, en el marco de una tentativa deconstructiva de las consideraciones metafísicas relativas al cuerpo.⁴ En esta línea podemos encontrar estudios e interpretaciones recientes sobre cuestiones hápticas en algunos tramos de la obra de Heidegger, en diálogo con la tradición fenomenológica, con un énfasis puesto en sus consideraciones en torno al cuerpo vivo (*Leib*) y en el marco de su clarificación del programa ontológico que orienta las especificaciones metódicas respecto a la corporalidad y a las relaciones técnico-prácticas en el mundo.⁵

I 285

¹ Entre los tratamientos de la corporalidad previos a *SuZ* y a los seminarios de la década de 1960, se destacan: Heidegger *GbaP*: 199; 247; Heidegger *PS*: 361ss.; Heidegger *NI*: 115-119(97-101).

² La crítica de pensadores franceses respecto de la omisión de una tematización apropiada del cuerpo en *SuZ* tiene entre sus primeros exponentes a Sartre 1943, De Waelhens 1949, 1950 y Merleau-Ponty en su *Phénoménologie de la Perception* (PP). Al respecto, véase Sartre 1943: 423 y De Waelhens 1949: V-XV.

³ Del conjunto de investigaciones recientes en torno a estas discusiones y antecedentes, consideramos aquí los trabajos de: Caron 2008; Aho 2009; Ciocan 2015; Johnson 2016; Peters 2019, entre otros.

⁴ Véase Derrida 1985: 495-534; Derrida, 2011: 199-264; Nancy 2010.

⁵ Al respecto, aquí dialogamos con los trabajos de: San Martín 2010; Fernández Beites 2011; Buló Vargas 2012; Llorente 2016; Rodríguez Suárez 2019; Agamben 2019: 49-79 y Johnson 2020.

El siguiente trabajo retoma estas vías de investigación para continuar con el despliegue de los abordajes y perspectivas que pueden analizarse desde aquellas dilucidaciones en torno a la corporalidad en dos tramos de la obra de Heidegger. Nuestra propuesta consiste en una lectura y discusión sobre el tratamiento de fenómenos hápticos que despliega en el marco de sus consideraciones de la corporalidad, atendiendo especialmente a su comprensión en torno al cuerpo cósmico o físico (*Körper*), esto es, en vistas de sus alcances y limitaciones para tales tratamientos. En este contexto, partiremos de una interpretación no disyuntiva de las respectivas consideraciones prácticas respecto del cuerpo físico y el cuerpo vivo, en vistas de argumentar en torno a la siguiente hipótesis: tanto en las elaboraciones de 1927 como en los seminarios de la década de 1960 es posible distinguir un tratamiento secundario del cuerpo físico que lo mantiene ligado a la tradición respectiva, en especial, al no problematizar de un modo suficiente aquellos supuestos desde los cuales ha sido comprendido.

Para dar cuenta de ello, en primer lugar, analizaremos un conjunto de dilucidaciones en *SuZ* respecto de la praxis y las relaciones del *Dasein* con el mundo circundante, con el objeto de circunscribir los índices corporales o las figuras manuales que nos permiten reconocer una consideración implícita de una corporalidad en ciertos tramos de la analítica de la década de 1920. Desde allí buscaremos especificar cuál es el estatuto de las figuras manuales o los análisis relativos al campo háptico que presenta en los seminarios de mediados de siglo, para cotejar en qué medida es posible plantear continuidades respecto de sus elaboraciones anteriores. Con este recorrido, en particular, buscaremos articular su comprensión de la corporalidad y su vinculación con la consideración tradicional del cuerpo físico o cósmico. En general, por esta vía nos proponemos contribuir a la clarificación y desarrollo de los estudios en torno a la corporalidad en estos tramos de la obra de Heidegger.

2. Relaciones manuales con el mundo en elaboraciones hacia 1927

En trabajos de comienzos de los años 20 Heidegger desarrolla sus lecturas de la distinción aristotélica entre *praxis*, *phronesis* y *poiésis*. Tales lecturas confluyen en una rejerarquización respectiva para subrayar una dinámica o relación más originaria: el trato del *Dasein* con los entes es derivado de una comprensión ya-abierta en la captación inmediata y unitaria del mundo.

En los siguientes apartados analizaremos algunas correlaciones entre esta reelaboración de la praxis en vistas de las implicancias corporales que

supone en el manejo manual de herramientas y útiles. Con ello buscaremos dar cuenta de algunas referencias implícitas a la corporalidad y la mano en este *opus magnum* de Heidegger. Para ello, primeramente especificaremos su comprensión de la praxis en el marco de su concepto de *Dasein* desde la estructura de ser-en-el-mundo, tal como la elabora desde sus lecturas de textos aristotélicos de mediados de la década de 1920. Luego, distinguiremos sus índices o referencias relativas a la corporalidad en *SuZ* desde los cuales puede articularse su consideración del carácter originario del ser a la mano (*Zuhandenheit*) en las relaciones con los entes en el mundo. Finalmente, buscaremos cotejar en qué medida las figuras hápticas que allí analiza pueden entenderse como referencias indirectas a la corporalidad en vistas de una transición respecto de la comprensión y análisis tradicional, tal y como luego desarrolla con mayor detenimiento en sus seminarios de la década de 1960.

En efecto, si abordamos los primeros trabajos de Heidegger en los años 20 podemos reconocer su interés creciente por la orientación de la práctica filosófica hacia la vida y la facticidad. Ello puede distinguirse ya desde el conjunto de lecciones impartidas en Friburgo: Heidegger se manifiesta proclive a la búsqueda de una filosofía auténtica que denomina ciencia originaria de la vida (*Urwissenschaft*) (Heidegger *BP*: 15(19)). En esta perspectiva, entiende que el vivenciar se manifiesta rodeado y entramado en significaciones, cuyo entramado en relación con el mundo requiere una dilucidación apropiada. Para ello, ya en su trabajo *Natorp Bericht* (1922), subraya la importancia de un abordaje de los conceptos tradicionales para deshacer el estado de interpretación heredado, sus encubrimientos y desvíos respecto de las experiencias originarias.

I 287

Precisamente aquellas tramas significativas de la vida se revelan con sus interpretaciones destructivas de la noción de praxis en la tradición aristotélica, a partir de la distinción entre *téchnê* y *phronesis* en la *Ética*.⁶ Al respecto, diversos analistas de la obra heideggeriana consideran sus respectivas elaboraciones de 1921-22 y sus seminarios de 1924-25 como fundacionales para la comprensión contemporánea de la praxis humana (Volpi 2012: 32ss.; Thanassas 2012: 43s.).

En este marco, nuestro autor parte de las formas de conocimiento distinguidas por Aristóteles⁷ para contraponerse respecto de su consideración

—

⁶ En especial, desde sus lecturas de los libros VI de *Ética* a Nicómaco (*EN*) (1140 a25-1145 a 10) y IX de *Metafísica* (*M*) de Aristóteles desarrollados en: Heidegger *PhIA*; *GbaP*; *PS*, entre otros.

⁷ Nos referimos a las correlaciones de: *episteme/sophia* para la *theoría*; *téchnê* para la *poiésis* y *phronesis* para la *praxis*.

eminente y necesaria de la *theoría* por su vinculación con la contemplación de lo divino y lo eterno, lo cual ha sido distinguido respecto del carácter contingente de las acciones y disposiciones humanas (Heidegger *PhLA*: 388-390(74-76)).⁸

Específicamente, en sus elaboraciones de 1924-25 Heidegger desarrolla su interpretación de aquellas disposiciones de acción particulares, a partir de su indagación en torno a la unidad ontológica-estructural del *Dasein*. Ello implica un cambio de acento fundamental: la vida humana se caracteriza por un dinamismo, contingencia y finitud que implica un modo propio de acceso. Por ello subraya que tales elaboraciones tradicionales no han sido desarrolladas desde el ámbito fenomenal propio de la existencia humana, lo cual implica un tratamiento inadecuado del mundo humano de la praxis. Por esta vía busca apartarse del modelo tradicional contemplativo-teorético que entiende la praxis desde la relación objetual con los entes en el mundo, a partir de un enfoque que revela el carácter de uso y disponibilidad como los modos primarios en que se nos dan los entes (Heidegger *GbaP*: 25s).

En efecto, Heidegger interpreta las disposiciones particulares aristotélicas en el marco de su indagación en torno a la unidad ontológica-estructural del *Dasein*. Frente a las cinco determinaciones del alma que Aristóteles distingue para el acceso o la apertura a la verdad,⁹ nuestro autor delimita dos formas: el ámbito práctico (*logistikón*) (relacionado con la *téchnê* y a la *phronesis*) y el teórico (*epistemonikón*) (relacionado con la *episteme* y la *sophía*) (Heidegger *PS*: 28-31). Con ello se propone reelaborar aquella jerarquización tradicional y poner de manifiesto ámbitos originarios y derivados.

En esta línea, en el contexto de las formas de conocimiento distinguidas por Aristóteles (*episteme/sophía* para la *theoría*; *téchnê* para la *poiésis* y *phronesis* para la *praxis*), Heidegger se contrapone a la consideración eminente de la *theoría* vinculada a la contemplación de lo divino y lo eterno, cuyo carácter necesario ha permitido distinguirla de los asuntos humanos. En tal sentido interpreta que Aristóteles aborda tales cuestiones y sus consideraciones de la *phronesis* desde la perspectiva de la movilidad (*kínesis*), como un enfoque que busca dar cuenta de la contingencia de las acciones y disposiciones del hombre (Heidegger *PS*: 48-56). No obstante, nuestro autor subraya que estas distinciones implican un abordaje inadecuado del mundo humano de la praxis, en especial, por no haberse constituido desde el ámbito fenomenal propio de la existencia humana, lo cual se halla ligado a los compromisos implícitos con la tradición metafísica y su comprensión del ser respectiva.

⁸ Cfr. Aristoteles *M*, I, 980b-983a25 y Aristóteles *EN*, X, 8, 1178a10-b23.

⁹ Estas son: *epistême*, *sophía*, *téchnê*, *phrónesis* y *nous*; Aristóteles *EN*, VI, 3, 1139 b.

Frente a ello, Heidegger destaca el carácter derivado de la *theoría* y la distingue como una modalidad de praxis secundaria respecto de la experiencia originaria del trato práctico con los entes en el mundo circundante. Ello implica un cambio de acento fundamental: a diferencia del ámbito de lo eterno, la vida humana se caracteriza por un dinamismo, contingencia y finitud que implica un modo propio y primario de acceso (Butierrez 2020: 83ss.).

Más en detalle: la praxis, en su carácter originario, articula las formas de acción determinadas, perdiendo con ello la determinación estática atribuida por la tradición contemplativa (Gethmann 2007: 171-184): las relaciones cotidianas con los entes remiten, en definitiva, a las posibilidades de acción, entendidas como modalidades de despliegue del ser-posible del *Dasein*. Desde este enfoque e interpretación, el mundo deja ya de comprenderse como conjunto objetivo de entes, para abrirse como un ámbito donde se despliegan las posibilidades prácticas del obrar, cuyas remisiones remiten en última instancia al poder-ser o proyecto del *Dasein*, es decir, vida y mundo se comprenden aquí irreductiblemente unidas, sin suponer una exterioridad respecto de la experiencia. Esta rejerarquización ontológica de Heidegger implica también el desplazamiento del significado del ser desde la orientación aristotélica a la producción, a la consideración del uso en el contexto instrumental del *Dasein* como ser-en-el-mundo (Heidegger *PhIA*: 373(57)).

A partir de estos desplazamientos e interpretaciones, Volpi inscribe lo que entiende como la ontologización heideggeriana de la praxis, considerada como modo esencial del ser del *Dasein* en la inmediatez de la vida fáctica (Volpi 1994: 332s.; Volpi, 2007: 37s.). Precisamente desde esta reelaboración nuestro autor analiza las posibilidades prácticas del obrar, la cual incluye una consideración implícita y no tematizada del cuerpo, tal y como es desarrollada en *SuZ*.

I 289

3. El cuerpo supuesto en la *Zuhandenheit*

A partir de las breves menciones de la corporalidad en el tercer capítulo de la primera sección de *SuZ* podemos reconocer dos líneas interpretativas fundamentales en los estudios posteriores. Aquellas que identifican una clara ausencia de tematización, articulada como una negación o descuido, y aquellas que ven allí una indicación programática en torno al método adecuado para abordar la corporalidad, como indicio de un camino del pensar en vistas de una transición de la metafísica del sujeto (Johnson 2016: 132; *cf.* Escudero 2011: 182s.). En este último caso suele analizarse la insistencia general de Heidegger en distinguir los modos adecuados de tematización e indagación de los entes estudiados, lo cual requiere

de un rodeo metódico que en el caso de la corporalidad excede los límites programáticos de *SuZ*.

En tal contexto nuestro autor articula una breve tematización del cuerpo, especialmente a partir de la diferencia entre la consideración de lo cósmico, en su manifestación material, y la apertura proyectiva del existir que le es donado del ser de los entes en el mundo y su comprensión respectiva. Desde allí, por un lado, destaca que las magnitudes perceptibles o físicas del cuerpo no son apropiadas para la tematización del existir, ni para poner de manifiesto el modo o sentido en que el cuerpo está dado a ser en una época determinada y, por otro, especifica que el cuerpo vivido (*Leib*) es derivado del cuerpo cósmico (*Körper*), ambos en una relación determinada epocalmente con el ser.¹⁰ En el mismo sentido afirma que el útil a la mano solo lo “hay” sobre la base de la mera presencia. Pero ambas afirmaciones remiten a precisiones respecto de la dimensión óptica (Fernández Beites 2011: 243).

Aquí nos interesa destacar aquello que Xolocotzi (2020) inscribe en el carácter de ambigüedad de la corporalidad en la perspectiva heideggeriana:¹¹ el aspecto derivado del cuerpo físico no implica una exclusión o rechazo de su tratamiento sino su inscripción dentro de un orden de tematización apropiado, lo cual implica un pasaje de su aspecto material a su dimensión ontológica.¹²

290 | Asimismo, estas relaciones de originariedad no reducen la consideración del *Dasein* a lo meramente presente en su materialidad, sino que permiten dilucidar su remisión al ser que abre el Ahí (*Da*) del mundo, donde se articulan los entes y se manifiestan con distintas modalidades de ser, a saber: la mera presencia (*Vorhandenheit*) y ser a la mano/utilizabilidad. Con ello articula un giro respecto a la comprensión tradicional de los entes intramundanos. En línea con sus elaboraciones en torno a la praxis, destaca la primacía ontológica de esta última modalidad y el carácter ontológicamente derivado de la mera presencia de los entes en el mundo, lo cual implica no tematizarlos entitativamente o teoréticamente, sino en el contexto de uso práctico donde se revelan sus remisiones (Heidegger *SuZ*: 71(99)).¹³ En el contexto

¹⁰ En lo que sigue, traduciremos cuerpo cósmico o físico (*Körper*) y cuerpo vivido (*Leib*), desde lo cual Heidegger diferencia la corporalidad viva (*Leiblichkeit*) y cósmica (*Körperlichkeit*), destacando que la primera se fundamenta sobre la segunda, en lo referente a su carácter extenso; Heidegger *SuZ*: 56(82).

¹¹ Desde el cual sitúa la verdad del cuerpo en su movimiento de ocultamiento y desocultamiento (Xolocotzi 2020: 136).

¹² *Cfr.* con la interpretación bidimensional de este pasaje en Belgrano 2017: 179s.

¹³ Una lectura crítica sobre esta división binaria o reduccionista de los entes desde la que se funda dicha originariedad puede encontrarse en Fernández Beites 2011: 244ss.

de estas distinciones, la corporalidad y los actos intencionales implican una apertura de mundo comprendiendo las relaciones en las que se halla implicada a partir del trato o relación con los entes en el mundo circundante.¹⁴

En efecto, entre los parágrafos 14-19 de *SuZ*, nuestro autor analiza la mundaneidad del *Dasein* en el marco de la denominada dimensión práxica de la utilizabilidad.¹⁵ El punto de partida de la analítica es el horizonte del trato (*Umgang*) del *Dasein* con el mundo circundante. En ese contexto nuestro autor sostiene que los entes se nos abren en el uso inmediato (*Gebrauchs*), a partir de lo cual es posible poner de manifiesto la modalidad primaria de praxis articulada en la estructura ontológica del cuidado (*Sorge*), esto es, el trato práctico primario del *Dasein* con el mundo no reductible a una mera descripción teórica. Precisamente desde esta estructura originaria, Heidegger sostiene que el trato se manifiesta en la multiplicidad de la ocupación operativa cotidiana (*Besorgen*) o modalidad específica del ser en la cual el *Dasein* se abre y relaciona con los entes. Con estas especificaciones, nuestro autor subraya que las cuestiones fácticas de la existencia son determinaciones cuya raíz unitaria se encuentra en el carácter práctico y originario del cuidado: el *Dasein* es en el mundo ya siempre en el uso de cosas y el trato con los entes, desde una praxis cotidiana que se revela irreductible.

Junto a ello, nuestro autor destaca las relaciones con el saber hacer o cómo (*wie*), que se enmarcan en el esto-sirve-para, esto es, con la modalidad de un saber práctico articulado en la estructura de remisión (*Verweisung*) y de condición respectiva (*Bewandtnis*),¹⁶ en el marco de las modalidades del para-algo (en tanto remisión a un todo de útiles) al que se subordinan los diversos tratos y usos. Así, el saber inmediato se pone de manifiesto como conocimiento preteórico: la efectividad de la acción revela un saber del trato y comprensión originaria ya abierta en todo uso determinado.

Desde esta perspectiva de pragmaticidad (*Zeughaftigkeit*), el ente en tanto útil (*Zeug*) se revela como ya comprendido en una remisión de significatividad, esto es, es experimentado primariamente como significativo. Ello pone de manifiesto el sentido ya abierto en nuestras relaciones y actividades en el mundo. En especial, por medio de sus especificaciones de la modalidad práctica del dejar ser (*sein lassen*) (en sentido óntico y ontológico) inscribe la condición para que el ente comparezca en el trato y en relación a su puesta en libertad en tanto ente a la mano (en su condición respectiva dentro

I 291

¹⁴ La interpretación corporal del concepto ontológico de *Zuhandensein* tiene un antecedente fundamental en las elaboraciones en Franck 1986: 40-56; 91-103.

¹⁵ Aquí seguimos la denominación de Ihde 1979: 38s.

¹⁶ El primero remite al correlato del obrar; el segundo, al *Dasein*.

del mundo circundante) (Heidegger *SuZ*: 84ss.(111s.)). Un dejar-ser que ya supone una apertura de aquello respecto a lo cual pone en libertad el ente. Precisamente en este contexto remisional y entramado nuestro autor articula los ejemplos y figuras manuales de la praxis en el mundo.

Más en detalle: el modo de ser a la mano del útil no lo reduce literalmente a entes relativos a la mano del *Dasein*. Sin embargo, entre los ejemplos que Heidegger utiliza en *SuZ* para articular estas distinciones ligadas a la actividad práctica encontramos figuras relativas a la doble sensación táctil, que a nuestro entender implican o suponen una corporalidad en relación con el mundo, a saber: el abrir la puerta y el uso del picaporte (*SuZ*: 67(95)); el escribir con pluma; el ejemplo del martillar y la conducción de un vehículo (*SuZ*: 78(105)). Junto a ello destaca una serie de útiles que liga al campo háptico: el reloj pulsera; martillo; clavo; alicate; así como también analiza un conjunto de entes ligados a prácticas manuales: las plantas del botánico; un andén techado; instalaciones de alumbrado público, etc. Con ellos, nuestro autor ejemplifica el trato y el uso del útil en su remisión al para-algo, así como también el saber de uso que se descubre en su empleo, sin reducirlos a lo meramente presente. El comportamiento práctico puesto allí de manifiesto no solo permite dar cuenta de las remisiones en el mundo en la correlación irreductible praxis-mundo-cuidado, sino también sugerir ciertas implicancias corporales/manuales de la acción práctica (*cf.* Johnson 2020: 93).

292 |

Dichas ejemplificaciones y figuras se inscriben en el contexto de la tradición fenomenológica husserliana:¹⁷ el campo de los fenómenos hápticos tradicionalmente ha sido el más relevante para dar cuenta de las relaciones corporales, en especial, si consideramos los supuestos implicados en el fenómeno de la doble sensación.¹⁸ En este caso Heidegger busca apartarse de una mirada puramente teórica hacia las cosas para poder dar cuenta de la comprensión

¹⁷ Luego de las especificaciones respecto a la relación cuerpo-conciencia en *Ideen I*, Husserl desarrolla la distinción entre *Körper* y *Leib* a partir de sus consideraciones del tacto y la mano en su obra elaborada por varios años: *Ideen II*, que luego retoma en sus *Méditations*. Véase Husserl *Ideen II*: 109s.(145ss.); 137-159(175-198); Husserl *CM*: 127-129(159-161). Asimismo, pueden encontrarse elaboraciones sobre la percepción de la mano en el cuerpo ajeno, en las dos primeras partes de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* 1905-1920 (Husserliana XIII); 1921-1928 (XIV). En torno a estas elaboraciones, véase San Martín 2010: 179ss.

¹⁸ En *Ideen II* Husserl presenta el ejemplo de la mano, a partir de un conjunto de consideraciones y supuestos: la doble aprehensión; la inmediatez; la localización táctil; los aspectos no materiales implicados en el tacto y el movimiento espontáneo. Ello se inscribe en sus análisis relativos al cuerpo cósmico como punto de partida para dar cuenta de las relaciones interioridad/exterioridad y de posicionarse respecto al problema del conocimiento de sí, del mundo y de los otros. Véase Husserl *Ideen II*: 145-159 (185-199).

de ser que le es propia. Ello implica no reducir la tematización del ser a la mano al mero carácter aprehensivo relativo a su materialidad (*SuZ*: 71(99)).

En línea con ello, la falta de tematización específica del cuerpo físico y de su modalidad de ser propia en *SuZ* conduce solo a considerarlo de modo supuesto en el marco de este entramado práctico de remisiones. En tal sentido nuestro autor destaca que los caracteres de sustancialidad, materialidad, extensión y contigüidad ocultan el modo de ser a la mano en su entramado remisional,¹⁹ es decir, aquello que caracteriza todo cuerpo físico en su materialidad. En especial, nuestro autor pasa por alto la problematización de la inmediatez o la relación percepción/autopercepción de los análisis tradicionales, priorizando alcanzar un desplazamiento de la comprensión relacional sujeto-objeto hacia la articulación *Dasein*-mundo.

En suma, con estos abordajes y elaboraciones nuestro autor se propone dejar de lado la distinción tradicional entre teoría y praxis, para distinguir esta última como vía de acceso eminente para las relaciones del *Dasein* en el mundo. En línea con ello, las relaciones prácticas del *Dasein* con los útiles, que nuestro autor articula por medio de figuras hápticas, parecen suponer implícitamente un cuerpo desde el cual se pone de manifiesto este entramado remisional. Pero a diferencia de los análisis tradicionales que abordan los fenómenos hápticos para dar cuenta de la inmediatez, la doble sensación y las referencias a la autopercepción, nuestro autor toma estos elementos no solo para poner de manifiesto el entramado remisional del ser-en-el-mundo en el que se articula la relación praxis-mundo, sino también para subrayar la necesidad de una tematización propia de la corporeidad. Pero ello representa una problematización insuficiente de los supuestos propios de la corporalidad física. En el horizonte de su programa ontológico podemos inscribir sus dilucidaciones de los seminarios de 1959-1969.

I 293

4. Perspectivas relativas a la mano y los gestos en 1959-1969

En el marco del conjunto de su obra, estos seminarios de la década de 1960 no representan una elaboración directa de Heidegger pues se desarrollan en un contexto de diálogo y discusión con un grupo de especialistas del ámbito médico y psicológico. Tales encuentros se originan en un intercambio epistolar con el discípulo de Freud, Medard Boss, desde 1947. A partir de ello ambos se propusieron especificar y comprender las cues-

¹⁹ Estas cuestiones son mayormente desarrolladas en su destrucción de la interpretación cartesiana del mundo como *res extensa* en los §19-21 de *SuZ*.

tiones inherentes al *Daseinsanalyse* en la tradición de Ludwig Binswanger. En ese marco, Boss lo invitó a unas conversaciones con un conjunto de colegas y estudiantes de psiquiatría y psicología en su casa en Zollikon (Zúrich), desde 1959. Lo que Heidegger promovió en tales encuentros es la experiencia de pensar a partir de los interrogantes de los asistentes en torno a la ausencia de la temática del cuerpo físico en su obra, lo cual implicó cierta articulación de su perspectiva con la práctica clínica. Es precisamente en este sentido que podemos inscribir estos intercambios en relación con sus elaboraciones anteriores en torno a la praxis y la corporalidad.

En efecto, en línea con sus breves menciones en *SuZ*, Heidegger distingue un sentido originario de la corporeidad que no se agota en el cuerpo mensurable, objetivable, cósmico y reducido a un mero estar presente (*vorhanden*), que en la experiencia remite al cuerpo que se tiene. Tal sentido originario se relaciona al *Leib*, aquel que nos remite al cuerpo vivido o cuerpo que se es. Con esta distinción que permite la lengua alemana se propone dar cuenta de ciertas correlaciones corporales del *Dasein* en su apertura al mundo, más allá de la reducción a su aspecto material en la perspectiva científica tradicional. No obstante, nuestro autor no rechaza ni excluye el estudio de las ciencias naturales que parten del cuerpo físico-biológico, sino que busca problematizarlo con el objeto de discernir el horizonte comprensivo desde el cual deriva.²⁰ Esto implica un carácter metódico y preliminar para estas dilucidaciones en vistas de despejar las condiciones para un análisis más pertinente y adecuado de la corporalidad en sus aspectos ónticos (*cf.* Llorente 2016: 265ss.). En este contexto retoma consideraciones ligadas a los fenómenos hápticos, mayormente orientadas al cuerpo vivido, es decir, en sus relaciones en tanto ser-en-el-mundo.

En este apartado analizaremos tales figuras de la corporalidad para circunscribir su base comprensiva y orientación ontológica, poniendo así de manifiesto las modalidades prácticas que entiende correlativas al cuerpo en relación irreductible con su mundo en torno. De este modo, un análisis de sus especificaciones en torno a la mano y los gestos puede permitirnos una mayor comprensión de su perspectiva de la corporalidad.

Específicamente, en diversos encuentros nuestro autor destaca que los fenómenos ontológicos no son observables sensiblemente, sino que se hallan abiertos con anterioridad a todos los fenómenos manifiestos y perceptibles. En tal sentido subraya los ejemplos en torno al fenómeno del hacer-presente (*Vergegenwärtigung*), por medio del cual se hace presente algo

²⁰ Esto es lo que le permite afirmar: “Todo cuerpo viviente es también un cuerpo cósmico, pero no todo cuerpo cósmico es un cuerpo viviente”, Heidegger *NI*: 115(97).

en la experiencia (como la mesa o la estación de Zúrich). Ello permite dar cuenta de cierta captación de algo “en tanto algo” no reductible a la presencia sensible: en lugar de experiencias parciales o escorzos de los entes en consideración se trata aquí de una captación de su totalidad. Y es dicha totalidad lo que se revela ya abierta con anterioridad: comprendemos el ser de la estación o de la mesa en una apertura anterior a la experiencia parcial sensible con las mismas. Es decir, la percepción sensible pertenece a un horizonte de apertura y donación del ser de aquel fenómeno percibido: el claro (*Lichtung*) o apertura del ser se pone de manifiesto en su carácter originario y primario respecto a toda experiencia con los fenómenos. Tales estratos o ámbitos muestran un carácter respectivo múltiple, superando la reducción de la manifestación presente en lo aparentemente aislado o autónomo. Desde esta distinción, Heidegger insiste en que el pensar no puede ser determinado por la ciencia en sus consideraciones reduccionistas del ente.

En este marco, también cuestiona la comprensión de base respecto a los cuerpos en las perspectivas de los asistentes de los seminarios: la psicología, antropología y psicopatología han comprendido al ser humano y el cuerpo como un objeto o sector del ente. Por ello sus dilucidaciones buscan distinguir esta comprensión moderna que domina en la experiencia del ente, para discutir en torno a la mirada clínica y sus relaciones prácticas con los cuerpos. Precisamente la categoría fundamental de mera presencia es aquella que problematiza en estas elaboraciones sobre la corporalidad y la experiencia originaria del cuerpo propio,²¹ pues orienta el pensar ontológico occidental y la experiencia inmediata de sí en tanto cuerpo. En tal sentido, entiende que la perspectiva occidental cartesiana de la corporalidad es una modificación o desplazamiento de una relación originaria de la corporalidad como ser-en-el-mundo.

I 295

Ahora bien, los diferentes abordajes que despliega circunscriben su campo a las correlaciones respecto del cuerpo vivido. Tal es el caso del fenómeno del ruborizarse donde se pone de manifiesto un existir con otros en la forma de ser-en-el-mundo, esto es, en el estar referidos a las cosas que comparecen donde el *Dasein* se encuentra con otros en el mismo estar-ahí. Este entramado no permite reducir tal fenómeno al flujo sanguíneo que se intensifica en tal o cual sector del cuerpo cósmico, ni en determinada manifestación física, es decir, no puede reducirse ni a lo somático ni a lo psíquico. Heidegger reconoce en ello un conjunto de imbricaciones que no remiten a lo observable, sino a correlaciones simultáneas que solo se revelan especi-

²¹ Sobre el carácter problemático del axioma tradicional de la originariedad del cuerpo propio, véase Agamben 2019: 64ss.

ficando el carácter complejo del *Dasein* en sus estructuras ontológicas. Del mismo modo, no se pueden medir lágrimas, sino tan solo líquidos o gotas. Las lágrimas en su carácter visible no permiten mensurar sus conexiones con los éxtasis temporales, con la memoria, con las relaciones con los otros *Dasein*, con la comprensión subyacente, etc.

En este marco, nuestro autor destaca que el corporar o estar siendo cuerpo (*Leiben*) se manifiesta interdependiente de las relaciones en el mundo. Dicha expresión verbal remite a la modalidad de ser cuerpo del *Dasein* y, con ello, permite poner el acento en sus consideraciones respecto al cuerpo propio: el cuerpo vivido es también en cada caso mi cuerpo, en vistas de que el corporar se determina a partir del modo de ser del *Dasein* (Heidegger ZS: 147s). La distinción del cuerpo vivido como *mío* remite a la consideración existencial del fenómeno del cuerpo (*Leibphänomen*), vivido como cuerpo propio. Esta vivencia se manifiesta como siendo mía siempre de un modo corporal, esto es, sin una comprensión dual o en referencia a instancias independientes. Aquí encontramos nuevamente el carácter entramado irreductible que destacamos respecto de la relación praxis-mundo-cuidado: la experiencia de lo corporal (*das Leibliche*) pone de manifiesto su constitución mundana y sus estructuras co-originarias.²² En este sentido, el cuerpo vivido, desde la estructura del cuidado, no puede ser comprendido como un útil a disposición, sino como parte del propio ser asumido previamente en el carácter proyectivo del poder ser desde el cual el *Dasein* se encuentra en el mundo.²³

Aquí nuestro autor inscribe la experiencia del límite del cuerpo. Si bien el cuerpo cósmico o físico termina en la piel, destaca que estamos siempre en relación con un cuerpo vivido que se revela con mayor extensión que dicho límite. Hay entre ambos una diferencia cualitativa, siendo no cuantificable en el segundo caso: el límite del corporar es el horizonte del ser en el cual permanecemos, esto es, “coincide con los límites de mi apertura de mundo” (Boss 1999: 278s). Por ello este límite cambia constantemente mediante la modificación del alcance de mi estancia. Este posible desplazamiento se contrapone el límite del cuerpo cósmico que generalmente no cambia más que en fenómenos tales como engordar, adelgazar, etc.²⁴

²² Una intérprete distingue aquí que la corporeidad es más primaria que la reflexión en Rodríguez Suárez 2019: 196s.

²³ A diferencia de este enfoque del cuerpo derivado de la relación con el ser, la fenomenología del cuerpo en los análisis de Merleau-Ponty entiende el cuerpo y la encarnación como primaria respecto a la existencia en el mundo. Véase Merleau Ponty *PP*: 114-172(115-164).

²⁴ No obstante, Heidegger distingue que la flaqueza es preponderantemente un fenómeno del cuerpo vivido; Heidegger ZS: 113(147).

Heidegger extiende estas dilucidaciones a la problematización del imperativo altruista médico y las relaciones con el cuerpo del otro: en lo que respecta al existente humano siempre se trata del existir y no del funcionar de algo (ZS: 241), lo cual permite continuar pensando las relaciones práctico-terapéuticas con el paciente. Aun así, entiende que el ser humano necesita ayuda pues siempre está en peligro de perderse y no poder consigo mismo. Considerando los modos impropios o cotidianos de comprensión de sí-mismo y de realizarse en su proyecto, subraya que cada enfermedad es una pérdida de libertad, entendida como limitación de la posibilidad de vivir. Una libertad aquí inscrita en una referencia dinámica y relacional apropiada a su comprensión del *Dasein* y no ya en las coordenadas de la perspectiva subjetivista tradicional. No obstante, no despliega mayores precisiones respecto de estas referencias.

Desde este enfoque, todo el comportamiento del ser humano en cuanto ser-en-el-mundo está determinado por el corporar del cuerpo, el cual está ya siempre en una región abierta desde la cual se relaciona con los entes. El cuerpo vivido abre el existir a la situación, en una apertura ontológicamente previa a toda voluntad y actitud teórico-objetivante. En este sentido, estas consideraciones se orientan a una relación con la comprensión ya abierta de la corporalidad y no a una injerencia directa o práctica en relación a ella: dilucidar la problemática de la corporalidad consiste en evidenciar nuestro modo de ser epocalmente determinado en sus respectivas proyecciones socio-culturales. Por ello, no hay referencia aquí a una relación con el cuerpo propio o ajeno de cuño cartesiano, basada en intervenciones sobre un ente o útil, sino a un esclarecimiento de la dimensión de nuestro ser corporal por la vía de una relación que implique un comportarse (*sich-Verhalten*) respecto de aquello abierto por el ser y con la misma apertura, tal y como también lo articula en sus consideraciones ligadas a fenómenos del campo háptico.

En detalle: Heidegger retoma ciertas figuras hápticas para ejemplificar los respectivos entramados interrelacionales y de significación, en vistas de dar cuenta del alcance de la corporalidad vivida. En un diálogo implícito con los respectivos tratamientos de Husserl (Ciocan 2015: 468ss.), la experiencia del cuerpo propio también tiene su tratamiento a partir de una breve tematización de la doble sensación táctil, aquella donde siento lo tocado y me siento al tocar, lo cual abre la pregunta por la interioridad: ¿supone este fenómeno un sí mismo o interioridad?

La comprensión tradicional plantea un estrato subjetivo dado y primariamente presente desde lo cual proyecta una intencionalidad constitutiva de mundo. Respecto a ello se posiciona a partir del ejemplo de agarrar (*Greifen*) el vaso (Heidegger ZS: 108ss (141ss.)), donde es posible

sentir tanto el vaso como la mano que lo toma, aunque subrayando los aspectos no presentes del alcance de esta experiencia: el ser del vaso en tanto tal no puede ser aprehendido por esta vía física y material.

En esta línea destaca la doble aprehensión de la mano en su diferencia respecto de otros sentidos: el sentido de proximidad (*Nah-Sinn*) relativo al tacto se opone al sentido de la lejanía (*Fern-Sinn*) en el ver, tal y como ocurre con la aprehensión corporal en general, pues el cuerpo vivido es lo más lejano en la experiencia del espacio.²⁵ Con ello, observa Derrida (2011), persevera en la orientación *haptocéntrica* de estas elaboraciones que lo ligan a la tradición husserliana (Derrida 1985: 504-519).

No obstante, su diferencia fundamental respecto a los análisis tradicionales consiste en su consideración del marco de significación que liga la mano y el movimiento, a partir de su consideración del gesto. En efecto, por la vía de una posición crítica de la concepción tradicional del gesto (*Gebärde*), en el sentido de expresión (*Ausdruck*) (perteneciente a la representación del cuerpo de la tradición griega), subraya que un movimiento de la mano, como saludar, pertenece al ser de la mano y no a una mera expresión de interioridad, estado mental o afectivo, ligado a la significación de un comportarse en cuanto determinado por el ser-en-el-mundo, lo cual permite ligar irreductiblemente el corporar y el mundo: un comportarse (*Betragen*) que se mantiene en un espacio abierto por el ente con el que se relaciona.²⁶ En tal sentido, el movimiento mismo de la mano ya es el significado del saludar. De esta manera, el gesto revela un movimiento del ser-en-el-mundo, formando parte inherente al espacio y la corporeidad del *Dasein*. Así, el gesto remite al comportarse del hombre como ser corporal en el mundo, en su relación irreductible con los otros entes, sin suponer una interioridad ni ligarse a la perspectiva subjetivista tradicional.

Con ello, nuestro autor da un paso más en la dilucidación de la corporalidad vivida, esto es, más allá de las reducciones al cuerpo fisiológico o físico. El sentido extático de la corporalidad parece con ello no requerir de una remisión exclusiva al tacto, buscando evidenciar las relaciones de significación donde cuerpo y espacio se entretajan: el significado de un gesto remite a modalidades del ser-en-el-mundo. Nuevamente aquí, la consideración del cuerpo cósmico/físico y los supuestos tradicionales que lo acompañan no alcanzan una problematización suficiente (*gr.* Courtine 1990: 290ss), pues su destrucción de los conceptos metafísicos tradicionales apunta a la mera presencia como rectora de la comprensión occidental, sin

²⁵ Véase el análisis de la relación cuerpo-espacio de Verano Gamboa 2016-2017: 194ss.

²⁶ Aquí seguimos el análisis del término *Gebärde* propuesto en Escudero 2011:187s.

un cuestionamiento de otros supuestos relativos al fenómeno de la doble aprehensión.²⁷

5. A modo de conclusión

“La cerilla se apagó. Encendí otra con precaución, ya que no hacía viento y era mi mano la que temblaba. Se apagó al instante contra mi cigarrillo. Rezongué y cogí una tercera. Y entonces, no sé por qué, esa cerilla cobró para mí una importancia vital. Tal vez porque Anne, súbitamente arrancada de su indiferencia, me miraba sin sonreír, con atención (...) He dado un sentido simbólico a este gesto, o al menos he intentado dárselo. Pero hoy cuando se me apaga una cerilla recupero aquel extraño instante, aquel abismo entre mis gestos y yo, el peso de la mirada de Anne y ese vacío alrededor, esa intensidad del vacío.”
(Sagan, *Buenos días, tristeza*)

Para terminar proponemos un conjunto de puntualizaciones de nuestro recorrido con el objeto de circunscribir los aspectos fundamentales de las consideraciones de Heidegger implícitas o explícitas de figuras manuales y los gestos en relación a su perspectiva de la corporeidad, principalmente en los tramos de su obra articulados en *Sein und Zeit* (1927) y los *Zollikoner Seminare* (1959-1969). Por medio de una articulación de nuestras lecturas de partida buscaremos destacar vías para continuar pensando la perspectiva heideggeriana del obrar y la corporalidad.

En primer lugar, retomamos sus especificaciones y elaboraciones de la praxis aristotélica, especialmente articuladas en la analítica de *SuZ*. En este marco, destacamos el horizonte estructural-originario de las distinciones en torno a la *theoría* y la *praxis*, esto es, en la distinción de estructuras unitarias y primarias de la experiencia del *Dasein* en el mundo, proyectado en su ser posible desde una relación comprensiva con el ser. Estas especificaciones en

I 299

²⁷ Entre otros destacamos el supuesto continuista de inmediatez correlativo a la concepción de la materialidad en tanto *partes extra partes* (que supone que las partes componentes son mutuamente externas). *Cfr.* con la tentativa deconstructiva que permite referirse a una *téchne* o suplementos de los cuerpos en Nancy 2010: 24s.; 68. Para un análisis en continuidad con esta perspectiva heideggeriana véase Buló Vargas 2012: 60ss.

SuZ parten de la destrucción, desmontaje y reelaboración relacional de los conceptos aristotélicos considerados, en vistas de la aclaración del ámbito apropiado para la indagación filosófica respectiva. En este trayecto, destacamos la subversión jerárquica del pensamiento teórico-contemplativo tradicional interpretado como derivado de una praxis originaria y estructural del *Dasein*. En este marco, identificamos que las relaciones prácticas en el mundo circundante pueden entenderse como irreductiblemente corporales, aunque sin quedar circunscriptas a lo meramente presente o verificable en acto.

En efecto, en el marco de la tematización del comportamiento práctico, el trato y el uso de los útiles en la época de *SuZ*, interpretamos que Heidegger articula una consideración implícita de la corporalidad a partir de un conjunto de figuras hápticas. Ello le permite plantear el carácter originario de la apertura del mundo y el carácter remisional inscripto en la estructura existencial del ser-en-el-mundo. Desde allí nuestro autor despliega un abordaje destructivo de la categoría de mera presencia para la tematización de estas cuestiones relativas al obrar del *Dasein*, en vistas de una dilucidación de la dimensión ontológica desde la que se abre la corporalidad. Estas breves puntualizaciones en torno a la relación irreductible entre praxis, mundo y cuidado dejan sin problematizar los supuestos tradicionales relativos al fenómeno de la doble sensación y la inmediatez que se manifiesta en los ejemplos manuales relativos a la praxis, lo cual implica, a nuestro entender, un compromiso no suficientemente tematizado con la concepción tradicional del cuerpo físico o cósico.

300 |

En segundo lugar, analizamos un conjunto de índices y dilucidaciones respecto al cuerpo cósico y el cuerpo vivido en los seminarios de Heidegger en diálogo con especialistas de la medicina y la psicología. En ese marco distinguimos consideraciones en torno a las relaciones médico-terapéuticas respecto al cuerpo físico. La orientación metódica de tales especificaciones que se propone dar cuenta del ser corporal y la comprensión originaria de la corporeidad en tanto ser-en-el-mundo conducen a Heidegger a dejar en un plano secundario la consideración del cuerpo cósico, dependiente y derivado de la relación epocal *Dasein-ser*. Esta orientación en la que inscribe sus análisis de los gestos manuales le permite circunscribir un ámbito para la relación práctica con la corporeidad en el marco irrebasable de la dimensión ontológica del ser corporal de una época, esto es, en una relación ontológicamente primaria respecto de todo comportamiento e injerencia relativa al cuerpo cósico. En esta perspectiva la modalidad relacional *Dasein-ser* es la que orienta y determina primariamente las relaciones prácticas con los cuerpos. La tarea del pensar que propone Heidegger consiste en la dilucidación de esta dimensión que simultáneamente se encuentra abierta y oculta en la práctica médica y terapéutica.

En tal sentido, los desarrollos en torno a la mano y el gesto, si bien amplían el alcance del tratamiento de la corporalidad esbozado en *SuZ* aún dejan sin tematizar los supuestos relacionados al campo de las consideraciones hápticas, el cual representa una pieza fundamental de nuestra comprensión tradicional relativa al cuerpo físico, biológico y material. En lugar de ello, Heidegger profundiza la destrucción del lugar que ocupa la *Vorhandenheit* como principio rector de la comprensión metafísica de la corporalidad y se aboca a los alcances de la corporalidad en la estructura existencial del ser-en-el-mundo del *Dasein*.

De esta manera, entre ambos períodos considerados podemos destacar un conjunto de continuidades y diferencias. En líneas generales, Heidegger mantiene su tentativa de dilucidar las condiciones adecuadas para la tematización de la corporeidad, solo esbozadas en la época de *SuZ* y explícitamente distinguidas en los seminarios de la década de 1960. En tal sentido, podemos distinguir la creciente clarificación que le permiten los resultados de la analítica para poder ampliar las elaboraciones respectivas. Asimismo, en ambos casos, la comprensión del cuerpo material o cósmico no es tematizado ni cuestionado dada su orientación inscrita en el programa de una ontología fundamental. No obstante, las especificaciones posteriores implican un conjunto de diferencias. Podemos destacar el desplazamiento que tiene el concepto de *Lichtung* (donde se dan las relaciones con los entes) desde la época de *SuZ*, hasta alcanzar un sentido primariamente espacial en *Zollikoner Seminare*. En esta línea, distinguimos el desarrollo y énfasis que tiene aquí la estructura co-origenaria del ser-con (*Mitsein*) en la base de sus análisis de los gestos, de modo correlativo con la clarificación de sus distinciones respecto de la metafísica de la presencia. Entre otras cuestiones, ello le permite poner de manifiesto el carácter primario del marco ontológico para comprender las relaciones entre el cuerpo propio y la acción práctica.

Sin embargo, estas especificaciones de Heidegger no implican una consideración excluyente sino relacional de las dimensiones ónticas y ontológicas del cuerpo vivido. Con ello, la perspectiva en torno al cuerpo cósmico no pierde relevancia sino que es articulada desde una problematización y distinción de su carácter derivado. Esta orientación metódica explica en parte que nuestro autor no tematice ciertos supuestos relativos a la doble aprehensión en sus consideraciones de los fenómenos táctiles: si bien se contraponen al supuesto de interioridad ligado a la perspectiva subjetivista y al carácter de privilegio que la tradición le reconoció para la relación perceptiva y autoperceptiva, no considera en detalle el entramado comprensivo en el que se inscribe tradicionalmente el cuerpo físico. Ello acarrea un conjunto de consecuencias, entre ellas, las claras limitaciones en torno a la injerencia o comportamiento respecto del cuerpo propio y el cuerpo ajeno, tal y como

se pone en juego en la práctica terapéutica de la medicina y la psicología.

No obstante, entendemos que la puesta en evidencia de los fundamentos ontológicos que sostienen el pensar la corporalidad abre una vía para plantear reelaboraciones en torno a las relaciones entre el cuerpo físico y el entorno. Con ello la tarea del pensar toma el relevo de la primacía de la voluntad y la acción práctica al momento de plantear vías de desplazamiento o transición respecto a la comprensión tradicional de la corporalidad.²⁸ Se trata de una tarea ya abierta en su respectiva tematización en Occidente, cuyos caminos del pensar se han abierto hoy en múltiples direcciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G.** (2019), *Creación y anarquía: La obra en la época de la religión capitalista* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo).
- Aho, K.** (2009), *Heidegger's Neglect of the Body* (New York: State University of New York Press).
- Aristóteles (EN)**, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, trad. de J. Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 1993).
- Aristóteles (M)**, *Metafísica*, trad. de V. García Yebra (Madrid: Gredos, 1990).
- Belgrano, M.** (2017), “‘Todo arte es completamente inútil’: Continuidades y discontinuidades entre *Ser y tiempo* y ‘El origen de la obra de arte’”, *Tópicos*, 53: 175-202. DOI: 10.21555/top.v0i53.829
- Boss, M.** (1999), *Grundriß der Medizin und Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie und Therapie und zu einer daseinsgemäßen Präventiv-Medizin* (Berna: Hans Huber).
- Bulo-Vargas, V.** (2012), “Entre naturaleza y técnica: una cuestión de tacto”, *Revista de Filosofía*, 68: 55-64. DOI: 10.4067/S0718-43602012000100005
- Butierrez, L. F.** (2020), “Heidegger en acción: Aproximaciones a la perspectiva práctica del pensamiento en dos tramos de su obra”, *Praxis filosófica*, 51: 77-96. DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i51.10242
- Caron, M.** (2008), “Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger: De *Sein und Zeit* aux Séminaires de Zollikon”, *Archives de Philosophie*, 71(2): 309-329. DOI: 10.3917/aphi.712.0309
- Ciocan, C.** (2015), “Heidegger’s Phenomenology of Embodiment in the Zollikon Seminars”, *Continental Philosophy Review*, 48(4): 463-478. DOI: 10.1007/s11007-015-9347-z

²⁸ Cfr. los análisis de Aho 2009, cap. 5.

- Courtine, J.-F.** (1990), “Donner/Prendre: La Main”, en J.-F. Courtine, *Heidegger et la Phénoménologie* (París: Vrin, 283-304).
- Derrida, J.** (1985), *Geschlecht II. La mano de Heidegger*, en J. Derrida (2017), *Psyché: Inventiones del otro* (Buenos Aires: La Cebra, 495-534).
- Derrida, J.** (2011), *El tocar, Jean-Luc Nancy* (Buenos Aires: Amorrortu).
- De Waelhens, A.** (1949), “Une philosophie de l’ambiguïté”, en M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement* (París: Presses Universitaires de France, 2ª ed., V-XV).
- De Waelhens, A.** (1950), “La phénoménologie du corps”, *Revue Philosophique de Louvain*, 48(19): 371-397. URL = <https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1950_num_48_19_4299>.
- Escudero, J. A.** (2011), “Heidegger y el olvido del cuerpo”, *Lectora*, 17: 181-198. URL = <<https://revistes.ub.edu/index.php/lectora/article/view/7214>>.
- Fernández Beites, P.** (2011), “Errores descriptivos en la teoría heideggeriana del ‘ser a la mano’”, *Pensamiento*, 67(252): 241-264. URL = <<https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/1634>>.
- Franck, D.** (1986), *Heidegger et le problème de l’espace* (París: Minuit).
- Gethmann C. F.** (2007), *Vom Bewusstsein zum Handeln: Das phänomenologische Projekt und die Wende zur Sprache* (Múnich - Paderborn: Fink).
- Heidegger, M.** (BP), *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (KNS 1919), en B. Heimbüchel (1999) (ed.), *GA 56/57* (Fráncfort del Meno: Klostermann). Citado en segundo lugar por *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. J. A. Escudero (Barcelona, Herder, 2005).
- Heidegger, M.** (GA 89), *Zollikoner Seminare* (1959-1969), en P. Trawny (2018) (ed.) (Fráncfort del Meno: Klostermann).
- Heidegger, M.** (GbaP), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS 1924), en M. Michalski (2002) (ed.), *GA 18* (Fráncfort del Meno: Klostermann).
- Heidegger, M.** (N I), *Nietzsche I* (1936-1939), en B. Schillbach (1996) (ed.), *GA 6.1* (Fráncfort del Meno: Klostermann). Citado en segundo lugar por *Nietzsche I*, trad. J. L. Vermal (Barcelona, Destino, 2000).
- Heidegger, M.** (PhIA), *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles zu Ontologie (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (1921-1922), en G. Neumann (2005) (ed.), *GA 62* (Fráncfort del Meno: Klostermann). Citado en segundo lugar por *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, trad. J. A. Escudero (Madrid: Trotta, 2002).
- Heidegger, M.** (PS), *Platon: Sophistes* (WS 1924/1925), en I. Schüßler (1992) (ed.), *GA 19* (Fráncfort del Meno: Klostermann).
- Heidegger, M.** (SuZ), *Sein und Zeit* (1927), en F.-W. von Herrmann (1977) (ed.), *GA 2* (Fráncfort del Meno: Klostermann). Citado en segundo lugar por *Ser y Tiempo*, trad. J. E. Rivera (Santiago de Chile: Ed. Universitaria de Chile, 1997).
- Heidegger, M.** (ZS), *Zollikoner Seminare* (1959-1969), M. Boss (2006) (ed.) (Fráncfort

del Meno: Klostermann). Citado en segundo lugar por *Seminarios de Zollikon*, trad. Á. Xolocotzi Yáñez (Barcelona: Herder, 2014).

Husserl, E. (1973a), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass, Erster Teil: 1905-1920*, I. Kern (ed.) (La Haya: Martinus Nijhoff) [Husserliana XIII].

Husserl, E. (1973b), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil: 1921-1928*, I. Kern (ed.) (La Haya: Martinus Nijhoff) [Husserliana XIV].

Husserl, E. (CM), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1931), S. Strasser (1973) (ed.) (La Haya: Martinus Nijhoff). Citado en segundo lugar por *Meditaciones Cartesianas*, trad. M. Presas (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979). [Husserliana 1].

Husserl, E. (*Ideen II*), *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (1913), M. Biemel (1952) (ed.) (La Haya: Martinus Nijhoff). Citado en segundo lugar por *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. A. Ziri6n (M6xico: FCE, 2003) [Husserliana 4].

Ihde, D. (1979), *Technics and Praxis* (Dordrecht: D. Reidel).

Johnson, F. (2016), "La exclusi6n del cuerpo en *Sein und Zeit* y la negaci6n de una fenomenologfa del cuerpo en el pensamiento de Heidegger", *Pensamiento*, 72(270): 131-145. DOI: 10.14422/pen.v72.i270.y2016.008

Johnson, F. (2020), "¿C6mo pensar el cuerpo al margen de la idea de sujeto corporal? Mera presencia y claro del ser en *Zollikoner Seminare* de Heidegger", *Anales del Seminario de Historia de la Filosoffa*, 37, (1): 85-98. DOI: 10.5209/ashf.62324

Llorente, J. (2016), "Heidegger y el estatuto ontol6gico del cuerpo. Una confrontaci6n con la fenomenologfa de la carnalidad de Michel Henry", *Ideas y Valores*, 65(162): 261-289. DOI: 10.15446/ideasyvalores.v65n162.48418

Merleau Ponty, M. (PP), *Ph6nom6nologie de la Perception* (Parfs: Gallimard, 1945). Citado en segundo lugar por *Fenomenologfa de la percepci6n*, trad. J. Cabanes (Barcelona: Planeta-Agostini, 1993).

Nancy, J.-L. (2010), *Corpus* (Madrid, Arena libros).

Peters, M. E. (2019), "Heidegger's Embodied Others: on Critiques of the Body and 'Intersubjectivity'", *Being and Time. Phenomenology & the Cognitive Sciences*, 18(2): 441-458. DOI: 10.1007/s11097-018-9580-0

Rodrfguez Su6rez, L. P. (2019), "La naturaleza hermen6utica de la experiencia corporal y del fen6meno del dolor seg6n Heidegger", *Claridades. Revista de filosoffa*, 11: 187-211. DOI: 10.24310/Claridadescrf.v11i1.5454

San Martfn, J. (2010), "El contenido del cuerpo", *Investigaciones Filos6ficas*, 2: 169-187. DOI: 10.5944/rif.2.2010.5578

Sartre J.-P. (1943), *L'6tre et le n6ant: Essai d'ontologie ph6nom6nologique* (Parfs: Gallimard).

Thanassas, P. (2012), "Phronesis vs. Sophia: On Heidegger's ambivalent Aristotelianism", *The Review of Metaphysics*, 66: 31-59.

Verano Gamboa, L. (2016-2017), "El ser corporal: *Dasein* y lenguaje en el pensa-

miento de Martin Heidegger”, *Convivium*, 29/30: 185-202. URL = <<https://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/view/334698>>.

- Volpi, F.** (1994), “La existencia como praxis: Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y Tiempo*”, en G. Vattimo (comp.), *Hermenéutica y racionalidad* (Barcelona - Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 327-383).
- Volpi, F.** (2007), *Der Status der existenzialen Analytik*, en T. Retsch (ed.), *Martin Heidegger: Sein und Zeit* (Berlin: Akademie Verlag, 29-50). DOI: 10.1524/9783050050171
- Volpi, F.** (2012), *Heidegger y Aristoteles* (Buenos Aires: FCE).
- Xolocotzi Yáñez, Á.** (2020), “La verdad del cuerpo: Heidegger y la ambigüedad de lo corporal”, *Estudios de Filosofía*, 61: 125-144. DOI: 10.17533/udea.ef.n61a09

Recibido: 11-08-2020; aceptado: 20-04-2021

DOSSIER

La noción de *phýsis* en Aristóteles y sus proyecciones

Presentación

MARIANA CASTILLO MERLO
IPEHCS-CONICET
Universidad Nacional del Comahue

CLAUDIA MARISA SEGGIARO
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

I 307

DOI: 10.36446/rlf2021281

El presente dossier surge como fruto del trabajo continuo que venimos realizando en el marco del Proyecto UBACyT (2016-2019) “Diálogo, apropiación y crítica entre Platón y Aristóteles. La historia de la filosofía en la constitución de la filosofía aristotélica”, dirigido por la Dra. Silvana Di Camillo. Versiones preliminares de los artículos que lo integran fueron presentados y discutidos en el Simposio “*La noción de phýsis en Platón y Aristóteles y sus proyecciones en filósofos posteriores*” (XIX AFRA, Mar del Plata 2019).

En esa instancia, los trabajos pusieron de manifiesto la polivalencia de la noción de naturaleza en la filosofía antigua. Retomando la emblemática obra de Gérard Naddaf *L'origine et l'évolution du concept grec de phýsis* (1992), cada ponencia discutió los cuatro signi-

ficados básicos de *phýsis*: (1) materia primordial; 2) proceso por el cual algo se desarrolla como tal; (3) materia primordial y proceso, y, finalmente (4) origen, desarrollo, y resultado de ese proceso del devenir. El análisis del uso de este término en la Antigüedad griega impide establecer una prioridad y jerarquía entre los significados. No obstante, esta pluralidad semántica ofrece un panorama de las acepciones de *phýsis* al momento en que Platón y Aristóteles elaboraron sus propias concepciones filosóficas.

Los trabajos escogidos para el presente dossier se hacen eco de esta cuestión. El objetivo general es examinar cómo, al usar el término *phýsis*, Aristóteles retoma y resignifica su carácter polisémico. Para ello, los ejes de análisis fueron la concepción platónico-aristotélica de la naturaleza como realidad última y *ousía* y la tesis aristotélica según la cual la *phýsis* “es cierto principio interno de movimiento y reposo”.

Mediante las diferentes aproximaciones propuestas, el dossier presenta al lector las implicancias ontológicas, gnoseológicas y antropológicas que la concepción de la naturaleza tiene en el pensamiento de Aristóteles. El dossier está integrado por cuatro trabajos y cada uno de ellos se propone abordar la concepción de la naturaleza desde una perspectiva diferente. La analogía con un caleidoscopio nos permite explicar la finalidad del trabajo en su conjunto. Cuando usamos un caleidoscopio, cada una de sus pequeñas piezas, impulsadas por el movimiento, participan en la composición de distintas figuras. De la misma manera, mediante cada trabajo pretendemos mostrar cómo una misma noción, puesta en interacción con otros conceptos diferentes, puede integrar tramas argumentativas que permiten comprender concepciones centrales de la ontología, gnoseología y antropología aristotélica.

El primer trabajo, de Silvana Di Camillo, se titula “La noción de naturaleza en Aristóteles en el marco de sus críticas a Platón”. En su artículo, Di Camillo se propone mostrar cómo la noción aristotélica de naturaleza puede comprenderse mejor en el marco de sus críticas a Platón. El objetivo de esta contribución es poner de manifiesto que el carácter inmanente y, a la vez, eterno de la *phýsis* en Aristóteles es una respuesta al problema de la separación de las Ideas. A juicio de la autora, la equiparación de la *phýsis* con el principio intrínseco de movimiento y reposo permite dar cuenta tanto de las propiedades esenciales cuanto de los procesos que experimentan los entes naturales, sin incurrir en los problemas de la doctrina platónica.

El segundo trabajo es de Mariana Castillo Merlo y se titula “Filosofía y Literatura: el rol de la distinción *phýsis* y *tékhne* en la construcción de los géneros literarios”. Como se preanuncia en su título, mediante su propuesta Castillo Merlo nos sumerge en la relación entre *phýsis* y *tékhne* en el contexto de la producción mimética. A través del análisis de su naturaleza y genealogía, la autora se propone examinar las perspectivas naturalista-esen-

cialista, histórica-analítica y normativa desde las cuales Aristóteles emprende la tarea de ubicar a la poética como una *tékhne* con un objeto y finalidad propios. La autora se focaliza en la “deconstrucción” de lo que denomina “dos momentos fundamentales de la *Poética* de Aristóteles”, comprendidos por los pasajes de 1447a-1448b y 1448b-1449a. En esta tarea, muestra la fuerte imbricación que tienen las nociones *phýsis* y *tékhne* aun cuando, desde perspectivas más modernas, aparezcan como antitéticas y cuestiona las proyecciones de la *Poética* como piedra de toque fundamental en el establecimiento de los géneros literarios.

“La *phýsis* como problema en el fragmento 9 de *Sobre la filosofía*” es el tercer trabajo de este dossier. Allí, Claudia Marisa Seggiaro ofrece una aproximación a la noción de naturaleza desde una perspectiva metodológica. Para ello, se centra en una obra aristotélica poco trabajada: *Sobre la filosofía*. A través del análisis de las críticas a Parménides y Meliso realizadas en esta obra, Seggiaro intenta mostrar los procedimientos dialécticos implementados por Aristóteles para discurrir en torno a los primeros principios, entre ellos, el de *phýsis* como principio interno de movimiento. La *phýsis* como principio de la generación, *qua* principio, no puede ser demostrado. Aristóteles toma como punto de partida el examen de las tesis de aquellos que, al negar la existencia del movimiento, se ven obligados a rechazar la existencia de la naturaleza. Quienes se ubican en esta posición entran en contradicción no solo con la tradición de la que forman parte sino también con una tesis que, desde la perspectiva aristotélica, resulta central para la propia especulación filosófica.

El cuarto y último artículo es de autoría de Diego Tabakian y se dirige “Hacia un análisis de *Sobre la interpretación* 9: la crítica de Aristóteles a las posturas deterministas a la luz del examen de los ‘futuros contingentes’”. En su trabajo, Tabakian se propone dilucidar la importancia que tiene la noción de *phýsis* en relación con un tema controversial: los futuros contingentes. El examen se centra particularmente en el análisis del capítulo 9 de *Sobre la interpretación* de Aristóteles. Su objetivo es mostrar los compromisos físicos y ontológicos que asume la teoría aristotélica de la verdad en el marco de los enunciados sobre futuros contingentes. En función de esto último, su abordaje parte de conceptos centrales de la teoría aristotélica, como los de “causalidad”, “necesidad” y “azar”, tomando como referencia su conceptualización en *Física* II 1, 8, 9 y *Metafísica* V 5 y VI 3.

El recorrido por los cuatro trabajos es una invitación a pensar cómo, en el pensamiento de Aristóteles, la *phýsis* emerge como un concepto central que permite articular el ámbito ontológico no solo con el gnoseológico y lingüístico, sino también con el de la *práxis* humana. Volviendo a la imagen del caleidoscopio, nos permite entender a la filosofía aristotélica como un entramado de nociones que cobran sentido cuando se alcanza a “visualizar”

no a estas últimas en forma independiente y aislada, sino en sus múltiples interconexiones y en los diferentes contextos en donde intervienen. Cada contexto posibilita percibir una arista distinta de dichas nociones, permitiendo así múltiples apropiaciones.

Con este dossier inauguramos públicamente el trabajo del grupo de estudios aristotélicos que tiene su sede en el Centro de Investigaciones Filosóficas. Deseamos expresar nuestro sincero agradecimiento a Silvana Di Camillo, directora de dicho grupo, por habernos convocado para este proyecto y a la *Revista Latinoamericana de Filosofía* por ofrecernos este espacio para divulgar los resultados de nuestra investigación.

La noción de naturaleza en Aristóteles en el marco de sus críticas a Platón

SILVANA GABRIELA DI CAMILLO

Universidad de Buenos Aires

Universidad Nacional de La Plata

DOI: 10.36446/rlf2021191

I 311

Resumen: En este trabajo, me propongo explicitar la noción aristotélica de naturaleza en el marco de sus críticas a Platón. En primer lugar, examinaré muy brevemente la propuesta de Platón en el *Fedón* y las críticas de Aristóteles a las Ideas como causas en *Metafísica* I 9; en segundo lugar, analizaré la definición de *phýsis* en *Física* II 1 como principio inmanente de movimiento; finalmente, intentaré mostrar cómo esa noción puede comprenderse mejor en el marco de la reapropiación y crítica de Platón, no solo por su característica inmanencia sino también por su eternidad a través de la generación natural. La *phýsis*, en Aristóteles, permite dar cuenta tanto de las propiedades esenciales cuanto de los procesos que experimentan los entes naturales.

Palabras clave: *phýsis*, Ideas, separación, inmanencia, eternidad.

The Notion of Nature in Aristotle in the Context of His Criticisms to Plato

Abstract: In this paper, I propose to explain the Aristotelian notion of nature in the context of his criticisms to Plato. Firstly, I will briefly consider Plato's proposal in the *Phaedo* and Aristotle's criticisms of Ideas as causes in *Metaphysics* I 9; secondly, I will analyze the definition of *phýsis* in *Physics* II 1 as an inner principle of motion; finally, I will try to show how this notion can be better understood in the context of Plato's appropriation and criticism, not only for its characteristic immanence but also for its eternity through the natural generation. The Aristotelian notion of *phýsis* allows to account for both the essential properties and the processes experienced by natural entities.

Key-words: *phýsis*, Ideas, separation, immanence, eternity.

312 | La noción de *phýsis* en Aristóteles es tan relevante que casi la mitad del *corpus* conservado está abocado a la ciencia de la naturaleza. En un conocido pasaje del libro VI de la *Metafísica*, 1025b18-1026a23, Aristóteles distingue la física de las matemáticas y de la teología porque la primera se ocupa de entes inseparables de su materia y movimiento, mientras que las otras ciencias teóricas mencionadas tienen por objeto entidades inmóviles. Es importante tener en cuenta este pasaje de la *Metafísica* desde el inicio porque, como sugiere Vigo (2007: 65), lo que delimita el ámbito de competencia de la física y la distingue de las otras ciencias teóricas es el hecho de que sus objetos están esencialmente caracterizados por el fenómeno del movimiento. En tanto ciencia, la física deberá por tanto estudiar los principios y causas de las entidades naturales con el objeto de explicar no solo lo que ellas son sino también el modo en que se generan, se comportan y se mueven. También para Platón, en el *Fedón*, la indagación sobre la *phýsis* implica investigar las causas del ser, de la generación y corrupción de las cosas sensibles y, como es bien sabido, propone allí a las Ideas como causas. Aristóteles, por su parte, considera que las Ideas platónicas, en virtud de su separación, no pueden cumplir la función de causas del ser y del devenir de las cosas sensibles, negando la verdad de las afirmaciones del *Fedón*. En este trabajo, me interesa desarrollar la noción aristotélica de *phýsis* en relación con las críticas a Platón, partiendo de la hipótesis de que dicha noción intenta conjugar y dar cuenta del ser y del movimiento propio de

los entes físicos.¹ En primer lugar, examinaré muy brevemente la propuesta de Platón en el *Fedón* y las críticas de Aristóteles a las Ideas como causas en *Metafísica* I 9, cuyo blanco es la separación; en segundo lugar, analizaré la definición de *phýsis* en *Física* II 1 como principio inmanente de movimiento con especial atención al criterio demarcatorio entre entes naturales y artificiales; finalmente, intentaré mostrar cómo esa noción puede comprenderse mejor en el marco de la reapropiación y crítica de Platón, no solo porque la inmanencia de la forma es una clara alternativa a la separación de las Ideas, sino porque Aristóteles conserva el carácter inengendrado e incorruptible de la forma, sin necesidad de separarla de la materia y del movimiento, a través de su reproducción en otros individuos de la misma especie. La *phýsis*, en Aristóteles, permite dar cuenta tanto de las propiedades esenciales cuanto de los procesos que experimentan los entes naturales.

1. Las causas de la generación y corrupción en el *Fedón* y las críticas de Aristóteles

La discusión acerca de las causas en el *Fedón*² (96a 8- b 1 y 100c 3-7) forma parte del argumento final a favor de la inmortalidad del alma. En un primer momento, Sócrates critica las teorías de sus predecesores acerca de la causalidad. Dichas teorías eran muy diferentes entre sí, pero compartían el rasgo de explicar los procesos de generación y corrupción apelando únicamente a causas de tipo material y a procesos de carácter mecánico (véase Vigo 2009: 133-135). Por ejemplo, el crecimiento se explicaba por la adición de carnes a otras carnes; la muerte, por disolución, disgregación, de partes materiales. Pero este tipo de explicaciones, a juicio de Sócrates, son insuficientes:

Pero llamar causas a las cosas de esa clase es demasiado absurdo. Si uno dijera que, sin tener cosas semejantes, es decir, tendones y huesos y todo lo demás que tengo, no sería capaz de hacer lo que decido, diría cosas ciertas. Sin embargo, decir que hago lo que hago a causa de ellas, y eso al actuar con inteligencia, y no por la elección de lo mejor, sería un enorme y excesivo

I 313

—

¹ Giardina 2006, 2011 argumenta en esta dirección.

² Existe un gran número de trabajos sobre el estatuto de las causas en el *Fedón*. Fronterotta 1999: 397-415 plantea un buen estado de la cuestión y evalúa las clásicas posiciones de Vlastos, Bluck y Allen. Pueden consultarse con provecho también los artículos de Fine 1987: 69-112; Fischer 2002: 650-680 y Sharma 2009: 137-177.

abuso de expresión. Pues eso es no ser capaz de distinguir que una cosa es lo que es la causa de las cosas y otra aquello sin lo cual la causa no podría nunca ser causa (*Fedón* 99a3-b3, trad. C. García Gual).

A juicio de Sócrates, este tipo de explicaciones mecánicas no distinguen las verdaderas causas de las condiciones necesarias para que la verdadera causa opere. Así, explicarían su permanencia en la prisión aludiendo a sus huesos y tendones, que son solo las condiciones sin las cuales no podría estar sentado allí, pues la verdadera causa es su decisión de obedecer la ley y soportar la pena antes que huir y desertar. La primera crítica a las teorías precedentes de la causalidad, pues, es su indistinción entre condiciones necesarias y verdaderas causas. Las verdaderas causas son teleológicas porque es necesario explicar por qué la naturaleza está organizada según lo mejor, pero no es en el *Fedón* donde desarrolla esta explicación sino en *Timeo* (véase 46c-47a, 68e-69d).

314 |

Sócrates dirige una segunda crítica a estas teorías científicas porque encuentra ciertas posiciones contradictorias. Así, por ejemplo, la adición de un uno a otro uno es causa del dos, pero también la división de uno es causa del dos: ¿cómo es posible que el mismo efecto (en este caso: el dos) sea producido por causas contrarias? A su vez, algo puede ser mayor por una cabeza, pero también puede ser menor por una cabeza: ¿cómo es que la misma causa produce efectos contrarios? Más aún —prosigue Platón—, la cabeza, que es pequeña, hace a alguien mayor: ¿cómo es que la causa de una propiedad tiene la propiedad contraria a la que debe producir? (véase *Fedón* 100e-101d).

A partir de la crítica a las teorías anteriores, es posible inferir tres “leyes generales” de causalidad en Platón:³ 1) el mismo efecto no puede ser producido por causas opuestas; 2) la misma causa no puede producir efectos opuestos; 3) la causa X, responsable del efecto x, no podrá ser ella misma no-x, sino que tendrá que ser x. Es importante advertir que estas leyes de causalidad marcan las condiciones que debe cumplir una verdadera causa para Platón:

Conque, si alguien afirma que cualquier cosa es bella, o porque tiene un color atractivo o una forma o cualquier cosa de ese estilo, mando a paseo todas las explicaciones —pues me confundo con todas las demás— y me atengo sencilla, simple y, quizás, ingenuamente a mi parecer: que no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia o la comunicación o la presentación en

³ Así se expresan Sedley 1998: 121 y Hankinson 1998: 84-102. Véanse también Annas 1982: 316 y Gill 2012: 22-23.

ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí. Eso ya no lo preciso con seguridad; pero sí lo de que todas las cosas bellas son bellas por la belleza. Me parece que eso es una respuesta firme tanto para mí como para responder a otro, y manteniéndome en ella pienso que nunca caeré en error, sino que es seguro, tanto para responderme a mí mismo como a cualquier otro, que por lo bello son bellas las cosas bellas. ¿No te lo parece también a ti? (100c8-e2).

La verdadera causa debe ser *universal*, en el sentido de que es la única entidad que explica todos los casos particulares. En el pasaje citado, es la Idea de lo bello la única entidad por la cual todas las cosas bellas son bellas. Y, a su vez, la verdadera causa debe ser *absoluta*, en tanto es aquella entidad que posee la propiedad plenamente, sin relatividad alguna.⁴ En el pasaje, el color brillante o la figura, que pueden ser tanto bellos como feos, no podrían ser aquello en virtud de lo cual algo es bello. Esa relatividad, esa copresencia de opuestos tan propia del ámbito sensible, impide que puedan desempeñarse como la verdadera causa de la belleza de las cosas sensibles (Fine 1995: 58), causa que debe ser, en cambio, absoluta.

Sócrates atribuye a las Ideas el papel de causas de las propiedades sensibles. Como señala Vigo (2009: 138):

Sócrates establece el siguiente principio: dado un X que es “X en sí mismo” (p. ej. lo Bello mismo), todas las demás cosas que poseen la correspondiente propiedad “x” (*i. e.* belleza) y reciben la misma denominación que X mismo (*i. e.* “bello”), lo hacen en razón de su relación con X mismo, de modo tal que X mismo constituye la causa en virtud de la cual poseen la correspondiente propiedad y reciben la correspondiente denominación.

I 315

En efecto, las cosas sensibles adquieren de las Ideas sus propios nombres (*eponimia*): a las cosas les pertenece temporalmente el nombre que pertenece eternamente a las Ideas con las que guardan alguna relación y por la duración de esta relación.⁵ La Idea, en cuanto es aquello que es por sí, se diferencia de las cosas sensibles justamente en esto, porque estas cosas son lo que son (por ejemplo, bellas) de modo derivativo, por alguna relación con la Idea.

—

⁴ Annas 1982: 316 también menciona entre las motivaciones de considerar a las Ideas como *aitíai* el principio de que la causa es mayor que el efecto.

⁵ Véase *Fedón* 78d10-e2; 102a10-b2; c10-d2; 103b6-c1; e2-5. Platón retoma la cuestión de la eponimia en el contexto más amplio de la indagación sobre la participación de las cosas sensibles en las Ideas en *Parménides* 130e4-131a1.

En general, la relación entre los niveles de la realidad es denominada “participación” (*méthexis*). En este pasaje menciona tres términos para referirse a la relación entre Ideas y particulares sensibles: participación (*metékhei*, 100c5), comunicación (*koinonía*, 100d5) y presencia (*parousía*, 100d6).⁶ Sócrates insiste en la necesidad de la relación participativa, pero es consciente de la dificultad de poner en relación dos ámbitos completamente heterogéneos, dejando así voluntariamente de lado el problema de su articulación y de su modalidad en el *Fedón* (100d6-7).

En suma, en este famoso pasaje autobiográfico, Sócrates critica las teorías de sus predecesores, señala la importancia de las explicaciones teleológicas (aunque no las ofrezca en el *Fedón*) y propone a las Ideas como causas, en tanto constituyen las únicas entidades que cumplen los requisitos de una verdadera causa: ser universales y absolutas.

Aristóteles, por su parte, en el contexto del libro I de la *Metafísica*, en el que examina las tesis de sus predecesores en torno al problema de la causalidad, dedica el capítulo 9 a evaluar en qué medida las Ideas platónicas pueden ejercer una función causal respecto de las cosas sensibles.⁷ En este contexto, formula a su antecesor una serie de objeciones. Estas objeciones se pueden articular en cuatro grandes dificultades. El capítulo presenta una primera crítica general en la que se señala que Platón, al intentar conocer las causas de la realidad sensible, introdujo otras entidades distintas de ellas, las Ideas, de manera que no ha simplificado, como suele hacerse a la hora de explicar algo, sino que ha operado una duplicación (990a34-b8).

Sigue luego la crítica a los argumentos que los platónicos utilizaban para probar la existencia de Ideas, argumentos que Aristóteles menciona muy elípticamente, pero que habían sido desarrollados en un tratado, perdido para nosotros, llamado *Sobre las Ideas*. Según Aristóteles, estos argumentos en favor de las Ideas muestran una gran fragilidad: por una parte, no alcanzan su objetivo declarado porque no logran probar que haya Ideas sino solo universales y, por otra, conducen a la admisión de Ideas inaceptables para los propios platónicos (990b8-17).

⁶ De una relación de participación se habla también en *Fedón* 102b y en *Banquete* 211b. En la *República* se menciona a la *koinonía* en VI 476a, pero enseguida se habla explícitamente de participación (476d). De una relación de imitación se habla en *República* 500c, además (y en general) en *Fedro* 250a-b, en *Parménides* 132d y en *Timeo* 39d-e, 48e-50a, 50c.

⁷ Existe un gran número de comentarios, libros y artículos que ofrecen una interpretación de las críticas de Aristóteles a Platón en *Metafísica* I 9. No pueden dejar de citarse los comentarios de Ross, Reale y Berti a sus respectivas traducciones de la *Metafísica* ni las monumentales obras de Robin 1908 y Cherniss 1944. Un valioso artículo es el de Fronterotta 2010: 93-119.

Dejo de lado estas dos primeras objeciones⁸ para concentrarme en las dos últimas: las críticas a las Ideas como causas de la generación y corrupción de las cosas sensibles, por una parte, y las críticas a la participación e imitación como modalidades de relación causal, por otra.

En *Metafísica* 991a8-14, Aristóteles define la dificultad, que considera la mayor de todas, en estos términos:

Pero la mayor dificultad con la que alguien podría encontrarse es esta: ¿en qué contribuyen las Ideas a las cosas sensibles, sea a aquellas de las sensibles que son eternas, sea a las que se generan y corrompen? Pues ellas no son causas ni de sus movimientos ni de ningún cambio de ellas. Por lo demás, ellas tampoco ayudan para el conocimiento de las otras cosas (puesto que no son la esencia de ellas, dado que si lo fueran estarían en ellas, ni para su ser, ya que no son inmanentes a las cosas que de ellas participan (*Metafísica* 991a8-14 =1079b12-18, trad. Santa Cruz-Crespo).

En este pasaje, Aristóteles define la dificultad más grande, aquella según la cual las Ideas no sirven para explicar las cosas sensibles. Allí señala que las Ideas:

I) no son causas de generación y corrupción pues esto implica movimiento: se supone a) que para producir un movimiento es preciso un motor que mueva y esté en contacto con las cosas movidas⁹ y b) que las Ideas son inmutables y separadas;

II) no son causas del ser de las cosas pues no son inmanentes a ellas: se supone a) que las Ideas son separadas y b) que las causas formales son inseparables de sus sujetos;¹⁰

III) no son causas del conocimiento de la cosa pues no constituyen su esencia: se supone a) que las Ideas están separadas de las cosas y b) que se conoce la cosa cuando se conoce su esencia.¹¹

—

⁸ Para un análisis detallado de las dos primeras objeciones, véase Di Camillo 2012: 62-75.

⁹ En *Física* 202a6-9 Aristóteles sostiene que el motor tiene que estar en contacto con lo movido, por lo que puede inferirse que una Idea separada no puede causar movimiento. Véase también *Metafísica* 991b3-9 donde señala que, aunque las Ideas existan y las cosas sensibles participen en ellas, no habrá generación a menos que exista una causa motriz.

¹⁰ La forma, que es la causa del ser del ente natural, no es separable más que conceptualmente; *Física* 193b3-5.

¹¹ Véase *Metafísica* 1031b3-9. La definición, principio de la ciencia, es para Aristóteles el enunciado de la esencia, de lo que cada cosa es por sí misma (*Metafísica* 1029b13-14), mientras que lo que es accidental y no necesario no es objeto de ciencia (*Segundos Analíticos* 71b15-16; 73a21; 74b6).

Aristóteles puede concluir entonces que la teoría de las Ideas es inútil para explicar la realidad sensible, pues ellas no son causas del movimiento, ni del ser, ni del conocimiento de las cosas sensibles. En esta argumentación aristotélica una o más de las premisas están ausentes, pero pueden ser reconocidas sin dificultad. La premisa implícita común a todos los argumentos está dada por la separación de la Idea (Ib; IIa; IIIa): la Idea no puede constituir el ser de una cosa sensible, su *ousía*, si está separada del objeto, pero tampoco puede explicar el devenir propio de las cosas sensibles siendo inmóvil y separada. Aristóteles insiste en que las Ideas no pueden explicar el cambio en otros lugares del *corpus* también.¹² Pero es especialmente en *Acerca de la generación y corrupción* 335b7-24, y haciendo explícita referencia al pasaje del *Fedón* 96a ss., donde Aristóteles critica a Platón el hecho de que las Ideas no cuentan como causas motrices, por lo que Platón se equivoca al considerar que la Idea realmente produce un cambio y que pueda explicar así la generación y la corrupción sin la acción de un agente. En ese tratado, Aristóteles distingue entre entes eternos, que existen por necesidad, y otros que pueden existir o no existir, que es el caso de lo generable y corruptible. Para explicar la existencia de este tipo contingente de entes, es necesario apelar a la materia y a la forma, pero también a un tercer factor causal: el motriz. Esa función motriz no puede cumplirla la Idea ya que, siendo eterna, la generación debería ser continua y necesaria y no intermitente como lo es. La falta de una causa motriz es una de las principales críticas a los platónicos en la *Metafísica*, al punto de afirmar que han convertido a la filosofía en matemáticas, por separar el ente natural de su movimiento esencial.¹³

Además de negar eficacia causal a las Ideas, en su cuarta crítica Aristóteles intentará mostrar que todos los modos de relación que Platón estableció entre las Ideas y las cosas son inconsistentes. Las cosas sensibles no pueden ser “a partir de las Ideas” en ninguno de los modos usuales que los propios platónicos propusieron, vale decir, ni por participación ni por imitación.¹⁴ La hipótesis de la participación no resuelve la dificultad pues, como señala Aristóteles un poco antes, en 990b27-991a8, si las Ideas son

¹² Véase *Metafísica* 1071b14-17 y 1075b27-28.

¹³ Véase *Metafísica* 991a8-b9; 992a24-b1. En *Física* II 2 se aclara que separar conceptualmente las formas es lícito en un abordaje matemático, pero en un abordaje físico conduce a serios errores dado que las formas naturales son capacidades de los cuerpos para funcionar de distintos modos. Véase Lennox 2008: 183.

¹⁴ *Metafísica* 991a19-20. Sigo aquí la segunda de las exégesis propuestas por Alejandro (*Comentario a la Metafísica*, 100.22-30), entendiendo que por modos usuales de procedencia hay que interpretar los propuestos por los platónicos y no por Aristóteles.

participables por parte de las cosas sensibles, entonces tendrán que compartir con las cosas sensibles una idéntica forma y habrá entre ellas un elemento común, lo cual conduce a un regreso al infinito.¹⁵ Por otro lado, si no hay, de ninguna manera, una comunidad entre las Ideas y las cosas participantes, las cosas no podrán adquirir de las Ideas su propio nombre y su propia esencia y se dará entre los dos planos separados de la realidad una relación de simple “homonimia”, una mera coincidencia nominal.¹⁶

La relación copia-modelo tampoco proporciona una explicación de la causalidad formal de las Ideas-modelos con respecto a las copias sensibles, porque podrían existir muchas cosas sensibles que se asemejasen entre sí, pero eso no querría decir que ellas sean copia de un modelo. Es claro que en su crítica a la Idea como modelo Aristóteles denuncia que la relación de semejanza no supone necesariamente la de imitación. Pero a la vez, creo que aquí también vale la crítica que Aristóteles había realizado a la relación como participación, en tanto la relación de semejanza implica la comunidad específica entre los semejantes. Si existe tal comunidad de naturaleza entre el ámbito inteligible y el sensible, es necesario, por la lógica misma de los argumentos a favor de las Ideas, postular una nueva Idea que explique esa comunidad, lo cual conduce a una regresión infinita. Inversamente, si esta comunidad no existe, entonces no puede haber entre el modelo y la copia más que una coincidencia puramente nominal, una mera homonimia casual, es decir, modelos y copias comparten el nombre pero no su naturaleza, por lo que el tener un nombre común no asegura ninguna conexión real y las Ideas perderían su carácter causal.¹⁷

I 319

Esta es la razón por la que Aristóteles agrega que postular las Ideas separadas y definir las a la vez como “modelos” de las cosas sensibles que se asemejan a ellas, o que de ellas en algún modo participan, significa “proferir palabras vacías y usar imágenes poéticas” (*kenologeîn esti kai metaphoràs lêgeîn*

¹⁵ De acuerdo con un argumento muy presente en los diálogos de Platón (véanse, *Crátilo* 439c7-d1; *República* 507b2-9 y 596a5-8; *Fedro* 249b6-c1; *Parménides* 131a7-8, e3-4; 132a y *Filebo* 14c7 -15c3), toda vez que un conjunto de cosas tiene una propiedad en común, debemos postular una Idea que sea la causa de esa propiedad en común. Por tanto, si hay una propiedad en común entre Ideas y cosas participantes, deberíamos postular otra Idea que sea la causa de esa propiedad y así al infinito.

¹⁶ Esta doble consecuencia de la separación de las Ideas aparece también en *Metafísica* 1059a10-4. Véase Centrone 2002. Para la cuestión de la relación entre homonimia y separación, véase Di Camillo 2012: 193-230.

¹⁷ Recuérdese que, en la generación natural, para Aristóteles, generante y generado son uno en forma, como explicitaré más adelante.

poietikás).¹⁸ Una frase vacía no refiere a nada y, por lo tanto, tampoco puede decirse nada sobre su verdad y falsedad; una metáfora poética carece del rigor propio del lenguaje científico y poco o nada puede aportar a la solución de un problema filosófico como el de la causalidad. Al caracterizar la teoría de la participación como “una palabra vacía y una metáfora poética”, hace posar sobre ella todas las limitaciones que habitualmente se asocian con las metáforas. La advertencia de Aristóteles es que está lejos de ser obvio cómo el ámbito de lo sensible y el de lo inteligible pueden encontrarse en relación el uno con el otro y cómo, por consiguiente, debemos concebir la relación de participación.

Consideradas en su conjunto, las críticas de Aristóteles a la causalidad de las Ideas son altamente concisas, pero presuponen doctrinas aristotélicas que Platón podría muy bien no haber aceptado. En tal sentido, podría decirse que la crítica de Aristóteles es *externa* a la doctrina platónica, basada en su propia suposición de que la forma es inmanente y permite explicar tanto el ser como el movimiento de los entes naturales. Es importante subrayar, sin embargo, que la forma aristotélica conserva ciertos rasgos de la Idea, en tanto ambas cumplen un importante papel tanto para el conocimiento como para el ser de lo particular. Pero si bien es preciso integrar lo que otros dijeron acerca del problema, Aristóteles aclara que “no debemos repetir los mismos errores” de los filósofos precedentes.¹⁹ Del análisis de sus críticas a Platón en *Metafísica* I 9 es posible concluir que, a los ojos de Aristóteles, la aporía fundamental de la concepción platónica de la causalidad de las Ideas consiste en su separación de las cosas sensibles.²⁰ El examen crítico de las Ideas como causas conduce a Aristóteles a proponer una alternativa que solucione las dificultades halladas en la teoría platónica y es en este marco en que conviene situar su definición de *phýsis*, entendida como causa del ser y del devenir de las entidades naturales.

320 |

2. La noción de naturaleza en *Física* II 1

En este capítulo de la *Física*, Aristóteles comienza con la distinción entre entes naturales y artificiales y define a los naturales como aquellos que tienen en sí mismos la causa de sus cambios. Luego plantea la cuestión de si la naturaleza de un ente natural debe ser entendida como su

¹⁸ *Metafísica* 991a20-2. Véase también *Metafísica* 1079b23-6.

¹⁹ Véase *Metafísica* 1076a12-4.

²⁰ Véase *Metafísica* 1086b6-7.

materia o más bien su forma. La exposición tiene tres partes: en la primera (192b8- 193a2), Aristóteles ofrece la caracterización general de naturaleza y de los objetos que se producen por naturaleza; en la segunda (193a9-30), ofrece argumentos para considerar a la *phýsis* como materia y en la tercera (193a30-193b21), argumenta a favor de la *phýsis* como forma.

Al comienzo del texto ya aparece la naturaleza como si fuera una causa: “Entre los entes, unos son por naturaleza (*phýsei*), otros, en cambio, por otras causas (*állas aítías*)” (192b8-9). Me interesa subrayar estas líneas del inicio porque *phýsis* en Aristóteles es siempre la *phýsis* de algo, es decir que la naturaleza no es una entidad sino un principio causal que explica la manera en que una entidad es y se comporta.

A continuación, Aristóteles traza una distinción entre los artefactos y los entes naturales. Lo propio de los entes naturales es poseer en sí mismos (*en heautóti*) un principio de movimiento y de reposo, y especifica los tres modos en que puede haber movimiento o cambio, esto es según el lugar como traslación, según la cantidad como crecimiento y disminución y según la cualidad como alteración. Los objetos producidos por la técnica, como por ejemplo una cama o un vestido, no tienen esta tendencia natural al cambio, pero en la medida en que tales objetos están hechos de piedra o de tierra padecerán las tendencias propias de esos componentes naturales, no por sí, sino porque accidentalmente están hechos de un elemento natural que sí tiene esa tendencia al cambio. Esa tendencia, de hecho, no es otra cosa que la presencia inmanente del principio natural en el ente. Es en este punto, en 192b21-23, donde define la noción de naturaleza como “un cierto principio y causa del moverse y del permanecer en reposo de aquello a lo cual pertenece primariamente, por sí mismo y no por accidente”. La definición no es transparente y conviene detenerse en cada término. El objetivo inmediato de Aristóteles es caracterizar la naturaleza en oposición a otro tipo de principio de movimiento, que es la causalidad técnica. Ambas, naturaleza y técnica, serían principios de movimiento, pero la naturaleza sería un principio interno a la cosa que sufre el movimiento, en contraste con la técnica, que es un principio externo.

I 321

Se suele indicar que la definición de *phýsis* comprende dos requisitos fundamentales:

1. la naturaleza es cierto principio o causa de movimiento;²¹
2. la naturaleza es un principio o causa de movimiento que pertenece intrínsecamente a la cosa que sufre el cambio.

²¹ Hay un amplio debate acerca de si entender este principio de cambio como un principio activo, como un principio pasivo o como el género de estas dos clases de principio. Para una discusión de las distintas posiciones, véanse Besnier 1997, Fritsche 2010 y 2018 y Kelsey 2003.

El primer requisito no es suficiente porque lo comparte con la técnica. El segundo, en cambio, marca la especificidad de la naturaleza con respecto a la técnica, pues el principio de la técnica proviene de “afuera”, mientras que la naturaleza no es algo exterior sino algo inmanente al correspondiente objeto, algo que lo constituye como tal.²²

Sin embargo, Aristóteles presenta el caso de un médico que se cura a sí mismo como una clara objeción a esa definición de naturaleza. Un hombre que ha sido curado es una producción del arte de la medicina. Existe una relación intrínseca entre el médico y el arte de la medicina, pero el médico es externo al enfermo que ha sido curado. No obstante, en el ejemplo de Aristóteles el principio de la producción parece interno, puesto que es el enfermo mismo el que procura su salud.

El ejemplo es importante porque revela otro requisito expresado en la definición de naturaleza, no suficientemente subrayado. La diferencia que existe entre naturaleza y técnica es identificada ahora mediante el agregado “por sí y no por accidente”. Aristóteles señala que el arte médico presente en el médico que se cura a sí mismo y la naturaleza de los entes naturales tienen un elemento común, porque son ambos principios internos, y una diferencia, porque el primero es un principio interno por accidente y la segunda un principio interno por sí (192b30-32). Si la definición de naturaleza concluyera en la necesidad de que el principio de cambio sea interno, Aristóteles no podría evitar la consecuencia de que la medicina fuera naturaleza, ni que el médico, en su procedimiento de cura, procediera de acuerdo con una causalidad natural.

322 |

¿Qué significa entonces tener un principio interno? Pues la objeción del médico que se cura a sí mismo muestra que no significa simplemente que se encuentra físicamente en su interior. Aristóteles precisa que algo es un principio interno si pertenece primariamente a aquello de lo que es principio y si es interno a él por sí y no por accidente.

El pertenecer primariamente y el “por sí” constituyen entonces los dos rasgos definitorios del concepto de principio interno de movimiento y de reposo. El significado de pertenecer primariamente ya fue ilustrado en negativo, a través de una referencia a una causa que no pertenece primariamente a aquello de lo que es principio: la materia de los artefactos. Como vimos, un artefacto tiene un principio interno solo porque aquello de lo que está constituido tiene un principio interno, o sea, solo porque su materia es un ente natural que, en cuanto tal, tiene un principio interno. Los artefactos,

—

²² Véanse Vigo 2007: 69 y Angioni 2010: 522.

por tanto, tienen un principio interno de manera derivada y no por sí. El principio interno les pertenece accidentalmente, por estar hechos de un componente natural que sí tiene un principio interno.

A diferencia de los artefactos, los entes naturales tienen este principio —la naturaleza— de modo no accidental sino por sí, es decir de modo esencial y no por estar compuesto accidentalmente de un ente natural. En otras palabras, el principio de movimiento de los entes naturales es un principio interno, no simplemente porque se encuentra físicamente en su interior, sino porque es causa de los movimientos contenidos en la definición de la entidad natural (Quarantotto 2005: 125-126).

Este principio es interno al ente natural por sí y no por accidente. Como ya señalé, Aristóteles se preocupa por clarificar la expresión “no por accidente” a través del ejemplo del médico que se cura a sí mismo; un hombre que ha sido curado, en tanto ha sido curado, es una producción del arte de la medicina. Pero en el ejemplo de Aristóteles el principio de la producción parece interno, puesto que es el enfermo mismo el que procura su salud. Ahora bien, el enfermo no se cura a sí mismo en cuanto enfermo, sino en cuanto médico, es decir en cuanto tiene la forma de la salud en su mente y puede provocar salud en su cuerpo. Pero esto, que el enfermo coincida con el médico, es accidental, porque lo normal es que, en el caso de los artefactos, el que tiene el principio de movimiento es externo al artefacto. En suma, los artefactos tienen su principio de movimiento fuera y, si lo tuvieran dentro, sería puramente accidental, como el caso del médico que se cura a sí mismo.

I 323

De esto parece posible inferir que la definición de naturaleza pone de relieve qué tipos de cambio experimentan las entidades naturales por ser tales, es decir, por sí mismas y no por acción de algo externo ni por referencia a algo diferente (Vigo 2007: 69).

Una vez definida la naturaleza de una cosa como el principio interno de su movimiento, Aristóteles se pregunta: ¿es la materia o la forma? En *Física I 7* él ya había establecido que la materia y la forma eran los principios a partir de los cuales las entidades naturales “son y llegan a ser primariamente y no por accidente, sino cada cosa lo que se dice que es según la entidad” (190b18-19). Así, tanto la materia como la forma cumplen con el requisito señalado en la definición de *phýsis*, por lo que la discusión siguiente atiende, no a decidirse por una con exclusión de la otra, sino más bien a jerarquizar esos principios dando a la forma la primacía.

Aristóteles presenta el caso de aquellos que sostienen que el principio interno de movimiento es siempre y únicamente la materia, tomando como fundamento el argumento de Antífonte según el cual si se enterrara una cama de madera, el producto que surgiría sería madera, no una cama,

por lo que se concluye que el estar constituida de madera es la *phýsis* de la cama, mientras que la estructura de los materiales no (193a9-17).²³ Este es el punto de vista de los antiguos físicos, quienes explicaron la realidad a partir de la causa material exclusivamente. Según Aristóteles, si este fuera el único modo de entender la *phýsis*, esto equivaldría a decir que la materia elemental mediante sus propiedades sería responsable de todos los movimientos a los que estos entes están sujetos, incluso de su generación (véase Rossi 2011: 53). Aristóteles admite que la naturaleza es materia, pero entendida como un sustrato (193a28-30). Según esto, lo que permanece inalterable mientras la cosa sufre modificaciones es la naturaleza entendida como sustrato. Pero considerar la naturaleza como pura materia es insuficiente, es un modo derivado de considerarla, ya que la forma posee anterioridad ontológica respecto de la materia. Por eso, Aristóteles va a ofrecer una serie de argumentos para mostrar que la forma de una entidad física también merece, y con mayor derecho, el título de naturaleza.

Un primer argumento a favor de la primacía de la forma como *phýsis* se vale de una analogía con las artes (193a30-193b6). Así como en el caso de un artefacto (por ejemplo, una cama) lo llamamos tal no por su materia sino por su forma, tampoco diremos de los elementos constituidos por naturaleza (por ejemplo, la carne, el hueso) que son carne o hueso hasta tanto no tengan la configuración propia de carne y hueso.

324 |

Un segundo argumento a favor de la forma retoma el argumento de Antifonte para mostrar que este se aplica a la forma en mayor grado, pues, si la naturaleza de una cosa es un principio inmanente que es como aquello que genera, entonces la naturaleza de un hombre debe ser su forma, en tanto “un hombre genera un hombre” (193b8-12). No es la materia lo que surge de un ser vivo, sino otro ser vivo, idéntico específicamente con su padre, de manera que las formas de las entidades naturales son heredables.

La introducción de este requisito de “heredabilidad” no debería sorprender porque es una nueva respuesta al problema de la separación platónica de las Ideas. En efecto, Platón concibe la eternidad de las Ideas en términos de separación de las Ideas respecto de los individuos generables y corruptibles de los que son causas. Ahora bien, si la forma es para Aristóteles un principio interno de movimiento y si, además, es inseparable de la materia y del movimiento propios de las entidades naturales, surge inmediatamente una pregunta: ¿cómo logra garantizar la ingenerabilidad e incorruptibilidad de la forma a pesar de la inmanencia?

—

²³ Heinemann (s.f.: 20-22) subraya que la *phýsis* es heredable y llama a este requisito “test de heredabilidad”.

Particularmente interesantes, para este propósito, son *Metafísica* VII 8 y XII 3 en donde Aristóteles subraya muchas veces que no se genera la forma sino el compuesto de materia y forma.²⁴ En ambos capítulos, Aristóteles aborda la ingenerabilidad e incorruptibilidad de las formas, critica a Platón por haberlas justificado recurriendo a la separación, y hace referencia a la generación natural, ilustrada mediante el ejemplo del hombre que genera un hombre, para mostrar cómo es posible dar cuenta del carácter inengendrado e incorruptible de la forma, sin necesidad de caracterizarla como una entidad separada de la materia y del movimiento.

Para explicar de manera inteligible la generación de nuevos individuos de la misma especie, basta suponer que la forma funcione como causa eficiente que gobierne la determinación de la materia en dirección a la constitución de un nuevo individuo de la misma especie. Así, algo llega a ser hombre, no por participar del hombre en sí, sino por llegar a tener la forma característica de los hombres. Sin embargo, la forma misma no se genera, sino que preexiste al proceso de generación. La pregunta que surge inmediatamente es dónde preexiste la forma antes de la generación. La respuesta es que preexiste en el generante y se comunica a través de la reproducción biológica.²⁵ Padre e hijo serán así individuos numéricamente diferentes, pero unos en forma. Particularmente ilustrativo resulta un pasaje de *Acerca del alma* (415a 22-b8) en el que Aristóteles sostiene que producir un ejemplar similar a sí mismo es la función orgánica más natural: permite al padre participar de lo eterno y divino tanto como es posible, pues mientras que el reproductor no persiste, lo que es semejante a él sí. Y aquí también subraya Aristóteles que lo que persiste no es uno en número pero es uno en forma (415b7).²⁶ Todo acto de reproducción implica la preservación de la forma que el padre transmite a su descendencia. Si suponemos que el ente generado también se reproduce, y así sucesivamente, la forma característica de la especie debería persistir indefinidamente.

Así, forma y materia son para Aristóteles principios previamente dados al proceso de generación y el nacimiento de un nuevo individuo no implica que los principios mismos estén sometidos al proceso de devenir (Angioni 2008: 227). La forma es responsable por lo que se genera sin que sea necesario separarla ni concebirla como modelo. La elíptica pero repetida frase de Aristóteles “un hombre engendra a un hombre” adquiere así un claro contenido, pues muestra que, en la reproducción de los entes naturales,

I 325

²⁴ Véanse también *Metafísica* 1039b26-7; 1044b21-22 y, sobre todo, 1069b35; 1070a27-29.

²⁵ Véanse *Reproducción de los animales* 735b32-5; 736b33-737a10; 738b3-4; 20-27; 740b21-25 y Lennox 1985.

²⁶ Para la interpretación de este argumento, véase Boeri 2012: 201-202.

lo que se genera tiene la misma forma que el generante. Aristóteles insiste en que cada caso de generación de un ente natural requiere la preexistencia de un ente de esa clase como su fuente de generación.²⁷ El proceso de reproducción debe verse como un ciclo en una preservación continua y eterna de la forma de una especie.

Por último, en esa misma elíptica frase está la respuesta de Aristóteles a Platón en lo que toca a un arte divino responsable de la generación de los entes naturales y de la preservación del orden natural. A su juicio, Platón ignora la clara distinción entre naturaleza y técnica y aplica la causalidad técnica al ámbito natural. Dada la neta distinción que Aristóteles estableció en la *Física* entre entes naturales y artificiales, basada en la presencia de un principio interno de movimiento en los naturales y la necesidad de un principio externo en los artificiales, se comprende que la figura del demiurgo introducida en el *Timeo* es a sus ojos una ilegítima transposición al ámbito natural de la necesidad de un principio externo y de la relación modelo - copia propias del ámbito artístico y, por lo tanto, está injustificada.²⁸

Al comentar la crítica de Aristóteles al paradigmatismo platónico en *Metafísica* 991a20-23, Alejandro de Afrodisia sostiene, con razón, que en la generación natural no cumple ningún papel la contemplación de un modelo. En efecto, un hombre particular es generado por otro hombre particular y un caballo por otro, pero ninguno de estos agentes -afirma Alejandro- produce contemplando modelo alguno, sino que tanto la generación cuanto la función de cada agente es algo natural.²⁹

326 |

3. Conclusiones

Antes de cerrar el análisis de la noción de *phýsis* en Aristóteles, conviene recapitular algunos puntos. En primer lugar, he analizado la propuesta de Platón en el *Fedón* en torno a las causas de la gene-

—

²⁷ Véanse *Metafísica* 1032b30-32; 1034b13-19; *Reproducción de los animales* 715b8-16.

²⁸ Giardina (2011: 72) señala con razón que el orden y la regularidad son asegurados sin que sea necesario recurrir a una mente ordenadora y externa. El fin de un proceso coincide con la perfecta realización del ente, es decir, con su forma, pero está presente desde el inicio del cambio mismo direccionando el proceso hacia la realización cumplida de la forma. Es en el último argumento de *Física* II 1 (193b13-21) donde Aristóteles conecta por primera vez la forma con el fin de la generación, adelantando argumentos que desarrollará con detalle en *Física* II 8 y que quedan fuera del propósito de este trabajo.

²⁹ Véase Alejandro de Afrodisia, *Comentario a la Metafísica*, 101. 26-30.

ración y corrupción. Allí, él proponía a las Ideas como causas en virtud de que únicamente ellas satisfacen el requisito de universalidad y poseen un carácter absoluto. A continuación, he explicitado las críticas de Aristóteles a la causalidad de las Ideas en *Metafísica* I 9, en las que denuncia que las Ideas no son causas del movimiento, ni del ser ni del conocimiento de las cosas sensibles en virtud de su carácter separado. Por último, he argumentado que es en el marco de la apropiación y crítica de Platón donde conviene situar la noción aristotélica de *phýsis* presentada en *Física* II 1, pues se trata de una propuesta alternativa que soslaya las dificultades que comporta la teoría de Platón. En ese capítulo de la *Física* puede advertirse una respuesta a la separación platónica al definir a la *phýsis* de los entes naturales como un principio *interno* de movimiento y de reposo, que constituye a la vez su *ousía*, de manera que esta noción conjuga en sí la causa que hace que ellos sean lo que son y la que hace que estén sometidos a ciertos procesos de cambio, como el crecimiento por el que alcanzan su forma adulta. Si bien Aristóteles señala dos sentidos fundamentales de *phýsis* –como materia y como forma–, ciertamente establece la prioridad de la forma como causa del ente natural y, lo que es más importante, subraya que ella no es separable más que conceptualmente (193b3-5), con clara alusión a Platón. Según esto, la forma se realiza siempre en un cuerpo; solo una forma inmanente podría ser causa del ser y del devenir de los entes naturales y explicar así tanto las propiedades esenciales como los procesos que experimenta el ente natural por sí mismo y no por la intervención de un agente exterior. Su inmanencia es una clara alternativa a la separación de las Ideas, pero es importante subrayar también que Aristóteles se apropia del carácter eterno de la Idea en su concepción de la forma. En efecto, el hecho de ser un principio interno no la vuelve corruptible como el ente natural porque su eternidad se da a través de su reproducción en otros individuos de la misma especie, en la transmisión de la forma a un individuo nuevo.³⁰ Con esta tesis, Aristóteles asegura el contacto entre el generante y el generado y da cuenta del carácter eterno de la forma, sin necesidad de separarla de la materia y del movimiento. Así, la *phýsis*, en Aristóteles, permite explicar tanto las propiedades esenciales cuanto los procesos que experimentan los entes naturales, sin incurrir en los problemas que comporta la doctrina platónica.³¹

I 327

—

³⁰ Véanse, además del pasaje de *De Anima* 415a22-b8 analizado, *Acerca de la generación y corrupción* 338a2-17 y *Reproducción de los animales* 731b24-732a1.

³¹ Este trabajo fue financiado por la Universidad de Buenos Aires. Programación científica 2016-2019. UBACYT, 20020150100040BA: “Diálogo, apropiación y crítica entre Platón y Aristóteles. La historia de la filosofía en la constitución de la filosofía aristotélica”.

BIBLIOGRAFÍA

- Angioni, L.** (2008), *As Noções Aristotélicas de Substância e Essência* (Campinas: Unicamp).
- Angioni, L.** (2010), “Sobre a definição de natureza”, *Kriterion*, 122: 521-542.
- Annas, J.** (1982), “Aristotle on Inefficient Causes”, *The Philosophical Quarterly*, 32, 129: 311-326.
- Berti, E. e Rossitto, C.** (1993), *Aristotele, Il libro primo della Metafisica* (Milano: Laterza, 2002).
- Besnier, B.** (1997), “La définition aristotélicienne du changement (*Physique*, III, Ch. 1-3)”, en P.-M. Morel (ed.), *Aristote et la notion de nature: Enjeux épistémologiques et pratiques* (Bordeaux: Presses Universitaires, 15-34).
- Boeri, M.** (1993), *Aristóteles, Física, Libros I-II*, introducción, traducción y notas (Buenos Aires: Biblos).
- Boeri, M.** (2010), *Aristóteles, Acerca del Alma*, introducción, traducción y notas (Buenos Aires: Colihue).
- Boeri, M.** (2012), “Forma, función y realidad. Observaciones sobre la noción platónica y aristotélica de forma”, *Estudios Públicos*, 128: 187-210.
- Calvo Martínez, T.** (1994), *Aristóteles, Metafisica*, introducción, traducción y notas (Madrid: Gredos).
- Centrone, B.** (2002), “La critica aristotelica alla dottrina delle idee: l’argomento di *Metafisica* Iota 10”, en M. Migliori (ed.), *Gigantomachia* (Brescia: Morcelliana, 191-203).
- Cherniss, H.** (1944), *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy* (Baltimore: Johns Hopkins Press).
- Di Camillo, S.** (2012), *Aristóteles historiador: El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas* (Buenos Aires: UBA, Facultad de Filosofía y Letras).
- Fine, G.** (1987), “Forms as Causes: Plato and Aristotle”, en A. Graeser (ed.), *Mathematics and Metaphysics* (Berne: Haupt, 69-112).
- Fine, G.** (1995), *On Ideas: Aristotle’s Criticism of Plato’s Theory of Forms* (Oxford: Clarendon Press).
- Fischer, F.** (2002), “La «méthode» et les «hypothèses» en *Phédon* 99d-102a”, *Revue Philosophique de Louvain*, 100(4): 650-80.
- Fritsche, J.** (2010), “Aristotle’s usage of *arkhé kinéseos* (principle of motion) and the two definitions of nature en *Physics* II 1”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 52: 7-31.
- Fritsche, J.** (2018), “Meaning and function of Aristotle’s two definitions of nature (*Physics* B, 192b8-193a9), *Physics* B, and his biology”, *Revue de Philosophie Ancienne*, 36(2): 215-287.
- Fronterotta, F.** (1999), “Il problema della *méthexis*: A proposito di un lungo dibattito platonico”, *Elenchos*, 20(2): 397-415.
- Fronterotta, F.** (2010), “La critica aristotelica alla funzione causale delle Idee platoniche: *Metafisica* A 9. 991A8-B9”, en F. Fronterotta (ed.), *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele* (Napoli: Bibliopolis, 93-119).

- García Gual, C.** (1988), *Platón, Fedón*, en *Diálogos III* (Madrid: Gredos, 7-142).
- Giardina, G.** (2006), *I fondamenti della causalità naturale, Analisi critica di Aristotele, Phys. II* (Catania: CUECM).
- Giardina, G.** (2011), "Sull'uso differenziato di *aitia* e *aition* in Aristotele", en L. Couloubaritis y S. Delcomminette (eds.), *La causalité chez Aristote* (Paris: Vrin, 47-82).
- Gill, M. L.** (2012), *Philosophos: Plato's Missing Dialogue* (Oxford: University Press).
- Hankinson, R.** (1998). *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought* (Oxford: Clarendon Press).
- Hayduck, M.** (ed.). (1891) *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria* en *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. I (Berlín: Reimer).
- Heinemann, G.** (s.f.), "Phusis, Physics, and Physicists in Aristotle" (draft). URL = <https://www.academia.edu/32446489/Phusis_Physics_and_Physicists_in_Aristotle>.
- Kelsey, S.** (2003), "Aristotle's definition of nature", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 25: 59-87.
- La Croce, E.** (1987), *Aristóteles. Acerca de la generación y la corrupción* (Madrid: Gredos).
- Lennox, J.** (1985), "Are Aristotelian Species Eternal?", en A. Gotthelf (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things* (Pittsburgh: Mathesis Publications, 67-94).
- Lennox, J.** (2008), "As if we were Investigating Snubness: Aristotle on the Prospect of a Single Science of Nature", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 29: 149-86.
- Quarantotto, D.** (2005), *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele: Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos* (Napoli: Bibliopolis).
- Reale, G.** (1993), *Aristotele, Metafísica*, introducción, texto griego, traducción y notas, 3 vols. (Milano: Vita e Pensiero).
- Robin, L.** (1908), *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote* (Paris: Georg Olms Hildesheim, 1963).
- Ross, W. D.** (1948), *Aristotle, Metaphysics*, texto revisado, introducción, traducción y notas, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press).
- Rossi, G.** (2011), *El azar según Aristóteles* (Sankt Augustin: Academia Verlag).
- Sánchez, E.** (1994), *Aristóteles, Reproducción de los animales*, introducción, traducción y notas (Madrid: Gredos).
- Santa Cruz, M., Crespo, M. y Di Camillo, S.** (2000), *Las críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las Ideas* (Buenos Aires: Eudeba).
- Sedley, D.** (1998), "Platonic Causes", *Phronesis*, 43, 2: 114-132.
- Sharma, R.** (2009) "Socrates' New Aitia: Causal and Metaphysical Explanations in Plato's *Phaedo*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 36: 137-177.
- Vigo, A.** (2007), *Aristóteles. Una introducción* (Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad).
- Vigo, A.** (2009), *Platón, Fedón* (Buenos Aires: Colihue).

Filosofía y Literatura: El rol de la distinción *phýsis* y *tékhne* en la construcción de los géneros literarios

MARIANA CASTILLO MERLO
IPEHCS-CONICET
Universidad Nacional del Comahue

DOI: 10.36446/rlf2021193

I 331

Resumen: En *¿Qué es un género literario?* (1989), J.-M. Schaeffer acusa a Aristóteles de una ambigüedad inicial que habría condicionado el análisis de los géneros literarios a lo largo de su historia. Teniendo en cuenta algunas lecturas “literarias” y “filosóficas” de *Poética*, en este trabajo pretendo analizar las perspectivas naturalista-esencialista, histórica-analítica y normativa desde las cuales Aristóteles lleva adelante su empresa. En tal sentido, evaluaré, por un lado, los alcances de dichas perspectivas en dos momentos particulares de la *Poética* (1447a-1448b y 1448b-1449a) y, por otro, la manera en que cada una de ellas pone en juego la distinción aristotélica entre *phýsis* y *tékhne*.

Palabras clave: *Poética*, género literario, enfoque interdisciplinar, dificultades hermenéuticas.

Philosophy and Literature: The Role of the Distinction between Phýsis and Tékhne in the Construction of Literary Genres

Abstract: In *What is a literary genre?* (1989), J.-M. Schaeffer accuses Aristotle of an initial ambiguity that would have conditioned the analysis of literary genres throughout its history. Taking into account some “literary” and “philosophical” readings of *Poetics*, in this paper I intend to point out the naturalistic-essentialist, historical-analytical and normative perspectives from which Aristotle carries out his project. For that purpose, I will evaluate, on the one hand, the scope of these perspectives in two particular moments of the *Poetics* (1447a-1448b and 1448b-1449a) and, on the other hand, the way in which each of them involve the Aristotelian distinction between *phýsis* and *tékhne*.

Key-words: *Poetics*, literary genres, interdisciplinary approach, hermeneutical problems.

1. Introducción

332 |

Hay un supuesto bastante difundido y aceptado por quienes se dedican a la teoría de los géneros literarios que asume que “la historia de la teoría genérica no es otra cosa que la historia del aristotelismo en la teoría de la literatura” (Willem 1981: 244). En parte, es posible afirmar que dicho supuesto es cierto y que el carácter veritativo-funcional de dicho enunciado se debe al efecto e influjo que la teoría aristotélica efectivamente desempeñó en los estudios literarios a lo largo de su historia. El problema es que dicho supuesto parecería otorgarle a la teoría poética aristotélica una unidad de la que carece y soslaya la multiplicidad de dificultades léxicas y hermenéuticas que se suscitan ni bien comienza el texto.

La empresa que Aristóteles emprende en la *Poética*¹ lejos está de ofrecer una solución unívoca al fenómeno poético, en general, y al trágico, en particular. En *¿Qué es un género literario?* (1989), el filósofo Jean-Marie Schaeffer acusa a Aristóteles de una ambigüedad inicial que habría condi-

¹ Sigo la traducción española de García Yebra 1974 por considerarla un referente para los lectores de habla hispana. Sin embargo, en algunos casos he modificado la traducción y aclarado entre corchetes el sentido que, a mi entender, tienen algunas expresiones. En todos los casos, se indican dichas modificaciones al texto.

cionado el análisis de los géneros literarios. Luego de reconocer la importancia del análisis realizado por el Estagirita, señala dos movimientos que ponen en tensión la dupla *phýsis-tékhne*. Por un lado, Aristóteles sería el primer autor en abordar de manera sistemática la poesía bajo un ángulo genérico, el primero en sostener explícitamente que la definición del arte poético halla su prolongación natural en el análisis de su constitución genérica. Por otro, en el modo de clasificar los géneros, Aristóteles le adjudicaría a la poesía una naturaleza propia y, quizás por ello mismo, asume que el ámbito literario, a pesar de ser una creación, se organiza según un orden natural. Sin embargo, la mirada naturalista no es el único prisma desde el cual analizar la poesía y en la *Poética* se pondrían en juego, al menos, otras dos perspectivas que acentúan su carácter artificial.

En este trabajo, pretendo analizar las distintas perspectivas desde las cuales Aristóteles lleva adelante su empresa y enfatizar las conexiones que se establecen entre lo que Schaeffer denomina una visión naturalista-esencialista, una histórica-analítica y una normativa del género trágico. A partir de ello, evaluaré, por un lado, los alcances de cada una de estas perspectivas en dos momentos particulares de la *Poética* (1447a-1448b y 1448b-1449a) y, por otro, la manera en que cada una de ellas pone en juego la distinción aristotélica entre *phýsis* y *tékhne*.

I 333

2. De perspectivas e interpretaciones o sobre la Poética y su historia

Antes de comenzar con el análisis de la *Poética* considero necesario realizar una serie de advertencias que permitan comprender algunas de sus particularidades. La *Poética* es, probablemente, uno de los textos aristotélicos más comentados y el que más repercusiones ha tenido en la historia de la cultura occidental. Pese a esta importancia, y a los innumerables trabajos destinados a dicha obra, algunos de sus conceptos más relevantes siguen generando controversias entre los distintos intérpretes. Diversos argumentos podrían justificar la situación: los avances en el ámbito de la filología, los cambios de intereses desde los cuales se interpreta la obra, la revisión de los usos, sentidos y lecturas que recibió a lo largo de su historia, etc. También es un texto que ha sido interpretado desde perspectivas diferentes, atendiendo a cuál sea el ámbito del que proviene quien la estudia. Halliwell señala, a mi entender con acierto, la existencia de dos grupos en el abordaje de dicha obra; a saber: [1] aquellos que lo hacen desde la crítica literaria y [2] aquellos que lo hacen desde la filosofía. Ambas perspectivas resultan ser, sin embargo, insatisfactorias. Mientras los primeros muestran un mayor interés

por la obra en sí misma, pero la desligan del resto del *corpus* aristotélico, los segundos relegan las temáticas abordadas en la *Poética* por considerar que se trata de temas tangenciales a la “verdadera” filosofía aristotélica (véase Halliwell 1998: 2-3).²

Quienes se ocupan de la *Poética* desde el campo de estudio de la literatura [1] –y asumen una lectura “literaria” de la obra– coinciden en reconocer en ella la piedra de toque fundamental. El texto parece haber permanecido en estado letárgico durante más de mil años hasta convertirse, a partir del siglo XV, en “el más influyente de todos estos libros [de crítica literaria]” (Long 1990: 579), en “la obra básica en el pensamiento literario europeo” (Bobes, Bahamonde, Cueto *et al.* 1995: 87), en “la piedra angular de los estudios literarios en el dominio cultural occidental” (Dolžzel [1990] 1997: 31), en “la primera gran Teoría de los géneros literarios, hasta tal punto que se podría decir que la historia de la teoría genérica occidental no es, en lo sustancial, más que una vasta paráfrasis de ella” (Garrido Gallardo 1988: 9).

Desde esta perspectiva, mientras declinaba, a partir del siglo XIII, el influjo del pensamiento aristotélico en el ámbito de las ciencias y de la propia filosofía, por ser identificado con las posiciones más conservadoras, crecía de manera inversamente proporcional su admiración en los círculos literarios. Dicha fascinación por el texto y su impronta en este ámbito explicaría, al menos en parte, que el concepto mismo de poética se utilice como sinónimo de teoría de la literatura. En este sentido, y asumiendo un lugar

334 |

² Agradezco a los/las evaluadores/as del artículo por sus comentarios sobre esta sección. En tal sentido, aclaro que asumo como propia la apreciación que hiciera Lacoue-Labarthe acerca del rol que desempeñó la determinación aristotélica de la relación entre arte y naturaleza, al punto de considerarla como “lugar de un esquema matricial y el índice de una coerción histórico-teórica” (2010: 24). Si aceptamos esa caracterización como la premisa que alienta este trabajo, se entenderá por qué surge la necesidad de cuestionar aquello que se ha naturalizado como interpretación en el ámbito de la crítica literaria y la filosofía, como los ámbitos en los que más repercusiones ha tenido el texto aristotélico. Analizar y ejemplificar, aunque sea sucintamente (como es el caso aquí), de qué manera se han constituido ciertos cánones, su interacción y dinámica, es una forma de alentar dicho cuestionamiento. Halliwell, en un sentido similar, justifica el interés de revisar la poética griega por “el hecho de que esas ideas formen parte de la genealogía de argumentos y actitudes en cuyas formas modernas aún pueden estar investidos algunos de nuestros valores” (Halliwell, 2011: 5). Asimismo, y pese a dedicarme hace años al estudio “filosófico” de la *Poética*, considero que dar cuenta de un abordaje “integral” de la obra es una tarea hermenéuticamente imposible. En este sentido, hago también propia la consideración de Ø. Andersen y J. Haarberg, quienes, en el intento por “dar sentido” a la *Poética*, advierten que “la historia de la recepción de la *Poética* en Occidente es tan *abrumadora* como *compleja*, lo que quizás explique por qué nadie se ha atrevido a dar una explicación *completa* de ella” (2003: 1, énfasis propio).

común, Todorov reconoce, al igual que lo hace Schaeffer, que “Aristóteles dejó el primer tratado sistemático y ningún otro texto podrá compararse, por su importancia histórica, con su *Poética*: en cierto modo, toda la historia de la poética no es sino la reinterpretación del texto aristotélico” (Ducrot y Todorov [1972] 1991: 100).

Por su parte, la lectura “filosófica” de la *Poética* [2]³ tiene como característica principal ubicar al pequeño tratado en un lugar muy próximo a la *Retórica*. Los argumentos para dicho acercamiento se centran, en su gran mayoría, en la división de las ciencias propuesta por el propio Estagirita. En tal sentido, ambas obras se enmarcan dentro de las disciplinas productivas (*poietikés*) y constituyen, junto a otros escritos actualmente perdidos, tales como *Sobre los Poetas*, el *Grilo* y *Problemas Homéricos*, la principal contribución aristotélica a la teoría del arte (*tékhnē*).

Dicha ubicación de la *Poética* sigue, al mismo tiempo, la división de las obras aristotélicas en escritos exotéricos y esotéricos. Según esta clasificación, producto del análisis filológico y centrada en la cronología y el carácter de los escritos, existe una fuerte división entre las obras perdidas y las obras conservadas, entre los escritos de juventud y los de madurez del Estagirita. Los primeros, de los que actualmente solo se conservan algunos fragmentos, estaban escritos en su mayoría en forma de diálogo y revisados para su edición. La *Poética*, en cambio, se ubica dentro de la categoría de obra acroamática, esto es, dentro de los textos de Aristóteles destinados a una ampliación oral, lo cual se funda no solo en el carácter del texto, sino también en lo afirmado por el propio Aristóteles en *Poética* 1454b18, en donde contraponen explícitamente la *Poética* con los *ekdedoménoi lógoi*, esto es, con los textos publicados.

Reconocidos intérpretes del pensamiento aristotélico se hacen eco de dicha división, entre ellos Ross (1923), Brun (1961), Moreau (1962), Düring (1966), Lloyd (1968) y Barnes (1982),⁴ y coinciden en dedicarles un capítulo especial a la *Poética* junto a la *Retórica*, bajo la rúbrica de “crítica literaria”, “teoría de la creación”, “las artes” o, directamente, “Retórica y Poética”.

I 335

³ Sobre los distintos “paradigmas interpretativos” de la *Poética*, véase la sucinta presentación al dossier, publicado en *Les études philosophiques*, dedicado a “La poétique d’Aristote: lectures morales et politiques de la tragédie” (Destrée 2003: 433-434).

⁴ La selección de estos autores, además de ilustrativa, pretende mostrar cómo aparece la *Poética* en el relato de la historia de la filosofía antigua y del aristotelismo, a través de obras generales y de referencia. Se trata de retomar la pregunta siempre inquietante, y pocas veces explícita, acerca de los puntos de vista, los métodos y los criterios desde los cuales se construyen dichos relatos e historias.

Una de las primeras consideraciones que aparecen en el tratamiento de la *Poética* se vincula a la importancia y la influencia que tanto esta obra como la *Retórica* ejercieron en la cultura occidental, influencia que resulta sorprendente, si se tiene en cuenta que las temáticas allí abordadas se alejarían de las preocupaciones filosóficas más centrales de Aristóteles.⁵

Otra característica común, que podría derivarse de esta última afirmación, es el tipo de exposición que realizan de los tópicos de dichas obras. En primer lugar, la mayoría muestra un interés más pronunciado por *Poética* que por *Retórica*. Esto se encontraría justificado, quizás, como afirma Ross, por el mayor grado de vivacidad de la primera ([1923] 1995: 290); o por la profundidad alcanzada en el análisis del estilo literario, según Lloyd ([1968] 2008: 199); o porque, tal como se deduce de la lectura de Brun y de Moreau, la *Poética* se encontraría más próxima a una auténtica “teoría de la creación” o a un acabado “tratado sobre literatura” que la propia *Retórica* (Brun [1961] 1970: 131-134; Moreau [1962] 1972: 241).

No solo el breve abordaje de las obras es algo en lo cual conviene reparar, sino que también lo es, a mi entender, el tono escolar y altamente simplificador en el que se presentan sus aportes teóricos más relevantes. Con relación a la *Poética*, particularmente, Brun, Moreau y Barnes, por ejemplo, exponen escuetamente la clasificación de las artes como imitaciones; el origen de la poesía, la caracterización de la comedia y la definición de tragedia, y solo señalan como punto problemático la falta de precisiones que Aristóteles brinda acerca del tema de la *kátharsis* (Brun [1961] 1970: 133; Moreau [1962] 1972: 247-248; Barnes [1982] 1999: 140). Por su parte, Ross ([1923] 1995: 327-344), Düring ([1966] 2005: 256-289) y Lloyd ([1968] 2008: 200-206), hacen una presentación más profunda de los temas que son objeto de análisis de la *Poética*, pero la forma sistemática de presentarlos genera la imagen de un texto con una unidad, claridad e integración de las que lamentablemente carece el escrito aristotélico, por las propias condiciones en las que este fue elaborado.

La *Poética* es obra de un filósofo y, aunque resulte una obviedad, es necesario reparar en ello, si se pretende una comprensión de las ideas plasmadas por Aristóteles en este breve escrito.⁶ Halliwell advierte que esta

⁵ Kaufmann advierte que “ningún otro libro ha influido tanto en las reflexiones sobre la tragedia y en la tragedia misma como las primeras quince secciones de la *Poética* de Aristóteles. Y cada sección tiene la extensión media de una página. Sin embargo, la *Poética* es sumamente afilosófica (...)” ([1968] 1978: 65).

⁶ Bobes, Baamonde, Cueto *et al.* advierten que “hay en la obra una investigación sobre el arte literario desde el punto de vista de un filósofo (...). No obstante, no es un texto filosófico

aclaración y la contextualización necesaria⁷ de la obra en un marco más amplio que incluya ideas, métodos y valores “debería ser, pero en los hechos no lo es, un lugar común” (1998: 2). Considero que esta contextualización bien puede articularse con una propuesta metodológica que asuma que los conceptos de la *Poética* forman un “campo de presencia” propio de un entramado histórico, en el que los elementos recurrentes de los enunciados pueden “reaparecer, disociarse, descomponerse, ganar en extensión o en determinación, volver a ser tomados en el interior de nuevas organizaciones lógicas, adquirir en desquite nuevos contenidos semánticos, constituir entre ellos organizaciones parciales” (Foucault [1969] 2006: 98). Con estos recaudos, abordaré el texto en general y la relación *phýsis-tékhnē* será el prisma que permita poner en juego los aportes de las dos lecturas, la filosófica y la literaria.

3. Apuestas múltiples en Poética o de cómo combinar tres perspectivas y dos momentos

En un contexto como el actual, signado por una “crisis de las humanidades”, en el que las categorías de análisis y los límites disciplinares son puestos fuertemente en discusión, preguntarse por la literatura sin caer en un discurso segregacionista, que impone cánones y distinciones entre “buena” y “mala” literatura para legitimar su propia existencia, resulta imperioso. Con una preocupación similar a la que proyecta sobre la constitución de la teoría del arte, Schaeffer se ocupa de dicha tarea en *¿Qué es un género literario?* (1989) y en *Pequeña ecología de los estudios literarios ¿Por qué y cómo estudiar la literatura?* (2011). En ellos, a pesar de la distancia temporal en la escritura, se repite el ejercicio de pensar las relaciones entre géneros, literatura, artes y prácticas culturales, asumiendo las dificultades epistemológicas que la tarea impone.

En ambas obras, la *Poética* de Aristóteles se erige en ese lugar común de piedra de toque fundamental para los estudios literarios. La referencia al proyecto del Estagirita sirve para denunciar un problema epistemológico que se encuentra a la base de la autoproclamada “crisis de las humanidades” y que se vincula a un solapamiento de niveles, funciones o pretensiones de

I 337

porque no afronta de un modo radical los problemas de concepto y de relación de los temas que trata” (1995: 87).

⁷ Una reedición de la discusión entre una mirada internalista y una contextualizadora de la *Poética* puede encontrarse en el artículo de B. Boulay 2016: 78-79.

la literatura, en particular, y las ciencias humanas, en general. Una primera función es la de reproducción y promoción de los valores culturales de una sociedad. Desde esta perspectiva, estudiar la literatura o las humanidades es participar en un proyecto normativista. La segunda función de los estudios literarios es estrictamente cognitiva, por lo cual el afán por conocer las realidades literarias supone asumir un compromiso con un proyecto descriptivista. El problema, según Schaeffer, es que esta dualidad constitutiva pocas veces es reconocida. Así,

si a la crisis de legitimidad actual de los estudios literarios se le suma una crisis epistemológica, esto se debe principalmente —como ya lo he indicado— a nuestra incapacidad recurrente para encontrar una salida a este dilema estatutario, que nos obliga a asegurar a la vez dos misiones que divergen fuertemente en sus presupuestos, objetivos, medios y resultados (Schaeffer [2011] 2013: 45).

Schaeffer refiere a la *Poética* como la primera obra en la que estos dos niveles o misiones aparecen superpuestos.⁸ Aristóteles justifica su jerarquía evaluativa haciendo referencia a lo “propio” del género trágico como aquello que corresponde a su naturaleza (*phýsis*). A este esquema, que le permite una evaluación tanto de las obras individuales como del género trágico, el Estagirita añade una concepción finalista de la evolución histórica del género. Esto plantea las tres perspectivas que se cuestionaron en *¿Qué es un género literario?* Acuerdo con la presencia transversal de las perspectivas naturalista-esencialista, histórica-analítica y normativa del género trágico a toda la *Poética*. A los fines de este trabajo, me interesa llamar la atención sobre dos momentos en particular. El primero se extiende desde las primeras líneas de la obra y abarca los tres primeros capítulos (1447a-1448b) y el segundo está constituido por el capítulo IV (1448b4-1449a30), en el que se analizan las causas y el origen de la poesía. En lo que sigue, presentaré algunos lineamientos sobre cada una de las perspectivas, atendiendo a su desarrollo en los dos momentos elegidos de la obra.

338 |

⁸ Los aspectos centrales de la crítica al papel desempeñado por la *Poética* que aquí reconstruyo se reproducen también en la entrada “géneros literarios” del *Nuevo diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje* (Ducrot y Schaeffer [1995] 1998).

4. La Poética en el microscopio o de cómo se construye una mirada naturalista sobre la tékhne

El tono naturalista-esencialista con el que Aristóteles analiza el fenómeno poético está presente, como mencioné, a lo largo de toda la *Poética*. En particular, me interesa señalar en los dos momentos elegidos (1447a-1448b y 1448b-1449a) los elementos que cimientan dicha perspectiva. El Estagirita comienza la *Poética* trazando un condensado plan, que omite toda vinculación entre los objetivos de esta obra y el resto del *corpus*, y entre el tipo de conocimiento que de aquí pueda obtenerse y los restantes niveles o formas de conocimiento (véase Else 1957: 2; Dolžel [1990] 1997: 32). Así, propone que:

Hablemos de la poética en sí y de sus especies, de la potencia propia de cada una (*dýnamis*), y de cómo es preciso construir las fábulas [sintetizar las tramas] (*synístasthai toùs mýthous*) si se quiere que la composición poética (*he poiesis*) resulte bien [bella] (*kalós*), y asimismo del número y naturaleza de sus partes e igualmente de las demás cosas pertenecientes a la misma investigación, comenzando primero, como es natural (*katà phýsin*), por las primeras. Pues bien, la epopeya y la poesía trágica y también la comedia y la ditirámica, y en su mayor parte la aulética, y la citarística, todas vienen a ser, en conjunto, imitaciones (*míméseis*). Pero se diferencian entre sí por tres cosas: o por imitar con medios diversos, o por imitar objetos diversos, o por imitarlos diversamente y no del mismo modo (1447a8-18).

I 339

De esta manera inicia el tratado, casi en forma inductiva, enumerando las artes más diversas e incluyéndolas bajo un común denominador. El procedimiento empleado en este pasaje inicial se asemeja al de un naturalista que se aproxima por primera vez a su objeto de estudio y que al hacerlo establece, por un lado, una identidad sustancial para cada una de las especies poéticas y, por otro, una relación entre dichas especies poéticas y la *mímesis* como rasgo genérico común. En las primeras líneas del pasaje, la *tékhne* aparece como sujeto tácito.⁹ Hablar de la “poética en sí” (*Peri poietikês autês*) es reconocer la posibilidad de la poética como *tékhne*, como una actividad intelectual particular que es capaz de combinar medios racionales y cognoscibles para el logro de fines predetermi-

⁹ Ricoeur señala, en el mismo sentido, que el sustantivo “arte” está sobrentendido en el adjetivo “poética” ([1985] 1995: 82).

nados.¹⁰ Es a partir de dicha consideración que la poética aparece como el género que nuclea diferentes especies y la *mimesis* como el común denominador entre ellas. El método, dirá Schaeffer ([1989] 2006: 9), es el de un “acercamiento en árbol que va del *génos* (género) al *eídos* (especie) por medio de definiciones que determinan las diferencias específicas de los diversos *eíde*”.

Las distinciones entre las expresiones artísticas (según los medios, los objetos y los modos de imitar) son asumidas como naturales “como si fuera algo absolutamente normal el hecho de postular que el ámbito literario se organiza según un orden natural. Uno no puede por menos que quedarse perplejo delante de esta fuerza de evidencia del modelo biológico (...)” (Schaeffer [1989] 2006: 9). Aquí se produce una primera tensión entre *phýsis* y *tékhne*, en tanto opera un procedimiento esencialista de paradigma biológico que asume que una serie de producciones humanas contingentes tienen una forma y finalidad interna propias y que responden a cierta naturaleza o “sustancialización” de los géneros.¹¹

Donini (1997: 327) sostiene, en este mismo sentido, que el arte debe ser enmarcado dentro del ámbito de la generación y la producción teleológica, pues en la creación artística se copia o imita la estructura inherente a los procesos naturales.¹² De esto se deriva que el arte actúa siguiendo una estructura que resulta anterior y que excede la propia voluntad del poeta, por lo que las producciones artísticas resultan, en cierto sentido, equivalentes a las naturales. Al respecto, conviene recordar el paralelismo trazado por el propio Estagirita entre *phýsis* y *tékhne* en *Física* 199a15-17, en donde afirma que “el arte lleva a cabo aquellas cosas que la naturaleza es incapaz de realizar [de completar] (*epiteleí*) y, además, imita a la naturaleza (*tà de mimeítai*)” y en el fragmento 14 del *Protréptico* en el que se advierte que “si el arte imita a la naturaleza (*Ei toímun he tékhne mimeítai tèn phýsin*), de esta se ha derivado también el hecho de que toda generación en el ámbito de las artes se produzca con vistas a algo (*apò taútēs ekoloútheke kai taís tékhnaís tò tèn génesin háposan hénéké tou gígnesthai*)” (B 14 1-3).

340 |

—

¹⁰ Tal como se infiere de las referencias de *Metafísica* 1025b 25; *Ética Nicomáquea* 1140a 1-22 y *Tópicos* 145a 16-18.

¹¹ Para que esta “sustancialización” sea posible se debe asumir una concepción de *phýsis* como *ousía* o *eídos*, en el sentido de lo expuesto en *Física* 193a30: “la naturaleza es la forma (*morphé*) y su determinación conceptual específica (*eídos*)”, o en *Metafísica* 1015a10-11: “[y es naturaleza (*phýsis*)] también la especie (*eídos*) y la substancia (*ousía*); y este es el fin de la generación (*esti tò télos tēs genéseos*). Agradezco a la Dra. Seggiaro su comentario al respecto.

¹² Petit refiere a que se trata de un movimiento analógico controvertido y que “uno de los problemas más espinosos que tenemos que plantearnos aquí reside precisamente en la transferencia a la naturaleza de los atributos del arte, y sobre todo en la legitimidad de dicha transferencia” (1997: 37).

En el segundo momento, cuando Aristóteles centra su atención en las causas que dieron origen a la poesía, desarrolla el mismo proceder metodológico que sigue cuando se trata de temas susceptibles de una investigación empírica. El pasaje de 1448b4-17 está teñido de un lenguaje naturalista que, por un lado, permite ubicar a la poesía (*tékhne*) en el ámbito de la naturaleza (*phýsis*) y, por otro, logra sentar las bases para una visión orgánica de la descripción del nacimiento, desarrollo y evolución de las especies poéticas (véase Suñol 2012: 70). Allí, Aristóteles señala que:

Parecen haber dado origen (*gennésai*) a la poética fundamentalmente dos causas (*aitíai*), y ambas naturales (*physikáí*). El imitar (*tò mimeísthai*), en efecto, es connatural (*symphyton*) al hombre desde la niñez, y se diferencia de los demás animales (*tón állon zóon*) en que es muy inclinado a la imitación (*mimetikótaton*) y por la imitación adquiere sus primeros conocimientos y también el que todos disfruten con las obras de imitación. Y es prueba de esto lo que sucede en la práctica; pues hay seres cuyo aspecto real nos molesta, pero nos gusta ver su imagen (*tàs eikónas*) ejecutada con la mayor fidelidad posible, por ejemplo, figuras de los animales más repugnantes y de cadáveres. Y también es causa (*áitíon*) de esto que aprender (*manthánein*) agrada muchísimo no solo a los filósofos, sino igualmente a los demás, aunque lo comparten escasamente. Por eso, en efecto, disfrutan viendo las imágenes (*tàs eikónas*), pues sucede que, al contemplarlas (*theoroúntas*), aprenden y deducen (*manthánein kai syllogízesthai*) qué es cada cosa (*tí hékaston*), por ejemplo, que este es aquel (*hoútos ekeínos*) (1448b4-17).

I 341

Aristóteles articula en este pasaje un origen natural de la poesía con la posesión de una habilidad que permite el aprendizaje.¹³ Por ello afirma, primeramente, que la poesía surge porque el hombre es un ser mimético por naturaleza, en cuanto es dotado de la *mímesis* como una habilidad o disposición desde el momento mismo de su nacimiento (*symphyton*, 1448b5-6). Luego, reconoce que la *mímesis* es una habilidad que se encuentra en otros animales (*tón állon zóon*, véase *Investigación sobre los animales* 597b24-30; 612b17-35), pero el grado de desarrollo que alcanza en el hombre es lo que traza la diferencia y, en tal sentido, el hombre es caracterizado como el más mimético de todos (*mimetikótaton*, *Poética* 1448b7). Finalmente señala, desde

¹³ Sobre las implicaciones éticas y políticas de esta articulación, véase Castillo Merlo (2014, 2015, 2016 y 2020a y b). Agradezco a los/las evaluadores/as del artículo las sugerencias para revisar el trabajo, en un sentido similar, de M. Leunissen, quien incorpora al aprendizaje mimético como un proceso de habituación ético-político (2017: 119-120).

una perspectiva teleológica, la finalidad que tiene esta habilidad: por un lado, permitir la adquisición del conocimiento, en cuanto la *mímesis* promueve un aprendizaje (*manthánein*) basado en la observación y el reconocimiento (*Poética* 1448b16-17), por otro, estimular de manera hedonista dicho aprendizaje,¹⁴ en la medida en que la *mímesis* permite el deleite (*khaíro*) a través de las imágenes o de aquello que es “puesto ante los ojos” (*Poética* 1448b15 y 1448b19).¹⁵

5. El cronista ideal de Poética o de cómo construir una historia retrospectiva

En *Analytical Philosophy of History* (1965), Danto propone la figura del cronista ideal y el concepto de oraciones narrativas. El cronista ideal es aquel que conoce todo lo que sucede, en el momento que sucede y puede hacer una exacta transcripción de los acontecimientos. La crónica ideal sería la descripción de todo lo que ocurrió, un duplicado del pasado y, aun así, resultaría una crónica incompleta. ¿Cuál es la razón de su falencia? Según Danto, el problema estriba en que dicho cronista es incapaz de utilizar aquellas expresiones que son el rasgo característico de cualquier discurso histórico: las “oraciones narrativas”. Dichas oraciones son descripciones retrospectivas de un acontecimiento X a la luz de otro acontecimiento X1 ocurrido posteriormente.

342 |

El historiador, por encontrarse en el presente y tener la posibilidad de contar retrospectivamente los acontecimientos que ocurrieron después de aquel que está investigando, tiene un privilegio epistémico que le permite organizar e interpretar el pasado histórico. La pregunta que surge frente a estas consideraciones es si resulta posible distinguir entre la “pura” descripción de los hechos y la “interpretación” que hacemos de ellos. Para Danto, la respuesta es negativa porque “la historia es de una sola pieza”, toda descripción interpreta, toda narración requiere y supone criterios de relevancia y sin esos criterios de selección no hay historia posible (Danto [1965] 1989: 85). En otras palabras,

—

¹⁴ Mouza (2003: 488, énfasis en el original) señala que “el objetivo de la tragedia es suscitar el placer [de naturaleza intelectual], vía estas emociones [de compasión y temor], es decir que el objetivo de la tragedia es, en un principio, hedonista”.

¹⁵ Afirmaciones similares del Estagirita se encuentran en *Metafísica* 980a 21 donde afirma que “todos los hombres desean (*orégontai*) por naturaleza saber (*toú eidénai*)” y en *Retórica* 1410b10-11, “un fácil aprendizaje (*manthánein*) es, por naturaleza, placentero (*hedý*) a todos”.

La historia solo la podemos conocer desde *dentro*, somos sujetos históricamente situados en el momento posterior a los hechos relatados. Así las historias que contamos dicen tanto de nuestro *pasado*, como de nuestros intereses presentes: en cierto sentido, somos un *microcosmos* de las historias que somos capaces de narrar (Birulés 1989: 26, énfasis en el original).

A partir de estas consideraciones, la perspectiva histórico-analítica que Aristóteles proyecta sobre el fenómeno poético cobra un nuevo sentido. El período de madurez de la obra aristotélica, en el que la mayoría de los estudiosos de la *Poética* coincide en ubicar su redacción, parece estar signado por las investigaciones empíricas. Así, del mismo modo que escribir su *Política* supuso la recopilación de las constituciones disponibles en aquel entonces, el estudio que emprende sobre la tragedia no parece una tarea improvisada. Según registra Jaeger ([1946] 2001: 372-377), hacia el 335-334, Aristóteles escribió, en colaboración con su sobrino Calístenes, una *Lista de los Vencedores Píticos* y por la misma época parece haber investigado (y escrito, según apunta Diógenes Laercio, en su *Vidas* (V.1)) sobre las competencias que se llevaban a cabo en Las Grandes Dionisiacas y las Leneas. Junto con estos estudios, también escribió sus *Didascalias*, que constituían archivos que sirvieron para datar los estrenos de las piezas teatrales en Atenas y fueron la fuente histórica que los alejandrinos utilizaron para formular una historia del teatro clásico.¹⁶

I 343

En el primer momento de la *Poética* (1447a-1448b), Aristóteles pone de manifiesto su conocimiento sobre la temática y se ocupa, principalmente, de desplegar los resultados de su labor documentalista sobre el desarrollo, modificaciones y referentes de las distintas artes, según los medios, los objetos y los modos en que llevan a cabo las imitaciones. Aunque a primera vista se asemeja a un cronista ideal, en términos de Danto, la descripción que presenta le permite ir, progresivamente, construyendo parámetros para su análisis de la tragedia. Esto resulta claro, por ejemplo, en el pasaje de 1448a1-19, en el que señala que:

Mas puesto que los que actúan imitan a hombres que actúan (*mimoúmenoi práttontas*) y estos necesariamente (*anáanke*) serán esforzados (*è spoudaíous*) o de baja calidad (*è phaulous*) (...), o bien los hacen mejores que solemos ser nosotros, o bien peores o incluso iguales, lo mismo que los pintores. Polignoto,

¹⁶ Véase Hardy 1952: 13-14; Lucas 1968: xiii; Barnes [1982] 1999: 20-21; Düring [1966] 2005: 207 y Halliwell 1998: 324-328. Para este último autor, nada en la *Poética* hace presuponer indubitablemente las *Didascalias*, aunque algunos pasajes puedan insinuar lo contrario.

en efecto, los pintaba mejores (*kreíttous*); Pausón, peores (*kheírous*), y Dionisio, semejantes (*homoióus eíkazen*). (...).

Pues también en la danza y en la música de flauta y en la cítara pueden producirse estas desemejanzas (*genésthai taútás tás hanomoiótetas*), así como en la prosa y en los versos solos; por ejemplo, Homero hace a los hombres mejores; Cleofonte, semejantes y Hegemón de Taso, inventor de la parodia, y Nicócares, autor de la *Dilíada*, peores. (...).

Y la misma diferencia (*té diaphoráti*) separa también a la tragedia de la comedia; esta, en efecto, tiende a imitarlos peores (*kheírous*), y aquella, mejores que los hombres reales (*beltióus mimeísthai tón nún*).

En este pasaje, Aristóteles no solo describe las diferencias entre los géneros poéticos de acuerdo con los objetos imitados, sino que muestra –y asume– que dicha distinción histórica y aparentemente natural es la que permite diferenciar la tragedia de la comedia. Volveré sobre las implicancias normativas de este pasaje más adelante. Por ahora, basta señalar, siguiendo a Dolžezel ([1990] 1997: 34–35), que “si aceptamos la idea de que la poética de Aristóteles es una ciencia productiva, el próximo paso será determinar si satisface y cómo los postulados generales de la filosofía de la ciencia de Aristóteles”. Eso implicaría a) mostrar los atributos esenciales de los géneros poéticos; b) utilizar la inducción para pasar de los particulares a los universales y c) organizar el conocimiento según los principios de la demostración. Para el autor, en la formación de un modelo de tragedia, Aristóteles pondría en juego tres procedimientos lógicamente distintos: la inferencia, el análisis mereológico y la división. Las categorías universales del género trágico se disponen de acuerdo con un modelo estratificacional que se complementa con un modelo mereológico basado en dos postulados: el de la no adicionalidad (el todo es más que la suma de sus partes) y el de la totalidad (toda categoría superior es reemplazada por un conjunto necesario y exhaustivo de sus constituyentes). Desde esta perspectiva, se establece una serie de relaciones estructurales y funcionales entre la poética y sus especies, en el estudio de las propiedades emergentes, en las jerarquías estructurales ligadas por la derivación y la integración, etc. que no solo reviste de importancia histórica,¹⁷ sino que estaría a la base del desarrollo epistemológico que fundamenta, en última instancia, un estudio de la poética en tanto *tékhne*.

¹⁷ Para Dolžezel “al otorgar a Aristóteles la oportunidad de demostrar el análisis mereológico, la poética adquiere –junto con la ciencia de los organismos vivos– una importancia histórica para el desarrollo de la epistemología científica. El estudio de las estructuras poéticas se convierte en fuente de inspiración para los estudios estructurales en general” ([1990] 1997: 45).

En el segundo momento, la figura del aparente cronista ideal que se configuró en la primera parte de *Poética* se transforma en un verdadero historiador del género trágico. Aristóteles relata una *genealogía* de la tragedia a partir del uso de “oraciones narrativas”. En 1449a señala que:

Habiendo, pues, nacido al principio (*ap' arkhés*) como improvisación (*autoschediastikés*) –tanto ella como la comedia; una, gracias a los que entonaban el ditirambo (*tôn exarkhónton tòn dithýrambon*), y la otra, a los que iniciaban los cantos fálcos (*tôn tà phaliká*), que todavía permanecen vigentes en muchas ciudades–, fue tomando cuerpo, al desarrollar sus cultivadores (*proagónton*) todo lo que de ella iba apareciendo; y, después de sufrir muchos cambios (*pollàs metabólás*), la tragedia se detuvo (*epaúsato*), una vez que alcanzó su propia naturaleza (*tèn autês phýsin*) (*Poética* 1449a9–15).

En este contexto, Aristóteles expone, bajo una perspectiva teleológica, los distintos estadios por los que transitó la tragedia. En primer lugar, se señala un origen común para la comedia y la tragedia, esto es, ambas se deben a las improvisaciones, ya sean en forma de ditirambos, para el caso de la tragedia, o de cantos fálcos, en el de la comedia. Un segundo momento está signado por una multiplicidad de cambios de los que Aristóteles dará cuenta unas líneas después del pasaje en cuestión y que se relacionan con el número de actores, la posición y función del coro, la escenografía, la métrica utilizada en los versos, etc. (véase *Poética* 1449a 16–30). Finalmente, la tragedia parece haber alcanzado la forma que le es propia y allí el proceso se detuvo, aunque el propio Estagirita había eludido previamente la cuestión de “si la tragedia ha alcanzado ya su pleno desarrollo (*toís éidesin hikanôs*), tanto si esto se juzga en sí mismo como en relación con el teatro” (*Poética* 1449a7–9).

Aristóteles narra el desarrollo de la tragedia, haciendo uso de lo que, en términos de Danto, es la herramienta fundamental para dicha tarea, esto es, las oraciones narrativas. Así, desde un momento posterior, selecciona cuáles fueron aquellos acontecimientos que permitieron configurar la tragedia y establece relaciones de causalidad y necesidad entre ellos. En dicha narración, se destacan nuevamente el tono naturalista y finalista y, en contrapartida a la dificultad que supone determinar el principio de la tragedia, Aristóteles impone una perspectiva que se centra en el estadio final, en el *télos* trágico. Lo importante (y de lo que efectivamente se ocupará el Estagirita a lo largo de su *Poética*) es del análisis de la naturaleza de la tragedia, de su *phýsis*, y esta es abordada desde una perspectiva teleológica. Si se tiene en cuenta

el principio según el cual “la naturaleza es fin”,¹⁸ en el caso de la tragedia, Aristóteles parece estar suponiendo que, aun cuando no pueda afirmarse con certeza que se trata de la forma más acabada de tragedia, el estado en el que se encuentra, cuando él escribe, permitiría suponer que su potencialidad se ha realizado, al menos en términos teóricos (Else 1957: 153; Lucas 1968: 82; Halliwell 1998: 94; Schaeffer [1989] 2006: 16).

La perspectiva teleológica que Aristóteles le imprime a su descripción histórica de la tragedia pone nuevamente en tensión la dupla naturaleza-arte, *phýsis* y *tékhne*. En un sentido semejante a lo expuesto en *Física* 199a15-17 y en los fragmentos 13 y 14 del *Protréptico*, arte y naturaleza parecen llevar a cabo un trabajo cooperativo. Por un lado, la tragedia es una *tékhne* particular que fue variando su configuración, gracias a los cambios y modificaciones que introdujeron los distintos artistas a lo largo de su desarrollo. Por otro lado, la tragedia parece tener una *phýsis* propia, con un fin determinado, que dotó a dichos cambios y modificaciones de un ordenamiento particular, y logró que la tragedia alcanzara su estadio actual. Schaeffer advierte dicha tensión y señala que si bien la distinción *phýsis-tékhne* está presente en la mayoría de los textos aristotélicos, desde una perspectiva esencialista de corte biológico, en *Poética*, en cambio, las fronteras desaparecen “signo, si aún quedaba duda al respecto, de la fragilidad de la distinción, claramente establecida por lo demás, entre los artefactos, objetos con finalidad puramente externa, y los objetos naturales, que poseen una finalidad interna” ([1989] 2006: 16-17).

346 |

La posible analogía entre los pasajes de *Física*, el *Protréptico* y *Poética* radica, a mi entender, en la afirmación de un modo de obrar teleológico en el desarrollo histórico de la tragedia. Esto implica que el arte (*tékhne*) copia o completa (*epitelein*) una estructura inherente a los procesos naturales (*phýsis*), que ubica a la producción artística como un momento más en el desarrollo teleológico de los entes contingentes y sometidos al devenir. La tragedia actúa siguiendo una estructura que resulta anterior y que excede la producción de los artistas. Al tomar como modelo a lo natural, el arte imita su modo de actuar, pero también lo mejora y lo completa (*Física* 199a15-17, *Protréptico* fragmentos 13 y 14). En este sentido, se revela una tensión en el seno de la historia de la tragedia entre un determinismo, que proviene de la

¹⁸ Véase *Política* 1252b32-33, donde Aristóteles afirma que “la naturaleza es fin (*he de phýsis télos estín*). En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es (*taúten phanèn tèn phúsín eínai hekástou*), una vez acabada su generación (*genéseos telestheíses*)” y *Física* 199a7-8, en donde se articula la premisa al argumento que establece la similitud entre el proceder teleológico natural y artístico: “la finalidad entra en las cosas que son y se generan por naturaleza” (*éstín ára tò héneká tou en toís phýsei gignoménois kai oúsin*).

estructura teleológica que se le impone, y las modificaciones contingentes introducidas por una serie de artistas a lo largo de dicha historia.

Asimismo, esa misma tensión entre *phýsis* y *tékhne* es lo que evita que la reconstrucción que realiza Aristóteles pueda ser interpretada como una mera reconstrucción anacrónica, que dota de sentido a lo que no es más que una sucesión de cambios contingentes e innovaciones casuales introducidas al azar, y pueda ser una verdadera narración histórica. Como advierte Halliwell (1998: 95), no existe riesgo de anacronismo, en la medida que la relación entre una visión naturalista/teleológica y el entendimiento histórico contingente del desarrollo cultural de la tragedia se asienta en la distinción, central en el siglo V a.C., entre naturaleza (*phýsis*) y tradición, continuidad cultural y convención humana (*nómos*). A mi entender, este anclaje le permite a Aristóteles narrar la genealogía de una práctica cultural, cuyo propósito es comprender las relaciones, las continuidades y las rupturas con otras prácticas y formas poéticas.

6. La normatividad en *Poética* o sobre cómo construir cánones para siempre

Las interpretaciones “filosófica” y “literaria” de la *Poética* coinciden en reconocer la presencia de una actitud normativa, como tercera y última perspectiva de análisis, que tiñe completamente la obra. La discusión se abre al momento de determinar su finalidad. Ya sea que trate de decirnos “cómo producir una [obra de arte]” (Barnes [1982] 1999: 139); o “[cómo es] el arte de los poetas en cuanto tal” (Düring [1966] 2005: 262); o “cuáles son los elementos que conforman una buena tragedia y por qué” (Lloyd [1968] 2008: 200); o “[cómo] realizar una clasificación de las obras para ejercer la crítica literaria” (Garrido Gallardo, 1988: 11); o “[cómo valorar] la forma y eficacia de la gran poesía” (Lesky [1963] 1989: 600); o “[cómo trabajar en] la reacción de la audiencia” (Kaufmann [1968] 1978: 146); lo innegable, y que queda por fuera de toda discusión, es el carácter fuertemente valorativo que Aristóteles le imprime a su proyecto.

Al respecto, me serviré, en un intento por comprender la función normativa de *Poética* sin caer en la falacia naturalista, del concepto de “normativismo naturalizado” formulado por Larry Laudan (1987). Si bien se trata de una propuesta meta-metodológica, a los fines de este trabajo, me permite mostrar una articulación posible entre las perspectivas naturalista-esencialista, histórica-analítica y normativa. En principio, Laudan rechaza la idea de que las normas tengan un carácter *a priori* o absoluto. Las normas son entendidas como imperativos hipotéticos aceptados inductivamente a partir de la evi-

I 347

dencia empírica. Es decir, en un sentido tienen un carácter *a priori*, en tanto son condición de posibilidad de los juicios de valor, pero es un *a priori* relativo e histórico, que incluye la idea de que las normas están condicionadas históricamente. Si aplicamos la propuesta de Laudan a *Poética*, podría afirmarse que “una metodología meticulosamente ‘científica’ y robustamente ‘descripta’ tendrá consecuencias normativas” (Laudan 1987: 25). De esta manera, la *Poética* puede ser vista como un proyecto de *tékhne*, que configura una narración histórica basada en una descripción analítica de la amplia evidencia empírica recolectada (desde una perspectiva naturalista-esencialista propia de la filosofía aristotélica), y tiene como consecuencia necesaria la elaboración de criterios normativos a partir de los cuales se evalúan otras producciones poéticas. Si aceptamos esta propuesta, el riesgo, siempre presente, es confundir descripción y norma. Pero, como advierte Schaeffer,

para poder deducir un criterio de identificación de una supuesta “naturaleza” literaria, ya se debe de haber formulado (tácitamente) un juicio de preferencia sobre las propiedades valorizadas. Y desde entonces, la supuesta determinación de la “naturaleza” de la literatura, lejos de estar “dada” de antemano, queda determinada con posterioridad, a partir de tal criterio axiológico ([2011] 2013: 51, énfasis en el original).

348 |

Para ilustrar este problema, volveré sobre los dos momentos elegidos para el análisis (1447a-1448b y 1448b-1449a). Desde el comienzo de la obra, Aristóteles expone su enfoque normativo, al advertir que hablará:

de la poética en sí y de sus especies, de la potencia propia de cada una (*dýnamis*) y de cómo es preciso (*deí*) construir las fábulas [sintetizar las tramas] (*synístasthai toùs mýthous*), si se quiere que la composición poética (*he poíesis*) resulte bien [bella] (*kalós*), y asimismo del número y naturaleza de sus partes e igualmente de las demás cosas pertenecientes a la misma investigación, comenzando primero, como es natural (*katà phýsin*), por las primeras (1447a8-13).

En el incipit, Aristóteles asume un tono normativo que instauro, en un mismo movimiento, la posibilidad de la poética como *tékhne* y como *poíesis*, como la resultante de una actividad humana productiva basada en conocimientos particulares, y el sentido y la función de los *mýthoi* para la tragedia. Schaeffer llama la atención sobre el uso del impersonal *deí* en este contexto, y a lo largo de *Poética*, como un rastro lingüístico de la actitud normativa que recorre la obra y que adquiere mayor impronta al momento de definir la tragedia (1449b 24-31) y determinar las cualidades y operaciones que deben realizarse para su prosecución. Así “vemos perfectamente que

Aristóteles aquí no se limita a analizar los *mýthoi* posibles o reales sino que prescribe los rasgos que debe poseer un *mýthos* acertado” (Schaeffer [1989] 2006: 10). El objetivo de *Poética* no es meramente descriptivo, sino también normativo: interesa no solo conocer cómo son actualmente las tragedias, sino *cómo deberían ser* para ser consideradas “buenas/bellas” tragedias.

En tal sentido, la tarea descriptiva llevada a cabo por Aristóteles da lugar a una serie de criterios normativos, que podrían dividirse en dos grandes ámbitos: 1) los que permiten alcanzar la finalidad de las tragedias; y 2) los que atañen a la construcción del *mímema*. La adecuada combinación de estos ámbitos asegura, en gran medida, el éxito de una obra dramática. Los primeros se vinculan directamente con el contenido de las obras, y los segundos con su forma. En tal sentido, Schaeffer advierte que “todas las prescripciones de forma y de contenido permanecen íntimamente relacionadas con el efecto de la tragedia: la *catharsis*” ([1989] 2006: 10). Ahora bien, si concedemos una evaluación pragmática de la finalidad de la tragedia, las preguntas que surgen refieren tanto al *status* como al carácter de dicha finalidad. En palabras de Schaeffer la cuestión a resolver estriba en saber si:

¿se trata de una finalidad inherente a la tragedia como tal, o de una finalidad externa, es decir, exigida por la sociedad ateniense o por el filósofo Aristóteles? Esta cuestión no es sino un aspecto concreto de aquel otro problema más general: ¿puede un acto de lenguaje tener una finalidad interna? Ahora bien, varias veces nos parece que Aristóteles tiene tendencia a ver en la catarsis una finalidad inherente a la tragedia, o lo que es lo mismo, a suponerle una naturaleza y a tratarla como una sustancia. Actuando así, pasa del normativismo al esencialismo ([1989] 2006, 10).

I 349

Dejaré las preguntas planteadas para pasar al segundo momento. Allí, siguiendo la perspectiva teleológica mencionada anteriormente, Aristóteles asume una ordenación cronológica y ontológica de las especies de poesía, en la que una (la tragedia) resulta la culminación y el perfeccionamiento de la otra (la épica). La aparición de la tragedia supuso una evolución respecto de la poesía épica, no solo en términos histórico-literarios sino, principalmente, en términos morales. Así, luego de señalar las causas de la poesía, afirma que:

Siéndonos, pues, natural (*katà phýsin*) el imitar, así como la armonía y el ritmo (pues es evidente que los metros son partes de los ritmos), desde el principio (*ex arkhês*) los mejores dotados para estas cosas, avanzando poco a poco, engendraron la poesía (*egénnesan tèn póiesin*) partiendo de las improvisaciones. Pero la poesía se dividió según los caracteres particulares: en efecto, los más graves (*hoi mèn semnóteroi*) imitaban las acciones nobles (*tàs kalàs práxeis*) y las

de los hombres de alta calidad, y los más vulgares (*hoi eutelésteroi*), las de los hombres inferiores (*tàs tòn phaúlon*), empezando por componer invectivas del mismo modo que los otros componían himnos y encomios (1448b20-27).

Este pasaje remite directamente a lo expresado anteriormente en 1448a17-19, donde Aristóteles clasificó las artes, tomando como criterio el tipo de objeto imitado. Nuevamente se postula una perspectiva naturalista para explicar la evolución de los géneros poéticos. En la primera parte, la habilidad connatural para la imitación descrita en 1448b4-5 se conjuga con la armonía y el ritmo, como cualidades del lenguaje, y con la existencia de un grupo de personas naturalmente mejor dotadas para la producción poética. La reconstrucción histórica del Estagirita remite de muchas maneras a un desarrollo poético orgánico y evolutivo no solo por los términos empleados, sino también por los supuestos temporales y de complejidad implicados. De manera análoga a lo que ocurre con la generación en el ámbito de la naturaleza, la generación de la poesía demanda de ciertas condiciones: una materia (ciertas habilidades connaturales: la *mímesis* y el lenguaje); un motor (los mejores dotados para la poesía); una forma (improvisaciones, himnos y encomios, tragedia) y una finalidad (el aprendizaje y su placer concomitante).¹⁹

350 |

Una vez garantizadas las condiciones iniciales, el proceso avanza progresivamente dando lugar a la distinción natural entre comedia y tragedia. El razonamiento que sigue el Estagirita sobre dicha distinción se fundamenta en premisas de tipo general, según las cuales: a) todos los que imitan toman por objeto a sujetos en acción y, b) (todos) los sujetos no son moralmente indiferentes, sino son o bien esforzados/elevados (*spoudaíous*) o bien de baja calidad/inferiores (*phaúlous*).²⁰ De dichas premisas se concluye que c) cada una de las especies miméticas tendrá estas diferencias (*éxei taútas tàs diaphoràs*) a raíz de sus objetos (y por ello serán o bien elevadas o bien inferiores) (*Poética* 1448a1-9).

La conclusión del argumento le permite a Aristóteles marcar una clara distinción entre la comedia y la tragedia, al afirmar que la primera quiere imitarlos “peores” (*kheíroun*), mientras que la tragedia pretende hacerlos “me-

¹⁹ Véanse *Reproducción de los animales* 715a1-13 y *Física* 193b12-13: “La naturaleza (*phýsis*) entendida como generación (*génesis*) es un tránsito a la naturaleza (*phýsis*) (propriadamente dicha)”.

²⁰ Entre los estudiosos de la *Poética* (De Montmollin 1951: 25-29; Else 1957: 88-89; Halliwell 1987: 75-77), subsiste una discusión sobre la división bipartita del carácter pues, luego de afirmarla, Aristóteles sostiene que “...[los que imitan] o bien los hacen mejores (*beltíonas*) de lo que somos nosotros, o bien peores (*kheíronas*) o incluso iguales (*toioútous*)” (*Poética* 1448a 4-5). Una opción para salvar la aparente incongruencia del Estagirita es suponer, como hace Suñol 2012: 59, que está refiriéndose a dos cuestiones diversas: en primer lugar, a los caracteres de los actuantes y, en segundo término, a los posibles modos de representación.

jores (*belitious*) que los hombres reales” (1448a17-19). La argumentación que sustenta esta diferenciación de los géneros poéticos no deja de sorprender a estudiosos y comentaristas (véanse Rodríguez Adrados 1972: 24; Veloso 2004: 102). Si bien las críticas a este movimiento son múltiples y atendibles, no debe perderse de vista cuál es la finalidad que persigue el Estagirita en este contexto y el sentido que este pasaje adquiere en la propia estructura de la *Poética*, al permitir trazar una genealogía de la tragedia a partir de formas poéticas consolidadas en la práctica cultural griega. De esta manera, resulta necesario sostener que la tragedia, al igual que la poesía épica, tiene por objeto hombres de una naturaleza moral más elevada, de carácter heroico, y que por ello “los poetas épicos se convirtieron en autores de tragedias, por ser estas formas de más fuste y más apreciadas que aquellas” (*Poética* 1449a 5-6).

Aristóteles establece, a partir de la descripción de la evolución de la tragedia, un criterio normativo acerca del objeto sobre el que recae la *mimesis* trágica. Para no caer en la falacia naturalista, en un pasaje del ser al deber ser que no puede ser justificado, conviene recordar la propuesta de un normativismo naturalizado. Así, el género “tragedia” al que Aristóteles le dedicará el resto de su *Poética* solo es definible en un contexto histórico particular. Los recaudos que el propio Estagirita toma al evitar responder “si la tragedia ha alcanzado ya su pleno desarrollo” (1449a 7-8), deberían haber resultado suficientes para cuestionar la conformación, a partir de su proyecto, de clasificaciones genéricas que se perpetuaron en la historia de la literatura y se erigieron como modélicas para toda la actividad poética futura. En este sentido, afirma Schaeffer:

lo que en Aristóteles no era, en resumidas cuentas, más que una tentación —a la que ciertamente él no se resistía siempre, sino contra la que él mismo disponía del argumento decisivo, a saber, la distinción entre objetos naturales dotados de una finalidad interna y objetos culturales sometidos a una finalidad externa— va a convertirse en la actitud dominante de la teoría literaria a partir del Romanticismo (...) ([1989] 2006: 25).

7. Consideraciones finales

Para cerrar este paseo por los albores de la *Poética*, de la mano de la distinción *phýsis* y *tékhne*, me interesa subrayar, por un lado, la complejidad de la obra y la pluralidad de perspectivas que Aristóteles despliega y pone en juego en su investigación sobre el fenómeno poético y, por otro, la imposibilidad de trazar una distinción tajante entre *phýsis* y *tékhne*, entre la naturaleza y la actividad humana productiva.

Desde esta posición, la crítica de Schaeffer ([1989] 2006: 7-17) a la ambigüedad de Aristóteles es ya, desde su propia formulación, una crítica imposible. Schaeffer reconoce la pluralidad de perspectivas y traza un breve resumen de las consecuencias que cada una de ellas ha tenido en la historia de los géneros literarios

esquemmatizando de manera caricatural, podríamos decir que la actitud normativa fue dominante hasta finales del siglo XVIII, que fue relevada posteriormente por la actitud esencialista-evolucionista, dominante hasta finales del siglo XIX, momento en que pasó el relevo a una recuperación del análisis estructural siguiendo en ello a los formalistas rusos ([1989] 2006: 17).

El problema entonces no es la riqueza y el juego de variables (irreductibles entre sí) que plantea Aristóteles, sino sus consecuencias en la historia de la literatura y el modo en que cada una de ellas sirvió a intereses diferentes en cada época. Cuando Schaeffer denuncia “las ambigüedades del padre fundador” denuncia, en parte, la imposibilidad de distinguir cada una de estas perspectivas, pero también denuncia la ausencia de una finalidad propia al género literario, lo que nos conduce de nuevo al problema de la relación *phýsis-tékhne*.

352 |

Nuevamente, no parece radicar en Aristóteles o en la *Poética* el problema de dicha relación sino en el intento posterior por establecer fronteras entre esas dos formas de creación y ocultar sus vasos comunicantes. Los lazos tejidos entre *phýsis* y *tékhne* al interior de la *Poética* muestran una concepción teleológica del mundo y la búsqueda de un sentido y función para la producción humana. En la concepción aristotélica resulta imposible desligar al hombre como parte de la *phýsis* y como origen de una *tékhne* que ponga en juego sus capacidades productivas.

Termino de escribir este trabajo en el marco de la pandemia por COVID-19. La realidad se impone y exige nuestra reflexión. Pienso en la *Poética*, en su historia, en sus vaivenes y en sus múltiples interpretaciones. Pienso que, frente a la crisis de la literatura, en particular, y de las Humanidades en general, quizás un ejercicio práctico pendiente sea recuperar a los clásicos para cuestionar los cánones y las barreras que tan firmemente hemos trazado. Pienso en que la *Poética* nos ofrece una oportunidad para hacerlo, nos brinda la posibilidad de poner en práctica una verdadera interdisciplinaria. Schaeffer acuña una metáfora ecológica y demográfica de las disciplinas y las presenta como si fueran tribus con territorios propios, en la que “cada una cultiva su jardín, desarrolla su idiolecto y se interesa esencialmente en su autorreproducción” ([2011] 2013: 32). Esta práctica ha generado dispersión de investigaciones y tendencia al intercambio endogámico. Las

lecturas “literaria” y “filosófica” de la *Poética* son un claro ejemplo de ello. Quizás solo se trate de cruzar los cercos de nuestros jardines, de naturalizar nuestra concepción de arte, de estetizar nuestra concepción de la naturaleza, para volver a pensarnos sin fronteras ni abismos.²¹

BIBLIOGRAFÍA

- Andersen, Ø. y Haarberg, J.** (2003), *Making Sense of Aristotle: Essays in Poetics* (London: Duckworth)
- Barnes, J.** [1982] (1999), *Aristóteles*, trad. de M. Sansigre Vidal (Madrid: Cátedra).
- Birulés, F.** (1989), “Introducción”, en A. Danto, *Historia y narración: Ensayos de filosofía analítica de la historia* (Barcelona: Paidós, 9-27).
- Bobes, C., Baamonde, G., Cueto, M., Frechilla, E., y Marful, I.** (1995), *Historia de la teoría literaria I: La antigüedad grecolatina* (Madrid: Gredos).
- Boeri, M.** (1993), *Aristóteles: Física I-II*, traducción, introducción y comentario (Buenos Aires: Biblos).
- Boulay, B.** (2016), “Les lunettes du philosophe”, *Littérature*, 182(2): 78-88.: URL = <<https://www.revues.armand-colin.com/lettres-langues/litterature/litterature-ndeg-182-22016/lunettes-du-philosophe>>
- Brun, J.** [1961] (1970), *Aristóteles y el Liceo*, trad. de A. Maljuri (Buenos Aires: Eudeba).
- Candel Sanmartín, M.** (1982), *Aristóteles: Tratados de Lógica (Órganon) I: Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofistas*, introducciones, traducciones y notas (Madrid: Gredos).
- Candel Sanmartín, M.** (1995), *Aristóteles: Tratados de Lógica (Órganon) II: Sobre la interpretación, Analíticos Primeros, Analíticos Segundos*, introducciones, traducciones y notas (Madrid: Gredos).
- Castillo Merlo, M.** (2014), “Más allá de las fronteras del arte: el rol del aprendizaje mimético en la deliberación”, *Discusiones Filosóficas*, 25: 185-203. URL = <<https://revistasojs.ucaldas.edu.co/index.php/discusionesfilosoficas/article/view/778>>
- Castillo Merlo, M.** (2015) “Mímesis y *phrónesis*: la función política de la tragedia en

I 353

²¹ Este trabajo se inscribe en el marco de las discusiones que desarrollamos sobre la obra de J.-M. Schaeffer en el proyecto de investigación “La experiencia estética más allá del arte: entre afectividad y moralidad” (04-H179, UNCO 2018-2021). Una versión preliminar fue expuesta en el marco del Simposio *La noción de phýsis en Platón y Aristóteles y sus proyecciones en filósofos posteriores* (AFRA, Mar del Plata, 2019). Agradezco a la Dra. Di Camillo y a mis compañeros/as de proyecto y de Simposio los comentarios y sugerencias realizadas. A la Dra. Seggiaro, además, su paciencia infinita. El aislamiento por la pandemia, la actividad académica y la maternidad no siempre logran conjugarse de la manera en que una quisiera.

Aristóteles”, *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 5(8): 117-137. URL = <<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/1091/0>>

- Castillo Merlo, M.** (2016), “Mimesis y *máthesis*: acerca de sus conexiones en la *Poética* de Aristóteles”, *Diánoia*, 61(77): 53-81. DOI: 10.21898/dia.v61i77.1475
- Castillo Merlo, M.** (2020a), “Entre tragedia y política: mimesis, emociones y entendimiento en Aristóteles”, en V. Suñol y L. R. Miranda (eds.), *La educación en la filosofía antigua: Ética, retórica y arte en la formación del ciudadano* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 99-118).
- Castillo Merlo, M.** (2020b), “El rol de la comprensión en el aprendizaje mimético: entre *Poética* y *Política*”, en V. Suñol y M. Berrón (comps.), *Educación, arte y política en la filosofía antigua. Actas del IV Simposio Nacional de la AAEA* (Santa Fe: Asociación Argentina de Filosofía Antigua, 158-166).
- Danto, A.** [1965] (1989) *Historia y narración: Ensayos de filosofía analítica de la historia*, trad. de E. Bustos (Barcelona: Paidós).
- Destrée, P.** (2003), “Présentation”, *Les Études philosophiques*, 67(4): 433-435. DOI: 10.3917/leph.034.0433
- De Montmollin, D.** (1951), *La Poétique d’Aristote*, texte primitif et additions ultérieures (Neuchâtel: Meiseller).
- Dolžnel, L.** [1990] (1997), *Historia breve de la poética: Teoría de la literatura y literatura comparada*, traducción de L. Alburquerque (Madrid: Síntesis).
- Donini, P.** (1997), “Poetica e Retorica”, en E. Berti (ed.), *Guida ad filosofi Aristotele* (Bari: Laterza, 327-363).
- Ducrot, O. y Todorov, T.** [1972] (1991), *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje* (México: Siglo XXI).
- Ducrot, O. y Schaeffer, J.-M.** [1995] (1998), *Nuevo diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje* (Madrid: Arrecife).
- Düring, I.** [1966] (2005), *Aristóteles: Exposición e interpretación de su pensamiento*, traducción de B. Navarro (México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM).
- Else, G.** (1957), *Aristotle’s Poetics: The Argument* (Cambridge: Harvard University Press).
- Foucault, M.** [1969] (2006), *La arqueología del saber*, traducción de A. Garzón del Camino (Buenos Aires: Siglo XXI).
- García Yebra, V.** (1970), *Aristóteles. Metafísica*, edición trilingüe (Madrid: Gredos).
- García Yebra, V.** [1974] (1985), *Aristóteles. Poética*, edición trilingüe (Madrid: Gredos).
- Garrido Gallardo, A.** (1988), *Teoría de los géneros literarios* (Madrid: Arco Libros).
- Halliwell, S.** (1987), *The Poetics of Aristotle*, translation and commentary (London: Duckworth).
- Halliwell, S.** (1998), *Aristotle’s Poetics* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Halliwell, S.** (2011), *Between Ecstasy and Truth: Interpretations of Greek Poetics from Homer to Longinus* (Oxford: Oxford University Press).
- Hardy, J.** (1952), *Aristote. Poétique*, texte établi et traduit (Paris: Les Belles Lettres).

- Jaeger, W.** [1946] (2001), *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, traducción de J. Xiral (México: Fondo de Cultura Económica).
- Jiménez Sánchez-Escariche, E. y Miguel, A. A.** (2000), *Aristóteles. Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*, traducción, introducción y notas (Madrid: Gredos).
- Kaufmann, W.** [1968] (1978), *Tragedia y filosofía*, traducción de S. Oliva (Barcelona: Seix Barral).
- Lacoue-Labarthe, P.** (2010), *La imitación de los modernos (Tipografías 2)*, traducción y epílogo de C. Durán (Buenos Aires: La Cebra).
- Laudan, L.** (1987), "Progress or Rationality?: The Prospects for Normative Naturalism", *American Philosophical Quarterly*, 24: 19-31. URL = <<http://www.jstor.org/stable/20014171>>
- Lesky, A.** [1963] (1989), *Historia de la literatura griega*, traducción de J. M. Díaz Regañón y B. Romero (Madrid: Gredos).
- Leunissen, M.** (2017), *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle* (New York: Oxford University Press).
- Lloyd, G. E. R.** [1968] (2008) *Aristóteles: Desarrollo y estructura de su pensamiento*, traducción de M. L. Femenías (Buenos Aires: Prometeo).
- Long, A. A.** (1990), "Aristóteles", en P. E. Easterling y M. W. Knox (eds.), *Historia de la literatura clásica: Literatura griega* (Madrid: Gredos, 571-586).
- Lucas, D. W.** (1968), *Aristotle. Poetics*, introduction, commentary and appendixes (Oxford: Clarendon Press).
- Marías, J. y Araujo, M.** (1989), *Aristóteles. Política*, edición bilingüe y traducción (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales).
- Moreau, J.** [1962] (1972), *Aristóteles y su escuela*, traducción de M. Ayerra (Buenos Aires: Eudeba).
- Mouza, L.** (2003), "Se connaître soi-même: tragédie, bonheur et contingence", *Les études philosophiques*, 67(4): 483-498.
- Pallí Bonet, J.** (1992), *Aristóteles. Investigación sobre los animales*, traducción y notas, (Madrid: Gredos).
- Pallí Bonet, J.** (2000), *Aristóteles. Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, traducción y notas (Madrid: Gredos).
- Petit, A.** (1997), "'L'art imite la nature': les fins de l'art et les fins de la nature", en P. M. Morel (ed.), *Aristote et la notion de nature: Enjeux épistémologiques et pratiques* (Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 35-43).
- Racionero, Q.** (1994), *Aristóteles. Retórica*, introducción, traducción y notas (Madrid: Gredos).
- Ricœur, P.** [1985] (1995), *Tiempo y Narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico*, traducción de A. Neira (México: Siglo XXI).
- Rodríguez Adrados, F.** (1972), *Fiesta, comedia y tragedia: Sobre los orígenes del teatro* (Barcelona: Planeta).

- Ross, W. D.** [1923] (1995), *Aristóteles*, traducción de D. Pró (Buenos Aires: Sudamericana).
- Sánchez, E.** (1994), *Aristóteles. Reproducción de los animales*, introducción, traducción y notas (Madrid: Gredos).
- Schaeffer, J.-M.** [1989] (2006), *¿Qué es un género literario?*, traducción de J. Bravo Castillo y N. Campos Plaza (Madrid: Akal).
- Schaeffer, J.-M.** [2011] (2013), *Pequeña ecología de los estudios literarios: ¿Por qué y cómo estudiar la literatura?*, traducción de L. Fóllica (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Suñol, V.** (2012), *Más allá del arte: Mímesis en Aristóteles* (La Plata: EDULP).
- Vallejo Campos, A.** (2005), *Aristóteles. Fragmentos*, introducción, traducción y notas (Madrid: Gredos).
- Veloso, C. W.** (2004), *Aristóteles mimético* (São Paulo: Discurso).
- Willems, G.** (1981), *Das konzept der literarischen Gattung* (Tubinga: Max Niemeyer).

Recibido: 13-05-2020; aceptado: 16-03-2021

La *phýsis* como problema en el fragmento 9 de *Sobre la filosofía*

CLAUDIA MARISA SEGGIARO

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

DOI: 10.36446/rlf2021189

I 357

Resumen: En el presente trabajo, nos centraremos en el análisis de las críticas a Parménides y Meliso realizadas en el fragmento 9 de *Sobre la filosofía*. Creemos que este fragmento es un testimonio relativamente sólido de que en esta obra Aristóteles habría intentado indagar en torno a uno de los principios de lo real: la *phýsis*, presentando las problemáticas que su negación presupone. Para realizar nuestro análisis, dividiremos el trabajo en dos partes. En la primera, examinaremos el contexto en el cual aparece citado el fragmento 9 de *Sobre la filosofía* y la fuente por la cual nos ha llegado: Sexto Empírico. En la segunda parte, nos centraremos en las estrategias argumentativas que Aristóteles habría implementado para desarrollar las tesis presentadas en el fragmento en cuestión.

Palabras clave: procedimiento dialéctico, principios, inmovilistas, antifísicos.

The Phýsis as a Problem in Fragment 9 of On Philosophy

Abstract: In the present work, we will focus on the analysis of Parmenides' and Melissus' criticisms made in fragment 9 of *On Philosophy*. We believe that this fragment is a relatively solid testimony that in this work Aristotle would have tried to inquire around one of the principles of the real: the *phýsis*, presenting the problems that its denial presupposes. To perform our analysis, we will divide the work into two parts. In the first, we will examine the context in which the fragment 9 of *On philosophy* and the source from which it has reached us is mentioned: Sextus Empiricus. In the second part, we will focus on the argumentative strategies that Aristotle would have implemented to develop the thesis presented in this fragment.

Key-words: dialectical procedure, principles, immobilists, anti-physics.

358 | **E**n un trabajo anterior (2015: 1-24), hemos analizado el uso de las opiniones en *Sobre la filosofía*. Allí, habíamos establecido que el uso de las opiniones de los predecesores en esta obra no cumple un rol doxográfico, sino que obedece al procedimiento dialéctico implementado para discurrir en torno a los primeros principios.¹ El análisis de los diferentes fragmentos conservados nos permitió establecer que hay dos tipos de opiniones que Aristóteles retoma de sus antecesores: 1) aquellas que son conflictivas, pero útiles para presentar una aporía y explicitar un problema (fragmentos 9 y 11) y 2) aquellas que tienen alguna especie de sustento observacional y que podrían calificar como *éndoxxa* relevantes (fragmentos 12-13).

En el presente trabajo, nos centraremos en el análisis de las críticas a Parménides y Meliso realizadas en el fragmento 9 de *Sobre la filosofía*. Creemos que este fragmento es un testimonio relativamente sólido de que en esta obra Aristóteles habría intentado discurrir en torno a uno de los principios de lo real: la *phýsis*, presentando las problemáticas que su negación presupone. Para ello, Aristóteles habría tomado como punto de partida las creencias de aquellos que, al negar el movimiento, se ven forzados a rechazar la existencia de la *phýsis*: Parménides y Meliso. Este abordaje es un indicio relativamente claro del procedimiento dialéctico implementado por Aristó-

¹ Tal como veremos más adelante, esto permite trazar una continuidad entre esta obra y los dos primeros libros de la *Física*. Esta continuidad es subrayada por Aristóteles en *Física* 194a26-36.

teles para argumentar en torno a una noción que encarna el principio de la generación y destrucción de las entidades sensibles.

Para realizar nuestro análisis, dividiremos el trabajo en dos partes. En la primera, examinaremos el contexto en el cual aparece citado el fragmento 9 de *Sobre la filosofía* y la fuente por la cual nos ha llegado: Sexto Empírico. En la segunda parte, nos centraremos en las estrategias argumentativas que Aristóteles habría implementado para desarrollar las tesis presentadas en el fragmento en cuestión. Creemos que ambas cuestiones están relacionadas, pues, al citar el extracto que habría pertenecido a *Sobre la filosofía*, Sexto, en cierto sentido, también trae a colación el *modus operandi* implementado por el Estagirita, siendo el pasaje de su obra un testimonio no solo de las tesis defendidas por Aristóteles, sino también de su procedimiento argumentativo.

1. La transmisión del fragmento 9 de Sobre la filosofía

Lo que nos ha llegado como fragmento 9 de *Sobre la filosofía* es un pasaje de *Contra los profesores* (10, 45-46) de Sexto Empírico. Por cuestiones exegéticas transcribiremos el párrafo en el cual se trasmite el fragmento 9, en lugar de citar solo el extracto en cuestión:

I 359

Pero, antes de pasar a las aporías, debemos tener presente que han sido tres, a grandes rasgos, las posturas acerca del movimiento. **Unos, efectivamente, afirman que existe movimiento, otros que no existe, y otros, en fin, que lo mismo existe que no existe.** Afirman que existe tanto la gente corriente, que se fía de las apariencias, como la mayoría de los filósofos físicos, por ejemplo, los seguidores de Pitágoras, Empédocles y Anaxágoras, así como los de Demócrito y Epicuro, y también suscribieron esta opinión los peripatéticos e igualmente los estoicos y muchísimos otros. **Que no existe, en cambio, lo sostienen los seguidores de Parménides y Meliso, a quienes Aristóteles ha llamado “inmovilistas de la naturaleza” y “antifísicos”:** “inmovilistas” por la inmovilidad que sostienen, y “antifísicos” porque la naturaleza es principio de movimiento, y ellos la suprimieron al afirmar que nada se mueve;² en efecto, lo que se mueve debe recorrer una cierta distancia, pero toda distancia, por el hecho de admitir división hasta el infinito, es interminable, de manera

²El uso de la negrita es nuestro. Con ello, pretendemos destacar lo que suele citarse como el fragmento de *Sobre la filosofía* del resto del discurso de Sexto.

que no existirá nada que se mueva. Finalmente, quienes sostuvieron que el movimiento lo mismo existe que no existe fueron los escépticos, porque, en cuanto respecta a las apariencias, existe un cierto movimiento, pero, en cuanto respecta al discurso filosófico, no existe (trad. Mortos Mantiel).

El contexto en el cual está inserto el fragmento de *Sobre la filosofía* es la discusión acerca de la existencia del movimiento. El punto de partida de la indagación de Sexto Empírico es la clasificación aristotélica de los diferentes tipos de movimiento, así como las reclasificaciones posteriores (*Contra los profesores* 10, 37-38). Su estrategia es partir de la postura de quienes aceptan la existencia del movimiento para luego refutarla. No obstante, antes de hacer esto, manifiesta que en relación con esta cuestión existen, al menos, tres concepciones: las de quienes admiten la existencia del movimiento, la de aquellos que lo niegan y la de los que no se pronuncian al respecto. Al introducir la tesis de quienes niegan el movimiento, cita a Aristóteles. Esto es un indicio de que la formulación de la contraposición entre movi- listas e inmovi- listas, que se plantea en el fragmento 9 de *Sobre la filosofía*, no necesariamente formaba parte del argumento de Aristóteles, sino que podría haber sido solamente un primer momento de la discusión de Sexto en torno al movimiento. Ahora bien, ¿debemos interpretar que Sexto cita a Aristóteles solo a los fines de introducir la tesis de Parménides y de Meliso?

360 |

Pese a que Sexto es una de las fuentes para la reconstrucción del pensamiento de Parménides,³ algunos autores, como por ejemplo Coxon ([1986] 2009: 5), han problematizado en torno a qué tipo de acceso tuvo a la obra de este pensador. Lo relevante es que, pese a que Coxon considera que Sexto no contaba con un manuscrito del poema de Parménides, en ningún momento evalúa la posibilidad de que se haya servido de la obra de Aristóteles como fuente. Según este autor, para la reconstrucción de las tesis del éléata, Sexto se habría valido de un tratado helenístico que contenía citas de él. Desde su perspectiva, la prueba de esto es el carácter estoico de su exégesis. Para Coxon, dicha fuente podría haber sido Posidonio.

En cuanto a Meliso, si bien la mayoría de los fragmentos que se consideran auténticos son transmitidos por Simplicio en su *Comentario a la Física de Aristóteles*, el tratamiento que hace Aristóteles de este autor en su obra hace que sea una fuente no desdeñable para la reconstrucción de su pensamiento. Sin embargo, esto no significa que debamos concluir que Sexto dependía del Estagirita para poder acceder al pensamiento de este filósofo.

—

³ Algunos de los fragmentos adjudicados a Parménides, por ejemplo, DK B1, solo nos han llegado a través de la obra de Sexto Empírico.

Por otra parte, es evidente que Sexto tenía conocimiento de las tesis defendidas por Aristóteles.⁴ En este sentido, es relevante notar que en el pasaje citado de *Contra los profesores* Sexto no retoma del texto del Estagirita solo la tesis de Parménides y de Meliso, sino también el argumento por el cual esta tesis resulta inadmisibles para Aristóteles. Esto nos lleva a pensar que Sexto no solo cita a Aristóteles para reponer la tesis inmovilista, sino también para apropiarse de la interpretación aristotélica que conduce a su refutación.⁵ Para ello, se vale de una estrategia argumentativa en cierto sentido similar a la implementada por el Estagirita para abordar esas mismas tesis.⁶ En este sentido, creemos que, al traer a colación la tesis inmovilista de Parménides y de Meliso a partir de la crítica de Aristóteles, Sexto no solo pone en evidencia su propio proceder metodológico, sino que también nos da algunas pistas del aristotélico.

En cuanto al *modus operandi* de Sexto Empírico,⁷ Hankinson (2015: 218) sostiene que la “estructura arquitectónica” de su argumento se expresa claramente en *Contra los profesores* 10, 69:

Y muchísimas otras cosas de esta índole suelen decir los de la parte contraria a favor de la existencia del movimiento. Por nuestra parte, una vez que con esto nos baste como consenso suficiente para establecer este punto de vista, vamos a ocuparnos del punto de vista contrario. Porque si se muestra que la inexistencia del movimiento es, en cuanto a credibilidad y no credibilidad, igual que su existencia, sin duda se seguirá el rechazo a apoyar cualquiera de las dos alternativas y la suspensión del juicio respecto a ambas (trad. Martos Montiel).

I 361

Si bien está analizando otra sección del primer libro de *Contra los profesores* (9, 195, 330), dado que la estrategia argumentativa implementada por Sexto parece ser la misma, podemos aplicar aquí el análisis de White (2015:

—

⁴ Según Annas 1992: 203, los textos de Sexto no evidencian un estudio profundo de los escritos de Aristóteles. Annas 1992: 205 argumenta que en algunos casos Sexto se basa en doxografías helenísticas, que modificaban las ideas de Aristóteles para que se ajusten a una agenda filosófica helenística. Dichas modificaciones a menudo tenían una impronta estoica, incluso después del resurgimiento del estudio textual aristotélico iniciado por Andrónico.

⁵ Véase *Física* 185a1-187a10 y *Metafísica* 986b10-31.

⁶ Un ejemplo de esto es el primer libro de la *Física*.

⁷ Dado los límites del presente trabajo no podremos hacer un análisis del método de Sexto. Nuestro objetivo es más limitado: nos interesa establecer si el pasaje de *Contra los profesores*, fragmento 9 de *Sobre la filosofía*, puede leerse como un testimonio de las estrategias argumentativas implementadas por el Estagirita en su obra perdida. Para un análisis de la dialéctica en Sexto, véase Algra e Ierodiakonou 2015.

74-105). Según este autor, el argumento empleado por Sexto en *Contra los profesores* es dialéctico en el sentido de que asume un oponente que niega la existencia de la noción a analizar, para luego refutarlo a través de una reducción al absurdo. Si tomamos como ejemplo la noción de movimiento analizada en *Contra los profesores* 10, podemos aplicar la interpretación de White del siguiente modo: Sexto parte de la posición sostenida por algunos pensadores, entre ellos Aristóteles, los estoicos y epicúreos, según la cual el movimiento existe. Estos serían los contrincantes que, al presentar una postura dogmática, hay que refutar. Para ello, toma como punto de partida la definición de movimiento (10, 50-61) y los argumentos esgrimidos por algunos pensadores que sostienen la tesis opuesta, como, por ejemplo, Diodoro de Cronos (10, 85-97; 101-120)⁸ y Zenón de Elea.⁹ El objetivo de esto no es adoptar esta última tesis, sino también negarla (10, 168), mostrando las consecuencias indeseables que su aceptación implica.

Según Algra e Ierodiakonou (2015: 25), el motivo por el cual Sexto procede de este modo es que desactivar dialécticamente las posiciones dogmáticas o una subclase bien elegida de ellas es un procedimiento menos rígido, que suele ser suficiente para inducir la suspensión del juicio. Para estos autores, esto se debe a que la suspensión del juicio, a la que nos quiere conducir Sexto, no es producto de conclusiones lógicas, sino que es una condición superviniente a lo largo de la investigación emprendida, la cual implica procedimientos psicológicos o incluso retóricos, cuyo fin es la persuasión.

Algunos intérpretes, entre ellos White (2015: 77-78) y Hankinson (2015: 245, n. 65 y 66), sostienen que los argumentos esgrimidos por Sexto tienen el “estilo dialéctico” de algunos megáricos, como Estilpón o Diodoro.¹⁰ White encuentra esta impronta megárica al analizar las objeciones

362 |

⁸ En este caso, Sexto simultáneamente refuta los argumentos de Diodoro, sosteniendo que estos son sofismas. Véase *Contra los profesores* 10, 99; 102; 118.

⁹ Si bien no lo nombra expresamente, la lectura de *Contra los profesores* 10, 87-88 tiene algunas reminiscencias del fragmento DK 29 B 4 de Zenón de Elea. *Contra los profesores* 10, 142 ss. parece suponer las tesis atribuidas a este pensador en DK 29A 25. Véase también Simplicio, *Comentario de la física de Aristóteles*, 1013, 4-16 y Filópono *Comentario de la física de Aristóteles*, 81, 7.

¹⁰ White 2015: 78 aclara que, al hacer esta relación con los megáricos, solo pretende remarcar que Sexto Empírico, al igual que estos pensadores, se vale de un tipo de argumento abstracto, inteligente e impactante en cuanto a su conclusión, que, sin embargo, no resulta realmente convincente, sino que despierta la sospecha de que debe haber algo erróneo. Ahora bien, para este autor, no es obvio si este *modus operandi* incluye argumentos basados simplemente en desacuerdos entre dogmáticos sobre algún asunto no evidente o si implica cualquier tipo de argumento en donde parece haber alguna inconsistencia lógica / conceptual.

contra los que niegan la noción de causa.¹¹ Para White (2015: 78), este argumento (*Contra los profesores* 9, 205–6) se puede formular del siguiente modo: si existe alguna causa, entonces existe una causa; si no es el caso de que exista alguna causa, entonces existe una causa. La razón de esto último es que el que rechaza la existencia de causas tiene para ello alguna razón (*hypótinous aítías*), motivo por el cual admite involuntariamente la existencia de la noción que dicen negar.¹²

Lo relevante a los fines de nuestro trabajo es que, para implementar este procedimiento, Sexto toma como punto de partida de su análisis concepciones antagónicas en torno al tema a discutir. Tras hacer eso comienza el análisis exhaustivo de cada una de esas concepciones, mostrando las aporías que estas presentan.

No sabemos cómo habría procedido Aristóteles al presentar las tesis de Parménides y de Meliso en *Sobre la filosofía*. Sin embargo, dado que el texto se conserva de forma completa, tenemos cierta certeza sobre el modo de proceder de Aristóteles en *Física* I, texto que habría sido paralelo a *Sobre la filosofía*, en cuanto al contenido: el tratamiento de los primeros principios.¹³

En relación con esto último, cabe destacar que algunos autores, por ejemplo, Untersteiner (1963: 91–98), sostienen que en *Sobre la filosofía* se habrían analizado muchas de las tesis desarrolladas en el primer libro de la *Física*, sobre todo, en los capítulos 7–9. De hecho, para este autor, sacadas algunas interconexiones que se pueden trazar con los capítulos precedentes, los capítulos 8 y 9 de *Física* I serían relativamente autónomos. Estos habrían sido incorporados posteriormente a los efectos de formar un todo. La obra de la cual habrían sido tomados es, según Untersteiner (1963: 96), *Sobre la filosofía*.

I 363

¹¹ Alejandro, *Sobre las Refutaciones sofísticas*, 171.17–20 (Wallies): “¿Es posible que el mismo hombre mienta y diga la verdad al mismo tiempo? No. Pero, por lo tanto, el que dice “miento”, miente y dice la verdad al mismo tiempo. Entonces es falso afirmar que no es posible que el mismo hombre diga la verdad y mienta al mismo tiempo” (trad. Mársico). Al comparar la estructura argumentativa de este argumento con algunos expuestos por Sexto, podemos notar el parecido al que alude White 2015: 78, al hablar de la impronta megárica de Sexto (ver nota 10). Véase Cicerón, *Académicos primeros*, II.29.95–30.97. Para una interpretación de los argumentos megáricos véase Wheeler 1983: 287–295; Dorion 1995: 47–52, Müller 1985: 15–18.

¹² Para un análisis de este argumento véase White 2015: 78 ss..

¹³ “Ciertamente, sobre estos principios, dice Aristóteles, ya hemos hablado anteriormente en la *Física*; y luego anuncia que habla sobre ello de nuevo en el libro alfa minúscula (de la *Metafísica*) y que plantea los problemas en torno a ellos y los resuelve en los libros *Sobre la filosofía*” (Ross, T. 4, Asclepio *Comentario de la Metafísica de Aristóteles* 112, 16–19).

Al igual que Vallejo Campos (2005: 270), tendemos a creer que esta tesis no se puede justificar. No obstante, acordamos con Untersteiner (1963: 96) que la crítica a los predecesores, pero sobre todo a los eléatas, atestiguada en ambas obras, es una prueba de que en el fragmento 9 de *Sobre la filosofía* se abordan temáticas que están estrechamente vinculadas con las desarrolladas en *Física I*.

Aceptada la vinculación entre estas dos obras aristotélicas, es relevante notar que el *modus operandi* para indagar sobre los principios en la *Física* es similar a la implementada por Sexto en *Contra los profesores* 10: 1) presentación de las posturas existentes (Aristóteles *Física I* 2, Sexto *Contra los profesores* 10, 50–65);¹⁴ 2) formulación de las aporías que cada una de estas concepciones suponen (*Física I*, 2–5)¹⁵ y 3) enunciación de las conclusiones, que en el caso de Aristóteles, a diferencia de Sexto,¹⁶ es la postulación de los primeros principios que legitiman a la física como ciencia y permiten sostener la posibilidad del conocimiento de las entidades sensibles (*Física II* 7–9).¹⁷ Ahora bien, para lograr esto último, Aristóteles no solo comienza su exposición por la tesis de Parménides y Meliso, sino que dedica a la refutación de esta postura dos extensos y complejos capítulos.

Si retomamos el apartado de *Contra los profesores*, donde Sexto analiza la noción de movimiento (10, 45–46), podremos notar que, cuando examina

¹⁴ Véase también *Contra los profesores* 9, 12.

¹⁵ Al comparar el discurso de Sexto (*Contra los profesores* 10, 1–36) y de Aristóteles (*Física IV*) en relación con el tratamiento del “lugar”, Algra 2015: 200 señala que en *Física* 208b1–209a2 Aristóteles toma a los fenómenos como el punto de partida de una investigación dialéctica. Les sigue la formulación de varias aporías, que nos hacen dudar acerca de la cuestión a estudiar. Sin embargo, esta aporía no son definitivas. Deben resolverse en el curso de la investigación posterior. Al mismo tiempo, deben salvarse tantos de los fenómenos iniciales como sea posible (no necesariamente todos). En Sexto, “los fenómenos aristotélicos” están insertos en un contexto argumentativo bastante diferente: se oponen a los contraargumentos, y esta oposición debería conducir a la suspensión del juicio (Algra 2015: 200).

¹⁶ Tal como lo destaca Hankinson 2015: 264 la estructura argumentativa desarrollada por Sexto en relación con cada tesis expuesta a favor y en contra del movimiento refleja un proceso dialéctico zigzagueante. Este modo de proceder es una muestra de que, para él, todos los argumentos son provisionales y que todos ellos se formulan para ser socavados nuevamente. Para Hankinson, en nada cambia el número de niveles en los que ocurre esto, ya que, de cualquier modo, el proceso conduce a la suspensión general del juicio.

¹⁷ Como lo señala Algra 2015: 191, la discusión dialéctica implementada por Aristóteles no pretende ser solo una polémica contra otras teorías, sino un intento constructivo de elaborar una teoría viable dentro de un marco aristotélico. Pero, para aquellos dispuestos a dejar atrás ese marco, sus argumentos no son convincentes. Desde la perspectiva de Algra, cuando los argumentos aristotélicos se citan en el contexto de una crítica a sistemas físicos completamente diferentes, se ven poco convincentes y concluyentes.

las aporías de las tesis inmovilistas (*Contra los profesores* 10, 85 ss.), Sexto no desarrolla, tal como esperaríamos, las tesis de Parménides y Meliso. No explicita sus supuestos, ni tampoco indica por qué no resultan aceptables. En esta instancia, le dedica un extenso espacio a la tesis de Diodoro (85 ss.), ya sea para criticar a los movelistas, ya sea para demostrar que sus argumentos son erísticos. Esto nos lleva a pensar que, al citar los epítetos con los cuales Aristóteles califica a Parménides y Meliso, Sexto trae a colación la disputa que el Estagirita sostuvo con estos pensadores en la *Física* y en *Sobre la filosofía*. Dado esto, creemos que la posición de estos filósofos queda refutada al mismo tiempo que es presentada, valiéndose para ello de la polémica que Aristóteles habría mantenido con ellos. De este modo, explícitamente Sexto expone las críticas aristotélicas a estos pensadores, pero también supone la trama argumentativa por medio de la cual Aristóteles los refutó.

En lo sucesivo intentaremos establecer por qué creemos que esa trama argumentativa que empleó Aristóteles y supone Sexto es dialéctica.

2. La phýsis como problema en el fragmento 9 de Sobre la filosofía

En *Contra los profesores* 10, 45–46, Sexto alude a dos tesis, atribuidas por Aristóteles a Parménides y Meliso: la primera es la negación del movimiento y la segunda, la negación de la naturaleza. Según Sexto, Aristóteles llama a estos pensadores “inmovilistas” y “antifísicos”. Ambas características se hallan relacionadas por la noción de movimiento y son, como veremos más adelante, consecuencia una de la otra. Para entender la función que habría tenido el tratamiento de estas tesis en *Sobre la filosofía* es clave el siguiente pasaje de la *Física* 194a26–36:

También es tarea de la física conocer “aquello con vistas a”, es decir, el fin y cuantas cosas son con vistas al fin. Pero la naturaleza es fin y causa final; porque si en las cosas cuyo movimiento es continuo hay algún fin de ese movimiento, tal fin será tanto su término extremo como aquello en vista de lo cual. Por eso también el poeta burlescamente se vio inducido a decir: “tiene el fin para el que nació”. En efecto, no pretende ser fin de cualquier término sino solo el mejor. Puesto que las técnicas también producen la materia –unas absolutamente, otras la adecuan a sus propósitos– nos serviremos de todo como si todas las cosas existiesen para nosotros. En efecto, en cierto sentido, también nosotros somos un fin, pues la finalidad tiene dos significados. Esta cuestión ya la hemos tratado en *Sobre la filosofía* (*Física* 194a26–36. trad. Boeri levemente modificada).

I 365

Este pasaje es relevante por dos motivos. El primero es la vinculación que Aristóteles realiza entre movimiento, naturaleza y fin. Según Aristóteles, la generación es un tipo de movimiento que tiene un punto de partida y una meta que se debe cumplir, si no hay nada que lo impida (*Física* 199a8–20). Es el proceso por el cual una forma inhiere en una materia, determinándola y transformándola en un *tóde ti*.¹⁸ Sin embargo, Aristóteles señala que la cosa no alcanza su ser en sentido pleno simplemente por poseer la forma. Para que esto suceda, debe cumplir aquellos procesos o funciones que están determinados por esta última.¹⁹ Sin embargo, desde su perspectiva, hay una diferencia entre poseer una función y ejercerla. Poseer una función implica que potencialmente puede ser realizada.²⁰ Ahora bien, tener esa potencialidad no equivale a que la función se llevará a cabo. El ojo tiene la potencialidad de ver, porque esa es su función, pero, en el caso de algunas personas, los ciegos, esa función nunca se actualiza y, en el caso de los videntes, no siempre se está ejerciendo.

El segundo motivo por el cual el pasaje citado de la *Física* (294a26–36) es relevante es que en él Aristóteles remite explícitamente a *Sobre la filosofía*, alegando que: “estas cuestiones ya las hemos tratado” en dicha obra. Esta remisión es un testimonio de la continuidad doctrinal entre ambos escritos y, por lo tanto, de la pertinencia de aplicar a *Sobre la filosofía* el análisis efectuado al pasaje de la *Física*.

366 |

Ahora bien, en la *Física* Aristóteles realiza las siguientes afirmaciones que pueden ser clave para entender el rol de la crítica a Parménides y Meliso en *Sobre la filosofía*:

<i>Física</i> , 185a12–17	<i>Física</i> , 193a3–6
Damos por supuesto que las cosas que son por naturaleza, o todas o algunas, están en movimiento; esto es claro por inducción. No estamos obligados a refutar toda doctrina adversa, sino solo cuantas concluyen falsamente de los principios de una demostración; en caso contrario, no (trad. Echandía). ²¹	Que la naturaleza existe, sería ridículo intentar demostrarlo; pues es claro que hay cosas que son así, y demostrar lo que es claro por lo que es oscuro es propio de quienes son incapaces de distinguir lo que es cognoscible por sí mismo de lo que no lo es. (trad. Echandía).

—

¹⁸ Véase Balme 1987: 283–285.

¹⁹ *Física* 199a8–11. Para un análisis de la concepción teleológica de la naturaleza en Aristóteles, véase Cooper 1987: 243–274; Leunissen 2010; Quarantotto 2002.

²⁰ Véase Rosen 2014: 82.

²¹ Véase *Tópicos* 105a3–5.

La primera afirmación (*Física* 185a12-17) está inserta en el contexto de la crítica a la postulación eléata de un único ser y, por lo tanto, de un único principio. Desde la perspectiva aristotélica, la aceptación de un único ser tiene dos consecuencias inadmisibles: 1) la negación de la existencia de principios y, por lo tanto, de la ciencia como el conocimiento de dichos principios y 2) el rechazo del movimiento y, por ende, de la generación. En *Física* I, Aristóteles solo se centra en la primera de ellas. El pasaje citado de la *Física* es el fundamento por el cual no cree necesario detenerse en la segunda cuestión.²² Para Aristóteles, las entidades sensibles están sujetas a cambios: nacen y se corrompen, padecen alteraciones y cambian de lugar, es decir, están atravesadas por la noción de movimiento. Esto, en cierto sentido, es una evidencia. Para Aristóteles:

pretender que todas las cosas están en reposo y apoyarse para ello en la razón rechazando el testimonio de los sentidos es debilidad intelectual, y es poner en duda todas las cosas, no solo una parte. Y no solo es oponerse a los físicos (*tòn physikón*), sino a todas las ciencias (*tás epistémas*) y las opiniones (*tás dóxas*) recibidas, ya que todos hacen uso del movimiento (trad. Echandía, *Física* 253a32 – 253b2).

La segunda afirmación corresponde a *Física*, 193a3-6. Tras haber establecido que la *phýsis* es principio y causa del movimiento y reposo, Aristóteles afirma que no tiene ningún sentido cuestionarse si esta existe o no existe. Al ser un principio, la *phýsis* es aquello por lo cual las cosas se vuelven inteligibles, no porque sea lo más evidente para nosotros, sino porque es el fundamento ontológico y epistemológico de las cosas. Para dar cuenta de las entidades sensibles o lo que es por naturaleza debemos partir del conocimiento de ese principio.²³ Proceder del modo inverso sería quebrantar el principio epistemológico defendido por Aristóteles en buena parte de sus escritos.²⁴

I 367

Ahora bien, si tal como lo indica Aristóteles no tiene sentido discutir sobre la existencia del movimiento y de la naturaleza ¿por qué en *Sobre la filosofía* Aristóteles trae a colación las tesis de Parménides y Meliso que implican negar aquellas nociones que considera incuestionables?

Creemos que esto último está relacionado con el *modus operandi* implementado por Aristóteles en *Sobre la filosofía*. Para analizar este modo de proceder, transcribiremos nuevamente el fragmento 9:

²² Véase *Física* 254a23-29.

²³ Véase *Física* 253b2-6.

²⁴ Véase *Analíticos posteriores* 71b9-72a14 y *Física* 184a10-184b14.

Que no existe, en cambio, lo sostienen los seguidores de Parménides y Meliso, a quienes Aristóteles ha llamado “inmovilistas de la naturaleza” y “antifísicos”: “inmovilistas” por la inmovilidad que sostienen, (*stasiótas apò tés stáseos*) y “antifísicos” porque la naturaleza es principio de movimiento (*arkhè kinéseos*), y ellos la suprimieron al afirmar que nada se mueve. (trad. Mortos Mantiel)

Al introducir el pasaje en el cual aparece citado un extracto de *Sobre la filosofía*, señalamos que quien estaba desarrollando la problemática del movimiento era Sexto Empírico. La lectura del fragmento 9, a la luz de los otros fragmentos conservados, no nos permite establecer si Aristóteles ha tratado esta noción en *Sobre la filosofía*. Sin embargo, hay ciertas cuestiones desarrolladas en esos otros fragmentos que pueden ser la clave para comprender los motivos por los cuales Aristóteles habría creído pertinente el tratamiento de la tesis antimovilista de Parménides y Meliso en esta obra. La primera de ellas está relacionada con lo que habría sido el objetivo de *Sobre la filosofía*. Según Asclepio (*Comentario de la Metafísica de Aristóteles* 112, 16-19), en esta obra, tal como lo había hecho en la *Física* y la *Metafísica*, Aristóteles había problematizado en torno a los primeros principios y causas. Algo parecido sostiene Plutarco (*Obra morales y de costumbres* XII, *Isis y Osiris* 370c, fragmento 6), al señalar que Aristóteles, en contraposición a los caldeos, habría postulado la forma y la privación²⁵ como principios y fundamentos de la generación. Plutarco no menciona la obra a la cual se está refiriendo, pero, si, tal como lo indican los editores, se puede afirmar que está comentando una tesis de *Sobre la filosofía*, sus palabras serían una corroboración del testimonio de Asclepio.

La segunda cuestión importante es la definición de “*phýsis*” como principio de movimiento del fragmento 9 de *Sobre la filosofía*. Esta definición prácticamente reproduce la acepción dada en *Física* 192b21-22 y en *Acerca del cielo* 268b16. En estos dos últimos textos, la *phýsis* es el principio intrínseco que explica la generación de las *ousíai* sensibles. Ahora bien, por la *Física* sabemos que la naturaleza, en cierto sentido, es la materia o el sustrato que subyace en todo proceso de generación (193a10-193a30), pero, en otro sentido, es la forma o configuración conceptual de la entidad sensible (193a30-193b2). Sin su intervención no sería posible explicar cómo una entidad llega a ser lo que es. La identificación de la naturaleza con estos dos principios permite entender la función causal que estos tienen en el proceso

²⁵ Para un análisis exhaustivo de las problemáticas en torno al pasaje de Plutarco (fragmento 6) véase Untersteiner (1963: 91-98). Véase también la nota 13 del presente trabajo.

de generación (*Física* 193a29–193b21). Dado esto, si tomamos como punto de partida la afirmación de Asclepio, según la cual en este último escrito Aristóteles formula los problemas en torno a los principios postulados en la *Física* e intenta resolverlos, es esperable que la *phýsis* haya sido una de las nociones trabajadas en el texto. No obstante, es evidente que, cuando Asclepio afirma esto, no puede estar queriendo decir que el Estagirita ha realizado una demostración de los principios. Esto entra claramente en contradicción con las tesis aristotélicas.

Para Aristóteles, de los principios considerados en sí mismos no podemos decir nada, pues “son primeros respecto de todas las cosas” (*Tópicos*, 101b1). Por tal motivo, si se quiere discurrir sobre ellos, es necesario hacerlo a través de *éndoxa*²⁶ concernientes a cada uno de ellos. “Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar (cualquier cosa), abre camino a los principios de todos los métodos” (*Tópicos*, 101b3–4, trad. Candel Sanmartín).

En función de esto, si en *Sobre la filosofía* Aristóteles se cuestionó acerca de los principios, entre ellos la *phýsis*, debió haberlo planteado como un problema dialéctico.

En *Tópicos*, 104b1–8, Aristóteles sostiene que un problema dialéctico es una cuestión que: 1) es susceptible de ser debatida significativamente (Smith 1997: 80) y 2) suscita opiniones divergentes (*Tópicos*, 104b14–17). Dicho tipo de problemas puede implicar una dificultad real o ser formulado con fines instrumentales a los efectos de abordar otra cuestión respecto de la cual hay un inconveniente real (*Tópicos*, 104b1 ss.).²⁷

En *Sobre la filosofía* Aristóteles habría planteado un problema de esta última índole. Para ello, se valió de una cuestión respecto de la cual algunos pensadores (Parménides y Meliso) tenían creencias opuestas a las propias. Al proceder de este modo, Aristóteles formula un problema que, desde su

I 369

²⁶ En sus escritos, Aristóteles distingue los *éndoxa* de los *ádoxa*. Un *éndoxon* se diferencia de un *ádoxon* en que es una opinión ampliamente aceptada. Siguiendo una línea de lectura coherente, Berti 2004: 273–274 alega que el criterio para atribuir a los *éndoxa* un valor de verdad y otorgarle a la dialéctica un valor epistemológico no es el grado de “endoxabilidad” de sus premisas, sino su consistencia, no solo con otros *éndoxa*, sino con la mayoría de ellos. Por tal motivo, “la coherencia de una proposición con la mayor parte de los *éndoxa* también es un signo de su verdad” (Berti 2004: 273). Los *ádoxa*, en cambio, son opiniones contrarias a las creencias habituales (*Tópicos*, 104b24–26).

²⁷ Siguiendo a Brunschwig 1967: XXVI se puede decir que un problema dialéctico se formula mediante una doble interrogación $\neg x$ es p o no es p?—o a través de una disyunción del tipo “es p o no es p”. Debido a esta estructura, un problema dialéctico solo admite dos respuestas posibles, la afirmativa o la negativa, prefigurando la confrontación a la que se dirige.

perspectiva, no es real –la existencia del movimiento y de la naturaleza– para dar cuenta de otra cuestión, que, de otro modo, no podría ser demostrada: la naturaleza de los primeros principios.²⁸

En *Tópicos* Aristóteles sostiene que, al plantear un problema dialéctico:

1. debe haber alguien que pregunte y otro que responda.²⁹ Si esto no es posible, el mismo individuo puede adoptar los dos roles de forma alterna-
da.³⁰ Sin embargo, tal como lo resalta Gourinat (2002: 47), la dialéctica “no se distingue de las otras formas de argumentación por el hecho de que haya dos interlocutores que mantengan una conversación mediante preguntas y respuestas”, pues este es el rasgo distintivo del diálogo. La especificidad de la dialéctica es la de ser un proceso dialógico a partir de *éndoxa*.

2. Si el objeto de discusión son los principios o aquellas nociones cercanas a ellos, debido a la naturaleza y dificultad de la tarea propuesta, se podrá partir de tesis menos convincentes (*Tópicos*, 159a3-15). Como indica Brunschwig (1967: 115), una vez insertas en el cuerpo de un razonamiento sofisticado, que conduce a una conclusión inaceptable, estas tesis revelan su carácter vicioso. Su inserción en un razonamiento de este tipo pone de manifiesto el carácter erístico que el uso de estas tesis suele tener. Desde la perspectiva de Brunschwig (1967: 115), esto último no excluye la necesidad de una cierta perspicacia para percibir la naturaleza de este vicio (*Tópicos*, 101a1).

3. Si bien Aristóteles explicita que, cuando se implementa la dialéctica con el fin de realizar una indagación científica, no hay reglas establecidas acerca de cómo se debe responder, establece que el interrogado debe partir de un *ádoxon*, de un *éndoxon* o de una tesis que no es ni lo uno ni lo otro (*Tópicos*, 158b37-39). En el primer caso, la conclusión deberá ser un *éndoxon*; en el segundo, un *ádoxon*; en el tercero, ni lo uno ni lo otro (*Tópicos*, 159a4 ss.). Al sostener esto, Aristóteles supone la dinámica interrogador/in-
terrogado: si el interrogado parte de una opinión que cumple con cualquiera de estas características, ser un *éndoxon* o un *ádoxon*, el interrogador lo conducirá a concluir lo opuesto.

370 |

²⁸ En los fragmentos 8b y 8c se apela a la metáfora para caracterizar a los primeros principios y dar cuenta de cómo estos son conocidos por nosotros. El uso de este recurso tampoco pretende ser una demostración, sino una manera de hacer comprensible aquello que de otro modo sería mucho más difícil de entender.

²⁹ Véase Gourinat 2002. Para este autor, en *Refutaciones sofísticas 2*, texto en el cual se dan las reglas de la dialéctica, Aristóteles emplea *dialégesthai* en el sentido más restringido de “dialogar mediante preguntas y respuestas” (2002: 468).

³⁰ Para un análisis de las reglas para la formulación de las preguntas y respuestas dialécticas y de los roles de los interlocutores véase *Refutaciones Sofísticas 2* y *Tópicos VIII 5*.

En este punto, cabe mencionar la distinción trazada por Brunschwig. Citando a Smith, Brunschwig (2007: 280) señala que en *Tópicos*, 159a18-20 la tarea del interrogador es conducir la discusión de modo tal que el interrogado se vea obligado a establecer conclusiones que resulten lo más opuestas posibles a las ideas aceptadas. En *Tópicos*, 158b38ss, en cambio, el fin del interrogador es construir, con las premisas que el entrevistado le otorga, un razonamiento deductivo, cuya conclusión contradecirá la tesis de este último. Si bien la primera tarea puede describirse como una refutación por el absurdo de la tesis del interrogado, la segunda puede describirse como una refutación directa de esta misma tesis.³¹

En lo sucesivo, intentaremos establecer si podemos rastrear estos tres requisitos básicos en el argumento del fragmento 9 de *Sobre la filosofía*.

En cuanto al primer ítem: ser un proceso dialógico basado en las opiniones de los interlocutores, debemos tener presente que hay una creencia relativamente unánime de que *Sobre la filosofía* habría sido una obra escrita en forma de diálogo,³² en la cual se presume que uno de los protagonistas habría sido Aristóteles. Si tomamos como punto de partida la estructura dialógica de la obra, se podría pensar que cada uno de sus interlocutores presentaba su tesis, y al menos algunos de los otros personajes formulaba las objeciones. Esto se desprende del hecho de que algunos de los fragmentos conservados, el 9 entre ellos, presenta las tesis de sus antecesores y sus consecuencias. En la serie de fragmentos 13 y 14, Aristóteles habría dado cuenta de cómo habrían postulado la necesidad de una divinidad quienes pensaron sobre el tema antes que él. El contenido de estos fragmentos nos hace pensar que el interlocutor del Estagirita en esta instancia es Platón, más específicamente Timeo, el personaje creado por este pensador en su obra homónima. En la serie de fragmentos 11 y 12, en cambio, solo aparecen las objeciones a algunas de estas teorías, principalmente a la teoría de las Ideas. En la serie de fragmentos

I 371

³¹ Véase *Refutaciones sofisticas*, 165a2-3. Para Brunschwig 2007: 280, la diferencia entre ambas descripciones es que, en la primera, el interrogador utiliza las tesis del entrevistado como premisas, a partir de las cuales busca deducir consecuencias paradójicas, sin pretender establecer una consecuencia completamente determinada; en la segunda descripción, el interrogador debe fijar una conclusión definitiva en su razonamiento, pero no puede usar las tesis del entrevistado como premisas.

³² Prisciano Lidio, *Soluciones a Cosroes*, 1 6-42, 3 (Rose 1; Ross, T .2) “(Las doctrinas desarrolladas) han sido extraídas y compuestas a partir del *Timeo* de Platón ...y de los tratados de Aristóteles, como la *Física*, *Acerca del cielo*, *Acerca de la generación y la corrupción*, y los *Meteorológicos*; y también igualmente a partir de *Acerca del sueño* y *Acerca de los ensueños* y de las obras que están escritas en forma de diálogos, como *Sobre la filosofía* y *Acerca de los mundos*” (trad. Vallejo Campos). Véase también Cicerón, *Cartas a los familiares* 1, 9, 23.

8, y en los fragmentos 16 en adelante, aparecen esbozadas concepciones de corte aristotélico, las cuales podrían ser interpretadas como las respuestas a los diferentes problemas abiertos en la obra.³³

Teniendo esto como telón de fondo, se puede ensayar la idea de que, emulando los diálogos de corte platónico y recuperando la tradición socrático-megárica,³⁴ en este diálogo Aristóteles habría procedido dialécticamente.³⁵ Si bien no tenemos elementos para sostener que en *Sobre la filosofía* haya usado la dinámica de preguntas y respuestas, los fragmentos conservados nos permiten aseverar que en esta obra Aristóteles ha presentado algunas teorías, las problemáticas planteadas a esas teorías, y sus posibles respuestas, emulando el *modus operandi* de la dialéctica descrito en *Tópicos*.

En el segundo ítem, establecimos que un problema dialéctico puede comenzar con un *ádoxon*, cuando lo que se pretende discutir son primeros principios. Tal como lo vimos más arriba, la contrapartida de un *ádoxon* es un *éndoxon*. La característica fundamental de un *éndoxon* es el consenso del cual dispone. Para Aristóteles, un *éndoxon*³⁶ es una opinión aceptada por la mayoría o por los sabios (*Tópicos*, 100b22-23).³⁷ En contraposición, un *ádoxon* es una creencia paradójica.³⁸ Una opinión de este tipo es una tesis sostenida solo por un individuo, que, por lo general, no solo se contrapone a lo que dice la mayoría, sean estos sabios o no, sino que además contradice los fenómenos. Como ejemplos de este tipo de opiniones (*Tópicos*, 104b19-28), Aristóteles menciona la tesis de Antístenes que niega el principio de

372 |

³³ En el fragmento 8b transmitido por Filópono se sostiene que la naturaleza es artífice o demiurgo de las cosas. Esta concepción de la naturaleza como principio de la generación claramente se contrapone a la postura antifísica de Parménides y Meliso, pudiendo haber sido la respuesta de Aristóteles a estos pensadores.

³⁴ Para la relación entre la dialéctica socrática y aristotélica véase Bolton 1993: 121-152 y Dorion 2011: 563-582. Ambos autores presentan tesis antitéticas.

³⁵ Al igual que en el caso de Sexto Empírico, creemos que la relación entre la dialéctica aristotélica y la megárica se limita a ciertas coincidencias en el procedimiento argumentativo sobre la base del cual presenta la tesis de sus interlocutores. En este sentido, aplicamos a Aristóteles la interpretación que White 2015: 78 realiza de la dialéctica en Sexto. Véase nota 10.

³⁶ Según Brunschwig 1967: 114, una opinión no es un *éndoxon* por derecho propio o en virtud de su contenido intrínseco. La “endoxabilidad” es una propiedad que le pertenece de hecho. Por tal motivo, no es lícito traducir *éndoxon* por “probable”, “plausible” y otros adjetivos con un sufijo similar.

³⁷ Para esta cuestión véase Chichi 1997; Mié 2013; Owen 1961; Vega Reñón 1998.

³⁸ Brunschwig 1967: 114 señala que un enunciado paradójico no es una proposición intrínsecamente improbable o inverosímil, sino una creencia que, de hecho, ofende las opiniones prevalecientes.

no contradicción y la opinión de Heráclito según la cual todo deviene y nada permanece. Si bien pueden ser el origen de un problema dialéctico (*Tópicos*, 104b1ss.), apoyar este tipo de opiniones es una simpleza (*Tópicos*, 104b22-24).

Las opiniones de Parménides y Meliso mencionadas en el fragmento 9 de *Sobre la filosofía* son las consecuencias inmediatas de aceptar un único ser y de negar el no ser en sentido absoluto (*Física*, 184b26 ss.). Es decir, se desprende de una de las tesis que en *Tópicos*, 104b19-28 Aristóteles califica de *ádoxon*. Si bien en el fragmento 9 la negación del movimiento y de la naturaleza no es calificada abiertamente como *ádoxon*, en *Física*, 185a5-13 Aristóteles caracteriza a quienes sostienen esta tesis como erísticos, puesto que, partiendo de premisas falsas, llegan a conclusiones igualmente falsas. Aplicando la definición de *Tópicos* I 1, podemos decir que la razón por la cual los argumentos de Parménides y Meliso son erísticos es que parten de premisas que parecen *éndoxa*, sin serlo realmente (*Tópicos*, 100b23-25).³⁹ Tal como lo indicamos más arriba, para Aristóteles, discutir estas creencias es un absurdo (*Física*, 185a12-25; 193a1-6). Pese a esto, considera que puede ser el comienzo de un problema dialéctico y el punto de partida de una indagación filosóficamente relevante (*Física*, 185a12-20). Al ser sostenida por filósofos que han tenido gran reputación, queda compensado su bajo grado de credibilidad (Brunschiwig 1967: XXVIII).⁴⁰

I 373

Esto nos introduce al tercer ítem. Tal como lo indicamos más arriba, al formular un problema dialéctico con fines epistémicos, se debe partir de un *ádoxon*, un *éndoxon* o una proposición que no sea ni lo uno ni lo otro. Si se parte de un *ádoxon*, se arribará a un *éndoxon*; si la indagación comienza por un *éndoxon*, se concluirá un *ádoxon*; si el punto de partida no es ni lo uno ni lo otro, lo mismo pasará con su conclusión.

Pese a que Sexto no nos ha transmitido el análisis que Aristóteles habría hecho de las tesis de Parménides y Meliso en *Sobre la filosofía*, intentaremos reconstruir los posibles argumentos esgrimidos contra estas, de modo tal de establecer qué rol tenían en el texto.

³⁹ Véase Berti 2004: 271-273.

⁴⁰ Desde la perspectiva de Aristóteles, la concepción del ser de Parménides ha tenido un fuerte impacto en los filósofos posteriores, algunos de los cuales han elaborado sus teorías a partir de sus supuestos. Tal es el caso, por ejemplo, de Anaxágoras (*Física*, 187a26 ss.). Como lo indica Curd [1998] 2004: 6, Leucipo y Demócrito también siguen el modelo parmenídeo al intentar proporcionar una explicación racional de cómo son las cosas. Afirman la unidad monogénica de cada átomo, cumpliendo los criterios parmenídeos de lo que es, y luego apelan a la mezcla y separación de átomos para explicar fenómenos sensibles.

En el fragmento 9, Aristóteles expone dos tesis que, tal como lo indicamos, son *ádoxa*:

1. el movimiento no existe;
2. la naturaleza no existe.

Ambas tesis se hallan relacionadas por la noción de movimiento y son consecuencia una de la otra. Puesto que todo principio debe ser principio de algo, si se niega su efecto, se niega también su causa. Debido a esto, creemos que la primera tesis –el movimiento no existe– es el *ádoxon* que constituye el punto de partida del interrogatorio, mientras que la segunda tesis –la naturaleza no existe– es la conclusión a la que deben arribar los interlocutores de Aristóteles (Parménides o Meliso). El razonamiento es el siguiente: si admitimos que el movimiento no existe y que la naturaleza es principio del movimiento, estamos forzados a admitir que la naturaleza tampoco existe.⁴¹

Ahora bien, al insertar las tesis de Parménides y Meliso en una estructura argumentativa más sofisticada, el razonamiento arriba formulado pierde, desde la perspectiva aristotélica, su aparente consistencia. Ambas tesis entran en contradicción con un conjunto de creencias ampliamente aceptadas y establecidas, que, según Aristóteles, intentan explicar los fenómenos observados y hacen posible la física como ciencia (*Física*, 253a33–253b2). En este sentido, un modo de mostrar la inviabilidad de las tesis de Parménides y de Meliso es mostrar con cuáles creencias sus tesis son incompatibles y por qué se produce esa incompatibilidad.

Desde la perspectiva aristotélica,⁴² la negación del movimiento por parte de Parménides tiene su justificación en el rechazo del no ser. Si lo único que puede existir es el ser y bajo ningún punto de vista el no ser (*Metafísica*, 986b27–30), entonces solo puede haber un único ser,⁴³ que

374 |

⁴¹ Tal como indica Naddaf 2005: 12, la raíz de la forma nominal de la noción de *phýsis* es *bhū*, cuyo significado primario es crecimiento, producción y desarrollo. Entre los presocráticos, el término *phýsis* tenía cuatro significados básicos. Designaba: (1) la materia primordial; (2) un proceso; (3) la materia primordial y un proceso y (4) el origen, el proceso, y el resultado de ese proceso. Naddaf 2005: 3 destaca que, en un sentido amplio, el término permitía referir al origen y crecimiento del universo de principio a fin. La idea de movimiento era, en este sentido, inherente a la noción de *phýsis*, de ahí que negar la primera implicará rechazar, de alguna manera, la segunda.

⁴² Es importante recalcar que nuestro análisis se focaliza en la lectura aristotélica de las tesis de Parménides y Meliso. Pese a esto, nuestro objetivo no es establecer si la interpretación de Aristóteles se ajusta o no a las creencias de estos pensadores, sino indagar por qué considera pertinentes traerlas a colación.

⁴³ Al analizar el Poema de Parménides, Curd [1998] 2004: 4ss. sostiene que la necesidad de concluir un único ser, entendiendo por esto la posibilidad de que solo haya un ser, es la

debe ser eterno, perfecto y un todo completamente homogéneo (DK B8, 22-25; 42-49). Este no puede estar sujeto a ningún tipo de cambio, sea este locativo, cualitativo o cuantitativo; pues, si así sucediese, se tendría que admitir el no ser. Claramente esto implica negar el movimiento y con ello la generación.

Al analizar esta concepción, en *Acerca del cielo* 298b15-20, Aristóteles sostiene que, aunque estos pensadores en relación con algunas cuestiones hablan correctamente (*légousi kalôs*), no hay que creer que lo están haciendo “desde un punto de vista físico (*physikôs*); en efecto, que algunas de las cosas que existen sean inengendradas y totalmente inmóviles es más propio de una investigación distinta y anterior a una especulación natural” (trad. Candel Sanmartín, levemente modificada). Esta desvinculación de lo sensible es la causa por la cual en *Metafísica*, 986b18-20, Aristóteles señala que el discurso de estos pensadores es *katà tòn lógon*.⁴⁴

No obstante, en *Metafísica*, 986b27-34, reivindicando la figura de Parménides, Aristóteles recalca que este, obligado por los fenómenos (*phainómēna*) y de acuerdo a la sensación (*katà tén aísthesin*), admite la existencia de la pluralidad y de dos principios materiales: lo caliente, el fuego, y lo frío, la tierra (*Metafísica*, 984b1-4 y *Acerca de la generación y corrupción*, 318b6-7, 330b13-15).⁴⁵ En la misma línea argumentativa, en *Física*, 188a19-22 añade que todos sus predecesores, incluso los que sostienen que el todo es uno e inmóvil, aceptan que los principios de la generación son los contrarios, pues, entre ellos, Parménides postula como principios lo caliente y lo frío, llamándolos fuego y tierra.

A esto se debe agregar que en *Metafísica*, 986b10-11, Aristóteles incluye a Parménides y Meliso entre los pensadores que “proclamaron que todo

I 375

consecuencia de realizar una lectura “existencial” del verbo “es”. Para esta autora, en el caso de Parménides esta lectura es errónea. Desde su perspectiva, en el poema de Parménides “es” tiene un sentido “predicativo”, razón por la cual, al decir que el ser es uno, no quiere indicar que haya un único ser, sino que una cosa debe poseer una única naturaleza (Curd [1998] 2004: 5). Mourelatos 2008: XVII habla de monismo lógico, cuya consecuencia es la caída en una especie de misticismo.

⁴⁴ Se debe recalcar que en esta obra y en este pasaje en particular, Aristóteles diferencia la concepción de Parménides y de Meliso, diciendo que el primero planteó lo uno *katà tòn lógon*, mientras que el segundo afirma la existencia de lo uno según la materia. Para el uso de la expresión *katà tòn lógon* aplicada a Parménides véase Díaz 2014: 140 ss..

⁴⁵ Según Díaz 2014: 140, “En este texto Aristóteles está realizando una lectura del texto parmenídeo volcada a sus propios esquemas conceptuales, indicando una vía según la cual el principio es uno solo y otra que sostiene la existencia de dos principios. No se refiere a ellas, (...) vía de la verdad y de la opinión, como se esperaría a partir del vocabulario parmenídeo”.

es una única naturaleza”.⁴⁶ En esta misma obra, Aristóteles califica a estos pensadores como un subgrupo dentro de los llamados *physiologoi*. Tal como lo recalca Naddaf (2005: 139-140), pese a que Parménides esté buscando un punto de partida inexpugnable, todavía piensa dentro de la tradición *perì phýseos* de sus predecesores,⁴⁷ “una tradición cuya política y ética se basan en modelos cosmológicos” (Naddaf 2005: 139-140).⁴⁸ Desde la perspectiva de Naddaf aunque se piense que Parménides ha abandonado una investigación del tipo *perì phýseos* para realizar un estudio exhaustivo de lo que significa que algo sea, se debe admitir que sus reflexiones se desprenden del análisis exhaustivo de las creencias de sus antecesores milesios sobre la *phýsis* como principio (*arkhê*). Es por este motivo que, tras hacer su examen sobre el ser, Parménides expone una cosmogonía que se basa, al menos parcialmente, en su análisis previo (Naddaf 2005: 113).

La lectura de los pasajes comentados o citados de la *Física*, de *Acerca el cielo* y de la *Metafísica* muestra cómo Aristóteles en una misma trama argumentativa⁴⁹ realiza un doble movimiento. Claramente comienza analizando las tesis de Parménides y Meliso, las cuales no pueden formar parte de un discurso físico, pues niegan la generación. A pesar de esto, rescata aquellas creencias atribuidas a uno de estos pensadores, Parménides, las cuales, dada su naturaleza, pueden ser consideradas como explicaciones de este tipo. Es la relación entre estas dos clases de opiniones lo que, en parte, genera la dificultad que aparece presupuesta en *Sobre la filosofía*. Esta dificultad se debe a que suponer que existen dos causas del devenir (lo caliente y lo frío) implica admitir, al menos dos cosas: 1) la postulación de “entidades” que, al igual que la *phýsis* en el fragmento 9 de *Sobre la filosofía*, son principios del movimiento y 2) la existencia de la generación y, por ende, del movimiento; pues no tendría sentido postular un principio de aquello que no existe. Ahora bien, ambas cosas deben ser negadas, si se acepta como concluyente el razonamiento esbozado en el fragmento 9 de *Sobre la filosofía* o se admite la postura de Parménides y Meliso sintetizada en *Acerca del cielo*, 298b15-20

376 |

—

⁴⁶ Véase también *Metafísica*, 98427- 984b1.

⁴⁷ Naddaf 2005: 135 incluso señala que la tradición antigua veía a Parménides como un *physikós*. Para mostrar esto, remite a Aristóteles, *Física*, 184b15-25; 186a11-25; y a Platón *Teeteto*, 152d-e; *Sofista*, 242c-e). Véase también Curd [1998] 2004: 6.

⁴⁸ En relación con esto, se debe destacar que ya desde la Antigüedad se creía que Parménides habría escrito una obra que se habría intitulado *Sobre la naturaleza*. Sexto Empírico, *Contra los matemáticos* 7.11-114, y Simplicio, *Comentario a Acerca del cielo*, 556, 25 (28 A 14).

⁴⁹ Decimos “en una misma trama argumentativa” básicamente porque en una misma indagación, el análisis de las causas en *Metafísica* I y el examen de los principios en *Física* I, Aristóteles trae a colación estas tesis contrapuestas que, en rigor, solo le atribuye a Parménides.

o en *Metafísica*, 986b10–20. Con esto, Aristóteles estaría dando cuenta de una inconsistencia no solo en relación con los *éndoxa* establecidos, sino en relación con sus propias concepciones; pues, según Aristóteles, estos pensadores no creen que existan otras entidades además de las sensibles (*aisthetón ousían*) (*Acerca del cielo*, 298b20–21),⁵⁰ razón por la cual, al esgrimir cada una de sus tesis, se refieren a los mismos objetos.⁵¹

Esta crítica se agudiza, si tenemos en cuenta que Aristóteles califica el discurso de Parménides y Meliso como *perì phýseos*, pues de la lectura del fragmento 9 de *Sobre la filosofía* no se desprende que Parménides y Meliso hayan rechazado la noción de naturaleza, sino que se ven obligados a negarla, al sostener que no existe el movimiento. Ahora bien, al tener que asumir esta última postura, ambos pensadores entran en contradicción con los *éndoxa* admitidos por cierta tradición filosófica en la que, según Aristóteles, ellos mismos están inmersos.⁵²

Al hacer esto, el objetivo de Aristóteles no es simplemente refutar a Parménides y Meliso. Su *modus operandi* habría sido elegir interlocutores que han sostenido tesis opuestas a las sostenidas por él y mostrar los problemas que estas presentan. De este modo, pretende poner de manifiesto las inconsistencias en las que estos pensadores incurren al negar las dos nociones elementales de la física: movimiento y naturaleza. Esto es un modo dialéctico de discurrir en torno a los principios de la generación.

I 377

⁵⁰ Se debe tener en cuenta que, al hacer esto, Aristóteles cruza en su análisis la primera parte del poema del Parménides con la segunda. Este modo de proceder es cuestionable, debido a que resulta problemático establecer qué *status* tiene el discurso de la segunda parte del poema y qué rol cumple en la economía del texto (Véase Curd [1998] 2004 y Mourelatos 2008). No obstante, se debe destacar que, al comentar las tesis de Parménides, el objetivo de Aristóteles no pretende ser doxográfico. Su intención es proponer un interlocutor que posea concepciones no solo opuestas a las suyas sino lo suficientemente conflictivas como para que puedan ser el punto de partida del procedimiento dialéctico. Para la aparente contradicción trazada por Aristóteles entre el lenguaje *katà tòn lógon* y el lenguaje según los fenómenos supuesta en el pasaje de la *Metafísica* véase Luchetta 2009: 186–197.

⁵¹ Según Naddaf 2005: 135, Platón asoció la doctrina del ser y la unidad de Parménides con el universo físico, lo cual, desde su perspectiva, es corroborado por Aristóteles en *Metafísica* 986b24.

⁵² La crítica que se le podría hacer a Aristóteles es que al hacer esto en definitiva tiene en cuenta acepciones de *phýsis* que, si bien no acuña él sino que fueron sostenidas por parte de la tradición filosófica, seguramente no serían las aceptadas por Parménides o Meliso. Esto hace que el resultado del proceso sea problemático. Véase nota 17.

3. Conclusiones

En este trabajo, hemos señalado que el fragmento 9 de *Sobre la filosofía* es un testimonio de que Aristóteles habría abordado en esa obra la cuestión de los primeros principios dialécticamente. Para ello, dividimos el trabajo en dos partes. En la primera, nos detuvimos en la transmisión del fragmento. En esa instancia, intentamos demostrar que, al citar a Aristóteles, Sexto Empírico no solo repone la tesis de Parménides y Meliso, sino también la interpretación y los argumentos aristotélicos para rechazarlos. Al hacer esto, creemos que implícitamente Sexto pone al descubierto el *modus operandi* del Estagirita en su obra perdida.

En la segunda parte, intentamos reconstruir el método dialéctico implementado por Aristóteles en *Sobre la filosofía*. Nuestra tesis es que ese fragmento debe leerse como la formulación de un problema dialéctico, cuyo fin es dar cuenta del principio de la generación de las entidades sensibles, la naturaleza, que por definición no puede ser demostrado. Para ello nos centramos en el análisis de tres rasgos de un problema dialéctico: 1) la dinámica de preguntas y respuestas que supone dos interlocutores que presentan tesis antitéticas; 2) la posibilidad de iniciar un problema dialéctico a partir de una tesis paradójica o *ádoxon*, cuando el objeto de discusión son los primeros principios y 3) la necesidad de arribar a un *éndoxon*, si el punto de partida de la discusión es un *ádoxon*. En cuanto al primer punto, establecimos que la naturaleza dialógica de la obra y el contenido de los fragmentos conservados hace que sea plausible pensar que en ella Aristóteles haya propuesto algunas tesis de sus predecesores, las problemáticas en torno a ellas y sus posibles soluciones. En cuanto al segundo y tercer punto establecimos que las opiniones de Parménides y Meliso presentadas en el fragmento 9 de *Sobre la filosofía* son consideradas por Aristóteles como creencias paradójicas, *ádoxon*. Si bien pueden ser el punto de partida para iniciar una discusión, en función de que contradicen los *phainómena* y las opiniones fuertemente establecidas, sostenerlas es una banalidad.

Una de las nociones que estos pensadores se ven obligados a rechazar, para ser coherentes con la negación del movimiento, es la de naturaleza. Al hacer esto, dichos pensadores entran en contradicción con un *éndoxon* fuertemente establecido por la tradición filosófica, dentro de la cual, según el Estagirita, estarían inmersos. En el caso de Parménides, incluso, esta negación entraría en contradicción con otro discurso que este pensador se ve forzado a realizar *katà tén aísthesin*. De este modo, Aristóteles habría discurrido en torno a los principios de la física a partir de establecer las consecuencias que su negación presenta. Para ello, “discute” con aquellos que niegan estos principios e intenta establecer las aporías en las que incurren, al hacer eso.

BIBLIOGRAFÍA

- Algra, K.** (2015), “Place: M 10.1–36 184”, en K. Algra y K. Ierodiakonou (eds.), *Sextus Empiricus and Ancient Physics* (Cambridge: Cambridge University Press, 184–216).
- Algra, K y Ierodiakonou, K.** (2015), “Introduction”, en K. Algra y K. Ierodiakonou (eds.), *Sextus Empiricus and Ancient Physics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1–32)
- Annas, J.** (1992), “Sextus Empiricus and the Peripatetics”, *Elenchos*, 1-2: 201–231.
- Aristotele, I Dialoghi**, introduzione, traduzione e commento cura di M. Zanatta (Milano: Biblioteca Universitaria Rizzoli, 2008).
- Aristóteles, Física**, introducción, traducción y notas de G. Echandía (Madrid: Gredos, 1995).
- Aristóteles, Física, Libros I y II**, traducción, introducción y comentario de M. Boeri (Buenos Aires: Biblos, 1993).
- Aristóteles, Metafísica**, introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 2007).
- Aristóteles, Tratados de lógica (Órganon)**, tomo I introducción, traducción y notas de M. Candel Sanmartín (Madrid: Gredos, 1998).
- Aristóteles, Tratados de lógica (Órganon)**, tomo II, introducción, traducción y notas de M. Candel Sanmartín (Madrid: Gredos, 1995).
- Balme, D. M.** (1987), “Teleology and Necessity”, en J. Lennox y A. Gotthelf (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (Cambridge: Cambridge University Press, 275–285).
- Berti, E.** (2004), *Nuovi studi aristotelici* (Brescia: Morcelliana).
- Bolton, R.** (1993), “Aristotle's Account of the Socratic Elenchus”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 11: 121–152.
- Brunschwig, J.** (1967), *Aristote, Topiques I-IV*, texte établi et traduit (Paris: Les Belles Lettres).
- Brunschwig, J.** (2007), *Aristote, Topiques V-VIII*, texte établi et traduit (Paris: Les Belles Lettres).
- Chichi, G.** (1997), “Opinión mayoritaria ‘éndoxon’ y verdad en el diálogo aristotélico”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 31–32: 64–75.
- Cooper, J.** (1987), “Hypothetical Necessity and Natural Teleology”, en J. Lennox y A. Gotthelf (ed.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (Cambridge: Cambridge University Press, 243–274).
- Coxon, A. H.** [1986] (2009), *The Fragments of Parmenides: A Critical Text with Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary* (Las Vegas: Parmenides Publishing).
- Curd, P.** [1998] (2004), *The Legacy of Parmenides Eleatic Monism and Later Presocratic Thought* (Las Vegas: Parmenides Publishing).

- Díaz, M. E.** (2014). “Alternativas para pensar la *génesis*: El mapa aristotélico de los que abordaron el problema de la generación”, en G. Marcos y M. E. Díaz (eds.), *El filósofo y sus adversarios en los escritos de Platón y Aristóteles* (Buenos Aires: Rthesis, 135-151).
- Dorion, L. A.** (1995), *Aristote, Les réfutations sophistiques*, introduction, traduction et commentaire (Paris:Vrin).
- Dorion, L. A.** (2011), “Aristote et l’élenkhos socratique”, *Les études philosophiques*, 99: 563-582.
- Gourinat, J. B.** (2002), “Dialogo y dialéctica en los *Tópicos* y las *Refutaciones sofísticas* de Aristoteles”, *Anuario Filosófico*, 35: 463-495.
- Hankinson, R. J.** (2015), “Motion: M 10.37-168”, en K. Algra y K. Ierodiakonou (eds.), *Sextus Empiricus and Ancient Physics* (Cambridge: Cambridge University Press, 217-274).
- Leunissen, M.** (2010), *Explanation and Teleology in Aristotle’s Science of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Luchetta, J.** (2009), *Metafisica 1. La sophia degli antichi. Vol. 1: Vailati traduce Aristotele* (Lanciano: Carabra)
- Mársico, C.** (2014) (ed.), *Filósofos socráticos: Testimonios y fragmentos I. megáricos y cirenaicos*, introducción, traducción y notas (Buenos Aires: Losada).
- Mié, F.** (2013), “Fenómenos y creencias en Aristóteles: Una interpretación sobre el rol metodológico de los *éndoxa* en la ciencia natural”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 46: 211-234.
- Mourelatos, A.** (2008), *The Route of Parmenides* (Las Vegas: Parmenides Publishing).
- Müller, R.** (1985), *Les Mégariques: Fragments et témoignages* (Paris:Vrin).
- Naddaf, G.** (2005), *L’origine et l’évolution du concept grec de phýsis* (New York: The Edwin Mellen Press).
- Owen, G. E. L.** (1961), “*Tithénai tà phainόμενα*”, en S. Mansion (ed.), *Aristote et les problèmes de méthode* (Paris: Béatrice Nauwelaerts, 83-103).
- Quarantotto, D.** (2002), *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele: Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos* (Napoli: Bibliopolis).
- Rose, V.** [1886] (1966), *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta* (Stuttgart: Teubner).
- Rosen, J.** (2014), “Essence and End in Aristotle”, *Ancient Philosophy*, 46: 73-107.
- Ross, W. D.** (1964), *Aristotelis Dialogorum Fragmenta* (Oxford: Clarendon Press).
- Sánchez-Escariche, E. J.** (2000), *Aristóteles, Partes de los animales*, introducción, traducción y notas (Madrid: Gredos).
- Seggiaro, C. M.** (2015), “El uso de las opiniones de los predecesores en *Sobre la Filosofía*”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 47: 1-24.
- Sexto Empírico**, *Contra los profesores*, introducción, traducción y notas de J. M. Mortos Mantiel (Madrid: Gredos, 2012).
- Smith, R.** (1987), *Aristotle, Topics, Books I and VIII with excerpts from related texts* (Oxford: Clarendon Press).

- Untersteiner, M.** (1963), *Aristotele, Della filosofia*, introduzione, traduzione e commento esegetico (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura).
- Vallejo Campos, A.** (2005), *Aristóteles, Fragmentos*, introducción, traducción y notas (Madrid: Gredos).
- Vega Reñón, L.** (1998) “Aristotle’s *éndoxa* and Plausible Argumentation”, *Argumentation*, 1: 95-113.
- Wheeler, S. C.** (1983), “Megarian Paradoxes as Eleatic Arguments”, *American Philosophical Quarterly*, 20: 287-295.
- White, M. J.** (2015), “Cause: M 9.195–330 74”, en K. Algra y K. Ierodiakonou (ed.), *Sextus Empiricus and Ancient Physics* (Cambridge: Cambridge University Press, 74-105).

Recibido: 13-05-2020; aceptado: 11-08-2020

Hacia un análisis de *Sobre la interpretación* 9: La crítica de Aristóteles a las posturas deterministas a la luz del análisis de los “futuros contingentes”

DIEGO TABAKIAN
Universidad de Buenos Aires
Universidad del Salvador

I 383

DOI: 10.36446/rlf2021192

Resumen: Desde la Antigüedad, el capítulo 9 de *Sobre la interpretación* de Aristóteles ha sido objeto de múltiples discusiones interpretativas: desde los principios lógicos que allí están en juego hasta la concepción aristotélica del tiempo y la necesidad. En el presente trabajo, nos proponemos dilucidar los compromisos físico-ontológicos de la teoría aristotélica de la verdad a partir del análisis del problema del valor de verdad de los enunciados sobre futuros contingentes. Nuestro abordaje de *Sobre la interpretación* 9 partirá de los conceptos de “causalidad”, “necesidad” y “azar”, tal como son conceptualizados en *Física* II. 1, 8, 9 y *Metafísica* V. 5 y VI. 3. En efecto, entendemos que la dificultosa reconstrucción de los argumentos allí formulados se debe a que Aristóteles no es explícito acerca de la concepción determinista contra la que discute. Debemos remitirnos

a dichos tratados para dilucidar la argumentación determinista y la crítica aristotélica a esta posición.

Palabras clave: determinismo, fatalismo, necesidad, verdad.

Towards an Analysis of De Interpretatione 9: Aristotle's Critique of the Determinist Theories in Light of the Analysis of Future Contingents

Abstract: Since Antiquity, Aristotle's *De Interpretatione* chapter 9 has been object of multiple interpretative discussions: from the logical principles involved in the argumentation to the Aristotelian conception of time and necessity. In this presentation, we analyze the problem of the truth-value of propositions about future contingent events in order to elucidate the physical and ontological presuppositions underlying Aristotle's conception of truth. Our interpretative strategy consist in analyze certain concepts of *De Interpretatione* 9 (such as "causality", "necessity", "chance", etc.) in correspondence with their explicit conceptualizations in *Physics* II. 1, 8, 9 and *Metaphysics* V. 5 y VI. 3. Since Aristotle criticizes his opponent without rendering explicit his deterministic conception, the arguments of *De Interpretatione* 9 are very difficult to reconstruct. We appeal to these treatises to elucidate the determinist argumentation and the Aristotelian critique.

384 |

Key-words: determinism, fatalism, necessity, truth.

1. Introducción

En *Sobre el alma* el Estagirita afirma que las composiciones que efectúa el intelecto entre sujeto y predicado en el juicio se realizan mediante la cópula "ser" en tiempo pasado, presente y futuro (430b4-5), lo que sugiere que los enunciados declarativos son evaluables veritativamente con independencia de su formulación temporal, es decir, sin importar si su objeto ocurre en un tiempo pretérito, actual o futuro. Aristóteles aborda indirectamente esta cuestión en *Sobre la interpretación* 9 cuando expone el espinoso problema del valor de verdad de los enunciados sobre futuros contingentes y se pregunta si la verdad de las predicciones implica la ocurrencia necesaria de su objeto.

El debate hermenéutico acerca del problema de los "futuros contingentes" en *Sobre la interpretación* 9 es sumamente vasto: a partir de la Anti-

güedad¹ la discusión ha girado en torno a los principios lógicos² involucrados en la argumentación dialéctica y a la concepción aristotélica del tiempo y la necesidad.³ Entre los especialistas no hay acuerdo acerca de cuál es la problemática abordada en *Sobre la interpretación* 9 ni de cuál es la posición que Aristóteles discute en un contexto eminentemente dialéctico. Las interpretaciones en pugna identifican esta posición o bien con el fatalismo o bien con el determinismo causal. A grandes rasgos, la primera problemática refiere a la compatibilidad entre el presupuesto de que todos los enunciados son o bien verdaderos o bien falsos con la creencia en la libertad de nuestros actos. En este sentido, se ha argumentado que el fatalismo no tiene que ver con la causalidad, sino con los valores de verdad de los enunciados: si una predicción es verdadera, ello implica que el evento predicho es necesario (en el sentido de inevitable). Por otro lado, la segunda problemática consiste en el intento de reconciliar la creencia generalizada de que todos los eventos se encuentran causalmente determinados con la opinión de que podemos actuar libremente, es decir, que podríamos haber evitado actuar como efectivamente lo hicimos (White 1981: 231). En otras palabras, el fatalismo se distingue del determinismo causal en que afirma únicamente que la verdad (de un enun-

—

¹ De acuerdo con el testimonio de Simplicio (*CIAG* 407: 6-13), los peripatéticos sostuvieron la interpretación tradicional y también, de acuerdo con Boecio (*CIADI* 1880: 208), los estoicos. Algunos filósofos y comentaristas de Aristóteles (como Epicuro, Nicóstrato y Alejandro de Afrodisia) sostuvieron esta lectura porque, argüían, era el único modo de evitar el determinismo. Sobre estas posiciones, véase Cicerón, *Sobre el destino* IX 18, X 21, XVI 37-8, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 25 70; Simplicio, *Comentario a las Categorías de Aristóteles* (406 13-16) y Alejandro de Afrodisia, *Sobre el destino* 10 (1777-1787), 16 (187 22), 17 (188 3) y 27 (197 12-17). Otros filósofos (como Carnéades, Crisipo de Solos y Cicerón) rechazaron esta posición. Véase Cicerón, *Sobre el destino* X 20-1, XII 27-8, XVI 38; Diógenes Laercio, VII 65 y Pseudo Plutarco *Sobre el destino* 574. Para un completo estado de la cuestión de estas posiciones, véase Sorabji 1980: 92-94.

² Entre los antiguos que sostuvieron la interpretación tradicional, hubo un consenso generalizado de que el principio lógico en discusión en *Sobre la interpretación* 9 era el Principio de Bivalencia (PB): “todo enunciado es o bien verdadero o bien falso”. A partir de J. Łukasiewicz 1970 y 1957 se incorporó al análisis textual y a la discusión interpretativa el Principio del Tercero Excluido (PTE). De acuerdo con la formulación tradicional, el PTE enuncia que cuando dos proposiciones se encuentran opuestas contradictoriamente no pueden ser ambas falsas. En la formulación moderna el principio del tercio excluido constituye la tautología $p \vee \neg p$, es decir, “una disyunción compuesta de proposiciones contradictorias es necesariamente verdadera”. Finalmente, Whitaker (1996) destacó en la argumentación fatalista la función de la Regla de Pares Contradictorios (RPC): “En una disyunción compuesta de proposiciones contradictorias, una de ellas es necesariamente verdadera y la otra, necesariamente falsa”.

³ Sobre estas dos últimas cuestiones, véase especialmente Hintikka 1973, McKim 1972, Von Wright 1984, Sorabji 1980, Fine 1984, Frede 1985 y Crivelli 2004.

ciado) implica la necesidad (de lo predicado), mientras que el determinismo causal consiste en la tesis de acuerdo con la cual todo evento es producto de causas necesarias (Fine 1984: 23, n. 2). Para el determinismo causal los acontecimientos futuros son necesarios por cuanto se hallan contenidos de antemano en una causa o en una serie de causas, es decir, por cuanto poseen una realidad determinada antes de que efectivamente ocurran. La necesidad de los eventos futuros se funda en un encadenamiento causal fijo e inmodificable que rige todos los acontecimientos. El punto de contacto con el fatalismo estriba en que esta posición presupone que, si una predicción tiene *ahora* valor de verdad, ello se debe a que el estado de cosas presente es la causa que determina la ocurrencia (o no ocurrencia) del evento futuro y, por lo tanto, constituye indirectamente la causa de su valor veritativo.

Las tradiciones interpretativas antigua y moderna coinciden en denominar “interpretación tradicional” a un conjunto de lecturas que comparten tanto la reconstrucción de la argumentación fatalista como la refutación aristotélica de dicha posición.⁴ En *Sobre la interpretación 9*, la posición fatalista sostiene el pasaje de la verdad a la necesidad partiendo del Principio de Bivalencia (PB). En otras palabras, si las predicciones son verdaderas, entonces sean *necesariamente* verdaderas. Según la interpretación tradicional, Aristóteles consideró que se trataba de una argumentación válida pero endeble. Si asumimos que las predicciones se ajustan al PB, entonces la verdad de un enunciado sobre el futuro implica la necesidad de que tenga lugar el evento predicho.⁵ La argumentación fatalista parte de la inalterabilidad del pasado: si una predicción era verdadera en el pasado, entonces siempre fue verdadera y el futuro, en consecuencia, es necesario.⁶ Aristóteles aceptaría la inferencia

386 |

⁴ Entre los especialistas modernos, Sorabji 1980, Frede 1985, van Rijen 1989 y Gaskin 1995 sostienen la interpretación tradicional.

⁵ En este sentido, el determinismo sostendría que los valores de verdad de las proposiciones, independientemente de su formulación concreta, son atemporales. En efecto, la enunciación atemporal se condice con la visión determinista (siempre fue verdadera o falsa esta predicción, es decir, el enunciado no cambia su valor de verdad), mientras que la enunciación temporal se corresponde con una concepción no determinista (los enunciados se vuelven verdaderos o falsos de acuerdo con lo que sucede en el curso del tiempo). Para una completa discusión sobre la formulación temporal o atemporal de los enunciados predicativos, véase Sorabji 1980: 96-103.

⁶ Según Fine 1984: 23, n. 2, el fatalismo se distingue del determinismo causal en que el último sostiene la tesis de que todo evento está necesariamente causado. Para Fine, Aristóteles rechaza el fatalismo, pero su posición se acerca a un determinismo causal. Aunque rechaza la interpretación tradicional, McKim 1971: 91 considera que el argumento de *Sobre la interpretación 18a34-b9* se fundamenta en la necesidad del pasado y del presente. Por su parte,

fatalista porque apela a la necesidad del presente y del pasado: puesto que no podemos modificar el pasado o el presente, no podemos modificar los valores de verdad de los enunciados formulados en un tiempo pretérito o actual.

De acuerdo con la interpretación tradicional, la estrategia aristotélica en *Sobre la interpretación* 9 para refutar el fatalismo se basa en el rechazo (o la limitación) del PB; en otras palabras, para refutar la necesidad de los eventos futuros, debe negarse que las predicciones sean ya verdaderas o falsas antes de que tenga lugar el evento enunciado. De este modo, las predicciones sobre futuros contingentes carecen de valor de verdad antes de que los eventos que describen tengan lugar, pero pueden volverse verdaderas o falsas cuando el evento predicho ocurre.⁷

Dentro de la interpretación tradicional, podemos distinguir dos variantes en el rechazo al PB: considerar que las predicciones no tienen valor de verdad en absoluto o que esta “neutralidad” sea considerada en sí misma un tercer valor de verdad. En la primera línea, M. Kneale (1962) ha argumentado que Aristóteles rechaza el PB pero mantiene la validez del Principio del Tercero Excluido (PTE). De acuerdo con esta reconstrucción interpretativa, el Estagirita sostendría que las predicciones carecen de valor de verdad, y, en consecuencia, que su valor de verdad no se encuentra fijado de antemano.

En la segunda línea interpretativa, J. Łukasiewicz (1957: 155-156) y A. N. Prior (1953: 317-326 y 1957: 86) sostienen que Aristóteles rechaza tanto el PB como el PTE en el caso de enunciados sobre futuros contingentes: las predicciones no son ni verdaderas ni falsas, sino que poseen un valor de verdad neutral. Para evitar la conclusión fatalista, sostienen que los enunciados sobre futuros contingentes son indeterminados. De acuerdo con Łukasiewicz (1970: 125-126), todas las proposiciones sobre hechos futuros que aún no han ocurrido pertenecen a esta categoría veritativa: las predic-

I 387

Hintikka 1973 considera que el fatalismo supone el hecho de que toda verdad actual siempre fue verdadera.

⁷ Ackrill 1963: 133, 140-142 mantiene una variante particular de la interpretación tradicional de acuerdo con la cual Aristóteles no rechaza el PB sino que lo cualifica con un “todavía”: los enunciados incluidos en una disyunción (“mañana tendrá lugar una batalla naval o no tendrá lugar una batalla naval”) son verdaderos o falsos, pero no todavía (19a36-9), es decir, son veritativamente indeterminados hasta que el futuro ocurra. Según Ackrill 1963: 140, Aristóteles acepta la deducción determinista (si toda predicación es o bien verdadera o bien falsa, entonces todo ocurre por necesidad), pero luego invierte el argumento: puesto que muchos eventos no son aún necesarios (19a7-32), no es necesario que sus respectivas predicciones sean ya verdaderas o falsas (19a32-9).

ciones no son verdaderas ni falsas en el presente, puesto que carecen de un correlato real que confirme su valor de verdad. No hay nada real en el presente que constituya la causa del evento predicho. Las proposiciones indeterminadas, cuyo correlato ontológico se corresponde con la posibilidad, tienen este tercer valor de verdad. Siendo estas proposiciones indeterminadas, resulta inadmisibles atribuirles ningún valor de verdad o de falsedad y, por consiguiente, resulta inaplicable el principio del tercio excluso. En efecto, el Estagirita formula el PTE del siguiente modo: “tampoco puede darse un término intermedio entre los contradictorios, sino que necesariamente se ha de afirmar o negar uno de ellos, sea el que sea, de una misma cosa” (*Metafísica* IV. 7, 1011b 23–24). En otras palabras, el PTE implica la imposibilidad de que las proposiciones contradictorias que integran una disyunción tengan un valor veritativo diferente de verdadero y falso. Si los enunciados sobre futuros contingentes son indeterminados, entonces escapan a la disyuntiva entre verdad y falsedad.

En línea con la interpretación tradicional, algunos especialistas consideran que la limitación (o rechazo) del PB implica un tercer requerimiento que todo enunciado evaluable veritativamente debe satisfacer: únicamente poseen valor de verdad aquellos enunciados declarativos sobre los cuales puede determinarse si son verdaderos o falsos en relación con el *prágma* que tiene por objeto. En esta línea, los enunciados sobre el pasado y el presente satisfacen el requisito de decidibilidad⁸ porque tienen un objeto necesario (y definido), mientras que los enunciados sobre el futuro no cumplen con el requerimiento porque refieren a eventos contingentes (indefinidos). Cabe destacar que los acontecimientos pasados y presentes no se caracterizan por una necesidad *simpliciter* (algo necesario en cualquier tiempo posible) sino una necesidad presente (aunque su ocurrencia o no es contingente, son necesarios luego de haber tenido lugar). Como veremos en la sección siguiente (§2), la necesidad del acontecimiento presente no es “intrínseca” sino que se deriva de la reciprocidad existencial (*Categorías* 14b14–2) que mantiene con el enunciado declarativo, es decir, que su necesidad se encuentra esencialmente vinculada con su *status* de objeto del discurso.⁹

Por otro lado, las interpretaciones no-tradicionales, aunque heterogéneas, se caracterizan por desplazar el eje de la discusión del PB o, incluso,

⁸ Véase Vigo 2006: 111-112.

⁹ El hecho presente no presenta la misma necesidad que el acontecimiento pasado, puesto que no satisface la formulación de “necesario” de *Metafísica* V. 12, a saber: ser “aquello cuyo contrario es imposible”.

admitir la vigencia plena del principio en relación con los eventos futuros.¹⁰ La pionera en este tipo de lecturas, sin duda fue Anscombe (1956), quien sostuvo que en *Sobre la interpretación* 9 Aristóteles no suspende la validez del PB sino que introduce la distinción entre verdades necesarias y verdades contingentes. De acuerdo con la intérprete, Aristóteles establece la determinación factual propia del pasado y del presente en contraposición a la contingencia propia del futuro: los valores de verdad asignados a las proposiciones deben reflejar la diferencia ontológica entre estados de cosas pasados-presentes y futuros. En otras palabras, a diferencia del enunciado que tiene por objeto el porvenir, el enunciado relativo al presente es constatable y no indefinido (*áoriston*).

Por otro lado, Fine (1984) rechaza la interpretación tradicional al sostener que Aristóteles acepta los presupuestos de la argumentación fatalista pero no admite la inferencia porque el pasaje de verdad a necesidad implica una confusión de *necessitas consequentiae* y *necessitas consequentis*,¹¹ es decir, una falacia de división. La finalidad de distinguir entre dos clases de necesidad estriba en evitar confundirlas: si la necesidad condicional se confunde con la incondicional, se atribuye ilegítimamente necesidad intrínseca al consecuente de un condicional. Para la especialista, esta confusión se encuentra en el centro de la argumentación fatalista: la necesidad de la disyunción “mañana tendrá lugar una batalla naval o no tendrá lugar una batalla naval” es intrínseca, pero deducir la necesidad de una de sus proposiciones es falaz porque les adhiere a estas una necesidad que les es ajena (1984: 29-31). La confusión entre los dos tipos de necesidad transfiere ilícitamente el operador modal del condicional al consecuente. Únicamente los enunciados que tienen por objeto lo que no puede ser de otro modo (porque tiene

I 389

¹⁰ Entre los antiguos, Boecio y Amonio rechazaron la interpretación tradicional: para estos pensadores, los enunciados sobre eventos futuros son verdaderos o falsos, pero no lo son absolutamente. Para Boecio, la falta de determinación veritativa de los enunciados no se funda en nuestra ignorancia, sino en la naturaleza de esta clase de proposiciones. Véase Boecio, el primer comentario (104 5 - 108 11, 124 23 - 126 21) y el segundo a *Sobre la Interpretación* (13 15, 199 28 - 201 2, 208 1 - 209 6, 215 21-6, 235 14/17, 245 10-12, 246 12, 246 28 - 250 13) y Amonio (*CIAG* 130 23, 131 3-4, 183 17- 139 20, 141 20, 154 11).

¹¹ El primer tipo de necesidad lógica rige los condicionales: si el antecedente es verdadero, entonces el consecuente también debe serlo, pero el consecuente no es, en sí mismo, necesario. Por el contrario, la segunda clase de necesidad se aplica a la proposición consecuente de un condicional. En otras palabras, se trata de una necesidad incondicional (o no cualificada): si *x* es presente, *x* es necesario. De acuerdo con Fine 1984: 26, la necesidad cualificada en la silogística es estructuralmente idéntica a la necesidad hipotética en los contextos teleológicos (*x* es necesario en función de un fin y al que tiende).

lugar el ámbito supralunar) o lo que ya no puede ser de otro modo (porque ocurrió en el pasado) son necesarios incondicionalmente, mientras que los enunciados que versan sobre los eventos regulares o azarosos son necesarios de forma condicional.

Por su parte, Whitaker (1996: 111-112) rechaza la interpretación tradicional al negar que el PB constituya el eje de la discusión en *Sobre la interpretación 9*, y al afirmar que el fatalismo basa su argumentación en la presuposición de la validez de la Regla de Pares Contradictorios (RPC) respecto de los enunciados futuros: Aristóteles acepta la inferencia fatalista (de la verdad a la necesidad) porque, de acuerdo con la teoría correspondentista de la verdad, todo enunciado verdadero debe tener un referente. Si RPC es válida, entonces la verdad (o la falsedad) de sus proposiciones implica la necesidad de lo predicho por el enunciado, por lo que el futuro es necesario y nada ocurre por azar (18a34-16). Consecuentemente, argumenta Whitaker, la refutación del fatalismo no implica la negación de PB sino de la RPC.¹²

En contraposición a las lecturas fatalistas, podemos hablar de una “interpretación causal” sostenida por algunos especialistas, como Bäck (1992), Von Wright (1984) y White (1981); la argumentación determinista enfatiza la inmutabilidad de los estados de cosas pasados y presentes porque estos ofician de *truthmakers* (condiciones veritativas) de los enunciados sobre el futuro. Si los estados de cosas pasados y presentes constituyen la causa de los eventos futuros —no pudiendo ocurrir las cosas de otro modo—, entonces estos presentan las condiciones veritativas de las predicciones. De acuerdo con esta lectura, una vez esclarecida la conexión causal entre pasado y futuro, queda en evidencia que la discusión de *Sobre la interpretación 9* no versa sobre el fatalismo en sí mismo (el pasaje de la verdad a la necesidad), sino sobre el determinismo causal y su amenaza al libre albedrío. En esta línea, la respuesta aristotélica al determinismo estribaría en negar que los estados de cosas pasados y presentes constituyan *truthmakers* legítimos de las predicciones.

Por nuestra parte, consideramos que el tratamiento de los futuros contingentes en *Sobre la interpretación 9* es, en general, sumamente complejo

¹² De acuerdo con Whitaker 1996, una excepción a la RPC no constituye necesariamente una excepción al PB, el cual solo es contradicho por un único enunciado que sea simultáneamente verdadero y falso o que no sea ni verdadero ni falso. Para que la RPC no se cumpla, un par de enunciados contradictorios deben ser, a la vez, verdaderos y falsos: considerados en sí mismos cada uno de los enunciados del par tiene uno y solo un valor de verdad, por lo que cumplen con el PB. En este sentido, de la afirmación de que cada enunciado es o verdadero o falso, no se sigue que esta sea necesariamente verdadera, mientras que de la RPC se deduce que una de las proposiciones que la integran debe ser necesariamente verdadera.

debido a la laxitud con la que el Estagirita expone y conecta sus argumentos, habilitando múltiples y diferentes interpretaciones que, en su pretensión de abarcar la totalidad del capítulo, revelan falencias conceptuales, omisiones textuales o proyectan sobre el pensamiento aristotélico concepciones que le son ajenas. En efecto, entendemos que la dificultosa reconstrucción de los argumentos allí formulados se debe a que Aristóteles no es explícito acerca de la concepción determinista contra la cual discute en el marco dialéctico del capítulo. Nuestra estrategia interpretativa consiste en analizar *Sobre la interpretación 9* a partir de nociones y problemas explícitamente abordados por el Estagirita en otras partes del *corpus* que son relevantes para dilucidar la posición rival y la crítica aristotélica. En líneas generales, acordamos con la interpretación tradicional en que el eje de la discusión es el PB y que su limitación funda el criterio de decidibilidad; sin embargo, consideramos que esta interpretación yerra en considerar que la posición criticada no se identifica con el determinismo sino con el fatalismo. En esta línea, nuestro abordaje de *Sobre la interpretación 9* partirá de las nociones de “causa”, “naturaleza” y “azar” tal como son conceptualizadas en *Física* II. 8, 9 y *Metafísica*. V. 5 y VI. 3 con la finalidad de dilucidar los compromisos físico-ontológicos de la teoría aristotélica de la verdad predicativa. Dados los límites del presente trabajo, no abordaremos la conceptualización aristotélica del “azar” en *Física* II. 4 –la cual requiere un análisis en sí mismo– y nos limitaremos al tratamiento de esta noción en conexión con la crítica a la filosofía atomista y al rechazo del determinismo causal. Por otra parte, sostenemos que el Estagirita va cambiando los principios lógicos que emplea en su argumentación, pero siempre manteniendo el PB como el principio sobre el que se basan los demás.

I 391

2. Planteamiento del problema en *Sobre la interpretación 9*

Aristóteles comienza *Sobre la interpretación 9* preguntándose si los enunciados que tienen por objeto eventos particulares que aún no han ocurrido son verdaderos o falsos (18a28–34). En efecto, el Estagirita formula este interrogante a partir del contraste con los enunciados sobre el pasado y el presente, que necesariamente se ajustan al Principio de Bivalencia (PB): todo enunciado es o bien verdadero, o bien falso. Aristóteles plantea el problema sobre los enunciados futuros de un modo peculiar: a través de la Regla de Pares Contradictorios (RPC): en un par contradictorio de enunciados (*antíphasis*), necesariamente uno es verdadero y el otro falso. La RPC se funda en la dependencia del valor de verdad de las proposiciones respecto de sus objetos: una afirmación y su negación no pueden ser ambas verdaderas (o ambas falsas) porque no existe un objeto o un evento

en el plano ontológico que haga simultáneamente verdaderos o falsos ambos enunciados.

En efecto, si toda afirmación o negación es verdadera o falsa, también es necesario que absolutamente todo [lo que se dice], o bien se dé, o bien no se dé. Pues si alguien declara que algo ocurrirá, mientras que otro niega esto mismo, es evidente que uno de los dos estará en lo cierto, si es verdad que toda afirmación es, o bien verdadera, o bien falsa (en efecto, ambas proposiciones no se darán a la vez en tales casos) (*Sobre la interpretación* 18a34-3).¹³

La verdad predicativa (o por correspondencia) implica una correlatividad:¹⁴ si el enunciado es verdadero, entonces necesariamente tiene lugar aquello que describe e, inversamente, si tiene lugar lo descrito por el enunciado, este es verdadero; la falsedad se da en el caso contrario (*Sobre la interpretación* 18a39-b4). Ahora bien, la necesidad del *prágma* no consiste en una necesidad intrínseca, sino que se deriva de la reciprocidad existencial (*Categorías* 14b14-22) que mantiene con el enunciado declarativo: en otras palabras, un objeto o un evento es necesario en tanto correlato del enunciado verdadero, pero no es necesario en sí mismo. El punto es que la correlatividad entre enunciado verdadero y objeto de discurso no implica la necesidad intrínseca del segundo: el evento u objeto es necesario únicamente en tanto correlato del enunciado verdadero. Es por ello que la RPC es introducida en el argumento con fines dialécticos, para robustecer la posición del adversario al garantizar la necesidad intrínseca del *prágma*: la verdad y la falsedad se reparten necesariamente entre la afirmación y la negación que componen la contradicción, si lo que ocurre en el plano ontológico es en

392 |

¹³ Seguimos la traducción de *Sobre la interpretación* de Mittelmann 2009.

¹⁴ Frede 1985: 39-40 señala que el enunciado y el hecho constituyen ítems pertenecientes a la categoría de relativos que (i) presuponen una asimetría: los hechos son anteriores y constituyen la causa de la verdad o la falsedad de los enunciados. Sin embargo, (ii) como el resto de los relativos, son recíprocos en su implicación existencial: si la proposición p es verdadera, entonces es necesario el hecho x y viceversa. Sin embargo, la necesidad en cuestión no es absoluta o causal sino lógica: el hecho es necesario de acuerdo con el presupuesto de que el enunciado que le corresponde es verdadero. De acuerdo con Frede, la necesidad semántica propia de los relativos implica solo que a un valor de verdad definido le corresponde un hecho definido (y a la inversa). Esta tesis no suscita dificultades cuando concierne a hechos presentes (que ya están dados), pero cuando se aplica a eventos futuros genera problemas porque estos son contingentes. En suma, para Frede la necesidad lógico-semántica presente en *Sobre la interpretación* 9 no implica el determinismo sino el fatalismo.

sí mismo necesario. En otras palabras, si la regla refleja una imposibilidad en el plano ontológico –que simultáneamente tengan (o no) lugar los *prágmata* que corresponden a los enunciados verdadero y falso–, entonces el valor de verdad de sendos enunciados es necesario, porque se deriva de cómo son las cosas. La introducción de la RPC invierte la dirección de la argumentación: no se deduce la necesidad de las cosas en el plano ontológico a partir de la verdad de los enunciados, sino que la necesidad de lo predicho se funda en la necesidad del evento u objeto.

A partir de la necesidad que caracteriza el vínculo entre el enunciado que integra la contradicción y el *prágma*, el adversario dialéctico concluye:

De lo que se sigue que nada existe ni acontece –ni existirá o no existirá– ni por casualidad, ni de uno u otro modo al azar, sino que absolutamente todo se da por necesidad y no de una u otra manera (pues o bien el que afirma, o bien el que niega, dice la verdad). Pues de lo contrario todo podría haber ocurrido, ya que lo que puede darse de una u otra manera al azar no es (ni será) más bien de un modo que del otro (*Sobre la interpretación* 18b5-b9).

En otras palabras, si los enunciados declarativos verdaderos se caracterizan por reflejar un *prágma* en el plano ontológico, entonces el objeto futuro, al cual refiere el enunciado verdadero, debe ser necesario en tanto causa antecedente de su valor de verdad. El correlato del enunciado verdadero futuro no puede darse por azar, porque “lo que ocurre de una u otra manera” o “por casualidad” no está fijado o no se encuentra dispuesto de un modo determinado respecto de su ocurrencia. Esto excluye la posibilidad de predicar (afirmativa o negativamente) algo de él; mientras que el *prágma* del enunciado verdadero supone precisamente esta posibilidad. Ahora bien, ¿qué clase de necesidad está supuesta en este argumento? ¿Por qué la necesidad es incompatible con el azar?

I 393

3. “Necesidad” y “Azar” en Física y Metafísica

De acuerdo con la definición de “necesidad” de *Metafísica*, es necesario aquello que no puede ser de otro modo que como es (1015a33-6). Es por ello por lo que la necesidad excluye la causalidad accidental y el azar, los cuales se caracterizan por la contingencia y la variabilidad. Aristóteles aborda explícitamente el problema de la compatibilidad entre necesidad y azar en su crítica a la filosofía atomista en los capítulos 8-9 del libro segundo de la *Física*; el Estagirita le adjudica al atomismo tesis aparentemente incompatibles (196a24-35): (i) el azar no es una causa real, (ii)

todo ocurre por *necesidad*, y (iii) el azar es la causa del cosmos.¹⁵ En esta línea, el Estagirita atribuye a Demócrito dos visiones diferentes del azar: por un lado, la ausencia de una causa determinada y, por el otro, la ausencia de una finalidad que guíe los procesos naturales. De acuerdo con la primera visión (195b36-196a5), azar y causalidad son nociones incompatibles, puesto que lo azaroso se vincula con lo inexplicable y, por lo tanto, con la ignorancia de las causas, mientras que la causalidad implica la posibilidad de remontarse a los principios explicativos y a las causas productoras de los fenómenos. En la segunda visión sobre el azar (195b31-33), por el contrario, causalidad y azar son compatibles puesto que este es entendido como una causa, es decir, como la necesidad ciega que resulta de la composición atómico-material de los objetos. En otras palabras, en la interpretación aristotélica del atomismo, el azar es entendido como necesidad porque carece de propósito alguno y es el resultado de una causalidad mecánica.¹⁶

Ahora bien, la crítica aristotélica al atomismo se centra en el segundo sentido de azar y tiene por finalidad mostrar que lo necesario y lo azaroso se distinguen conceptual y realmente y, a la par, procura distinguir los ámbitos que rigen. En otras palabras, el Estagirita no impugna las nociones de necesidad y de azar, sino que las restringe y las reinterpreta de acuerdo con su concepción teleológica de la naturaleza:¹⁷ en el ámbito supralunar (el primer motor inmóvil y los astros) rige la necesidad porque el movimiento no se encuentra impedido nunca de alcanzar su finalidad en virtud de la ausencia de materia o de la incorruptibilidad material. En contraposición, en el ámbito sublunar los procesos naturales ocurren con regularidad, pero admiten el azar: la razón de ello es que las entidades sensibles se encuentran compuestas de forma y materia corruptible: la forma se identifica con el fin

394 |

¹⁵ Véase Rossi 2011: 98-116.

¹⁶ Para complementar la distinción de Física II. 8-9 en torno a la necesidad hipotética y la necesidad “democrítea”, véase *De Partibus Animalium I*.

¹⁷ Si bien en algunos contextos específicos el Estagirita emplea el término naturaleza (*phýsis*) para referirse a la totalidad de los seres y los procesos naturales (*Sobre el cielo* 290a31, *Sobre el alma* 432b21), el sentido más relevante y desarrollado en su filosofía natural es el de esencia de una entidad individual. De acuerdo con este sentido, la naturaleza constituye lo más propio de una entidad particular. En *Física*. II 1 y *Metafísica* V 4 Aristóteles conceptualiza este sentido técnico exponiendo tres de sus rasgos fundamentales: (1) La naturaleza constituye un principio (*arkhé*) o causa (*aitía*), (2) immanente, (3) del movimiento y reposo de las entidades naturales. Los entes naturales tienen un principio intrínseco de cambio: la noción de “naturaleza”, por tanto, se encuentra esencialmente unida a la de “movimiento”. En este sentido “naturaleza (...) es la entidad de aquellas cosas que poseen el principio del movimiento en sí mismas por sí mismas” (*Metafísica* 1015a11-13).

y la materia con el medio para su realización (*Física* 199a6-31, 199b16-17, 200a25-36). La materia es necesaria para el proceso teleológico únicamente en cuanto medio: su funcionalidad e integración a la entidad natural están determinados por el fin al que tiende, esto es, la forma.¹⁸ La materia, en cuanto es, a su vez, algo determinado, posee sus propias tendencias naturales que producen algunos procesos específicos en los compuestos sensibles, tales como el decaimiento y la corrupción.¹⁹

En esta línea, la forma explica la regularidad en los procesos naturales, mientras que la materia daría cuenta de la excepcionalidad de ciertos fenómenos. En efecto, en el octavo capítulo del segundo libro de la *Física* Aristóteles argumenta contra Empédocles que la presencia de determinadas partes en los animales y el crecimiento de las plantas no tienen por causa el azar sino cierta finalidad:

son por naturaleza todas aquellas cosas que se mueven continuamente en virtud de un principio inmanente y se dirigen a un fin. Y cada uno de estos principios produce un fin diferente para cada cosa (...) Y cuando esto se produce siempre o la mayor parte de las veces no es por accidente ni por azar. En los entes naturales, en cambio, siempre es así si nada lo impide (*Física* 199b15-25).

Ahora bien, la regularidad en el ámbito sublunar implica también el fenómeno opuesto: los procesos naturales no ocurren ni arriban siempre al mismo resultado –constituyen lo que se da en “la mayor parte de las veces”– porque, de hecho, ocurren en la naturaleza fenómenos excepcionales, producto de causas accidentales (*Física* 196b17-197a1). En los compuestos hilemórficos, la naturaleza material es responsable de los procesos de generación

I 395

¹⁸ En otras palabras, la forma actúa como causa final en los procesos naturales: su realización implica la necesidad de determinados materiales. Se trata de la llamada “necesidad hipotética”, definida en *Metafísica* 1015a2 como algo sin lo cual el bien no puede realizarse. Desde el punto de vista del fin, la materia es condición necesaria para la realización de la forma. El fin es causa de la materia (es decir, es aquello en vista de lo cual la materia se mueve) mientras que la materia no es causa del fin (vale decir, no es aquello a causa de lo cual el *télos* se realiza). La forma es causa de la materia en la medida en que esta existe en tanto y en cuanto es un medio y un instrumento para la realización de la primera. Véase Rossi 2011: 74-80.

¹⁹ Estos procesos no se enraízan en la naturaleza formal del compuesto sino en su naturaleza material; dos tendencias contrarrestan las funciones propias de la forma (en tanto principio de identidad y movimiento): por un lado, las partes materiales de los compuestos poseen una inclinación innata a la dispersión y, por otro, la acción de otras entidades materiales involucra al compuesto en procesos que no tienen por causa su forma específica.

y cambio que escapan a la causalidad formal y, por ende, a la regularidad. Ello es lo que queda en evidencia a partir del examen de la generación de monstruos, en donde el resultado del proceso se produce por la primacía de la materia por sobre la naturaleza formal (*Generación de los animales* 770b15-17). En otras palabras, en los procesos en los cuales la forma no logra dominar la naturaleza material del compuesto, el resultado alcanzado escapa a lo que sucede “la mayor parte de las veces” en los procesos teleológicos orientados hacia la forma como causa final. En suma, en estos casos la materia oficia de causa de aquellos procesos que no obedecen a la finalidad establecida por la forma, y que tienen por fundamento las propiedades materiales propias del compuesto y de los objetos que interactúan con él en el ámbito sublunar.²⁰

En *Metafísica* VI. 3, Aristóteles expone, aunque con bastante oscuridad, la incompatibilidad de las causas accidentales con el determinismo: estas introducen la contingencia en la cadena de causas necesarias al constituir el punto de partida de aquello que puede ser de un modo u otro (Dudley 2012: 286-314). Allí Aristóteles afirma:

Que hay principios y causas que pueden generarse y destruirse, sin un proceso de generación y destrucción, es evidente. De no ser así, todas las cosas sucederían necesariamente, ya que necesariamente ha de haber una causa no accidental de lo que está en proceso de generación y destrucción (*Metafísica* 1027a29-32).

396 |

En otras palabras, si solo existieran causas *per se* de todo lo que se genera y se corrompe, entonces todo ocurriría por necesidad. Si este fuese el caso, podríamos retroceder en la cadena causal, eslabón por eslabón, hasta llegar a la causa que produjo lo causado en el presente. Del mismo modo, podríamos deducir de los eventos pasados la necesidad de los eventos futuros. Sin embargo, si retrocedemos al pasado en la cadena causal, nos detendremos forzosamente en algún punto en una causa accidental, cuyos efectos son impredecibles y contingentes. La ocurrencia de estos eventos no presupone la necesidad *simpliciter* o absoluta que tiene lugar en el ámbito supralunar, sino la necesidad hipotética que la forma imparte sobre la materia en el ámbito sublunar: dado cierto fin (natural o intencional), tales y cuales condiciones materiales han de verificarse si dicho fin ha de alcanzarse; la ocurrencia del

²⁰ En el fragmento 19a de *Sobre la filosofía*, transmitido por Filón de Alejandría, se distingue entre causas internas y causas externas: en algunos casos la accidentalidad se asocia a la materia, pero por factores externos, mientras que en otros la materia es causa natural o interna (no accidental) de los procesos de cambio en virtud de constituir la entidad sensible.

proceso puede calificarse como regular (si alcanza su fin) o como excepcional (si no lo alcanza).

Por las razones expuestas, no es posible hacer predicciones: puesto que sus causas son contingentes (*Metafísica* 1027a32-b14), no está determinada la ocurrencia de los eventos en el futuro.²¹ En otras palabras, el futuro no puede predecirse porque la cadena causal no involucra únicamente causas *per se* sino también causas accidentales, de allí que los eventos futuros sean indeterminados. Recordemos que el carácter accidental de la causa implica que su efecto no se sigue necesariamente de ella, sino contingentemente, y en virtud de otras coincidencias causales.

El azar –tanto en el ámbito de la naturaleza como en el ámbito humano– presupone un trasfondo teleológico: puesto que la regularidad de los procesos tiende a un fin, lo inesperado e irregular consiste en que no se arribe a dicho fin. Todo fenómeno azaroso tiene una causa *per se* que tiende a un fin regular y esperable. Sin embargo, por sufrir una interferencia causal por parte de causas accidentales, cambia su resultado por otro irregular e inesperado. La interferencia causal se produce en virtud de una coincidencia fortuita y contingente entre la causa *per se* y otras entidades que, en virtud de la coincidencia, devienen en causas accidentales.

En suma, el carácter excepcional e inesperado del azar lo vuelve impredecible para la ciencia y, a la par, irreductible a la necesidad.²² Sin embargo, ello no implica que los fenómenos azarosos sean inexplicables: el evento que ocurre por azar puede explicarse *a posteriori* apelando a sus causas *per se* y a sus causas accidentales, una vez que estas han efectivamente operado para producirlo. En esta línea, los eventos pasados y presentes son necesarios y están suficientemente determinados por sus causas en el sentido de que son inmodificables, pero no en el sentido de que su ocurrencia fuese indefectible.

I 397

²¹ La estrategia aristotélica para refutar la posición del adversario se basa en refutar la necesidad de los eventos futuros, es decir, debe negarse que las predicciones sean ya verdaderas o falsas antes de que tenga lugar el evento enunciado. La contingencia en el valor de verdad de las predicciones refleja la contingencia de la ocurrencia del evento en el futuro. Véase §1.

²² En esta línea, Dudley 2012: 316 considera que el determinismo en Aristóteles es epistemológico: “Aristóteles vincula la necesidad (determinismo) con el conocimiento científico. Lo que es determinado/determinable es cognoscible (y, por lo tanto, teóricamente previsible). Lo que es esencialmente imprevisible no se encuentra predeterminado. Determinado significa “conocido como determinado”. Es irracional sostener que cualquier cosa/evento en el futuro es determinado, si no puede ser conocido, no puede ser determinado. En otras palabras, necesidad es una categoría mental”.

4. La argumentación determinista en *Sobre la interpretación 9*

A la luz de lo analizado en el apartado anterior, podemos constatar la razón por la cual el Estagirita compara los enunciados verdaderos sobre el pasado y el presente con los enunciados verdaderos sobre el futuro en *Sobre la interpretación 9*: la causa de la verdad, en el primer caso, es un evento u objeto que es necesario, es decir, inmodificable; mientras que, en el segundo caso, el correlato del enunciado aún no ha ocurrido y es contingente. En otras palabras, la verdad implica necesidad solo en el caso de los enunciados sobre eventos pasados y presentes, pero no en el caso de enunciados sobre eventos futuros. La necesidad de un evento en virtud de sus causas solo se cumple para el caso de lo pasado y lo presente, pero no para el futuro. Aquí “necesidad” y “contingencia” conciernen tanto al plano ontológico como al plano epistémico: puesto que los eventos pasados y presentes ya ocurrieron, no pueden ocurrir de cualquier manera, es decir, excluyen la interferencia del azar y la causalidad accidental (razón por la cual son necesarios); por el contrario, los acontecimientos futuros aún han de ocurrir, admitiendo el concurso de dichas causas (de allí que su ocurrencia no sea necesaria). La necesidad ontológica implica consecuencias inmediatas en el plano epistemológico: en la medida en que las predicciones comportan expectativas epistemológicas, y que tienen por objeto lo contingente, constituyen enunciados impredecibles. En otras palabras, la contingencia ontológica implica que el objeto de las predicciones no pueda conocerse de antemano.

398 |

No obstante, analicemos el argumento determinista en *Sobre la interpretación 9*, de acuerdo con el cual todos los enunciados, independientemente del tiempo verbal de su formulación, implican necesidad:

Además, si algo es blanco ahora, era verdad decir antes que ese algo será blanco, de modo que siempre²³ fue verdad afirmar, de cualquiera de los acontecimientos pretéritos que ocurrirá. Pero, si siempre fue verdad decir que un evento es o será, este no podía ocurrir ni dejar de ocurrir en el futuro. Es imposible que no ocurra aquello que no puede no ocurrir y es necesario que ocurra lo que es imposible que no ocurra. En consecuencia, todo lo que ha de ocurrir ocurre necesariamente; de lo que se sigue que nada acontecerá ni de uno u otro modo al azar, ni por casualidad (ya que, si ocurre por azar, no ocurre por necesidad) (*Sobre la interpretación 18b9-16*)

²³ De acuerdo con Hintikka 1973, en este punto la posición determinista desplaza la discusión del plano de la verdad al plano de la necesidad: sea lo que sea que esté sucediendo ahora, era verdad con anterioridad que sucedería.

De acuerdo con esta argumentación, si el pasado es necesario (inmodificable) y las predicciones hechas en ese pasado son verdaderas, entonces el futuro no podía ocurrir de otra manera.²⁴ En otras palabras, el enunciado era necesariamente verdadero ya en el pasado, lo que necesariamente determina el acontecer en el futuro. Una argumentación similar puede rastrearse en 18b26-19a1, en la cual se patentiza que el determinista aplica de forma irrestricta el PB y la RPC respecto de los enunciados futuros. En otras palabras: si es necesario que todo enunciado sea verdadero o sea falso (PB), y si es necesario que enunciados contradictorios tengan valores de verdad opuestos (RPC), entonces siempre fue verdadero (o falso) afirmar de los eventos futuros ocurrirán (o no ocurrirán). Sin embargo, la validez de estos principios no implica la necesidad de los eventos futuros. Por el contrario, la posición determinista afirma la simetría entre pasado-presente y futuro, es decir, que la verdad (o falsedad) de los enunciados ya está determinada en virtud de la determinación de los eventos: siempre fue verdad afirmar de los acontecimientos pretéritos que ocurrirían porque estos no podían no ocurrir. De acuerdo con la posición determinista, las predicciones constituyen enunciados como cualesquier otros, susceptibles de ser evaluables veritativamente porque tienen un objeto definido.

Ahora bien, Aristóteles implícitamente sugiere que la argumentación anterior presupone, además de los principios señalados, una premisa más:

I 399

Estas consecuencias, y otras similares, son los absurdos que se producen, si (i) es necesario que de toda pareja de afirmación y negación [...] uno de los enunciados opuestos sea verdadero y el otro, falso [RPC]; y (ii) que ninguno de los eventos que actualmente ocurren sucede de un modo cualquiera al azar, sino que todos ellos existan y se produzcan por necesidad. (iii) De manera que no haría falta deliberar ni esforzarse creyendo que, si hacemos tal

—

²⁴ Para Jones 2010: 29, la posición fatalista proyecta en sus argumentos la inevitabilidad del pasado y del presente al futuro: los eventos pretéritos y actuales son necesarios porque son inmodificables (es decir, ineluctables). Aristóteles distingue dos clases de necesidad ineluctable: necesidad presente (algo, que pudo haber sido contingente o no, es necesario ahora) y necesidad *simpliciter* (algo es necesario en cualquier tiempo posible y, por lo tanto, no es que sea necesario en un tiempo en particular). De RPC se sigue que mañana habrá o no habrá una batalla naval, es decir, que, si una de estas proposiciones es verdadera, es necesariamente verdadera. Por lo tanto, si las predicciones eran verdaderas en el pasado, entonces necesariamente debe ocurrir lo que estas predijeron, imposibilitando la multiplicidad de resultados posibles, el azar y la deliberación. De acuerdo con Jones, Aristóteles rechazaría RPC porque conduce a estos absurdos.

cosa particular, esta ocurrirá, pero, si no lo hacemos, no ocurrirá.²⁵ (iv) Nada impide, en efecto, que hace diez mil años alguien haya dicho que esa acción tendrá lugar, y otra persona, que no, de tal suerte que por necesidad ocurrirá cualquiera de las dos cosas que era verdad predecir entonces. (v) Pero no hace ninguna diferencia el que algunas personas efectivamente profirieran los enunciados contradictorios o no, ya que es evidente que, incluso si no fue el caso que uno afirmó y el otro negó, las cosas son como son. Pues no es causa del afirmar o del negar que sucederá o no sucederá un evento, y ello en no mayor medida hace diez mil años que en cualquier otro tiempo (*Sobre la interpretación* 18b26-19a1).

La argumentación presupone no solo (i) la necesidad lógico-semántica característica de los enunciados declarativos, sino también (ii) la necesidad en el plano ontológico, por lo que la discusión no gira solo en torno al fatalismo sino también al determinismo causal.²⁶ En otras palabras, la necesidad de que los miembros del par contradictorio posean valores de verdad opuestos se deriva de una necesidad previa que se encuentra en las cosas mismas.²⁷ A diferencia de los argumentos anteriores, Aristóteles asume como premisas separadas la validez de la RPC (e, implícitamente, del PB), y la determinación causal de todos los fenómenos. En efecto, si la cadena causal de los acontecimientos es inmodificable, entonces (iv) las predicciones opuestas sobre eventos futuros ya tienen valor de verdad, independientemente de que sea imposible epistemológicamente asignarles los valores que les corresponden. Cabe destacar que al final del pasaje (v) Aristóteles retira

400 I

²⁵ Sobre las consecuencias de la posición determinista-fatalista en el ámbito práctico, el Estagirita afirma: “Sin duda estos razonamientos son inadmisibles. Constatamos, en efecto, que hay un principio de los acontecimientos venideros que provienen tanto de la deliberación como del obrar” (*Sobre la interpretación* 19a7-9). Dados los límites de nuestra exposición no nos adentraremos en esta crítica. Véase *Ética Nicomáquea* 1139b5.

²⁶ Para White 1981: 240, *Sobre la interpretación* 9 expone los aspectos semánticos del argumento causal del determinismo de *Metafísica* VI 3: si lo fortuito no tiene incidencia causal, entonces la ocurrencia o no ocurrencia de todo evento estará predeterminada por lo que ha sucedido y, en consecuencia, todo ocurrirá por necesidad (1027b8-9). Desde una perspectiva semántica, *Sobre la interpretación* 9 afirma la misma posición: si una proposición sobre el futuro es ahora verdadera (o falsa), ello se debe a que el estado de cosas presente, al cual refiere indirectamente, determina su valor de verdad al determinar la ocurrencia (o no ocurrencia) del evento futuro al que refiere directamente. En esta línea, para Aristóteles el fatalismo y el determinismo causal no serían dos cuestiones separadas sino dos aspectos distintos (lógico y físico) del mismo problema filosófico.

²⁷ En esta dirección va, precisamente, la conclusión del capítulo en 19 a32-b4.

momentáneamente de la argumentación la RPC, asumiendo implícitamente que solo con el PB y la presuposición del determinismo causal es suficiente para fundamentar el fatalismo.

Ahora bien, es importante destacar que en el pensamiento aristotélico los principios lógicos son también principios ontológicos o, en todo caso, que obedecen a las determinaciones propias del plano ontológico. En esta línea, en *Metafísica Gamma* Aristóteles sostiene que el Principio de No Contradicción (PNC) y el Principio del Tercero Excluido (PTE) tienen validez en el plano lógico-discursivo porque tienen por fundamento un plano ontológico que excluye la posibilidad de la contradicción. Del mismo modo, podríamos afirmar que el PB y la RPC se encuentran sujetos a las limitaciones que impone el plano ontológico:

Resulta necesario, por ende, que lo que es sea, cuando es; y que lo que no es no sea, cuando no es. No es necesario, sin embargo, ni que todo lo que es, sea, ni que todo lo que no es, no sea. No es lo mismo decir, en efecto, que “todo lo que es, es necesariamente cuando es”, que decir sin restricción: “lo que es, es por necesidad” y la misma distinción debe hacerse, también respecto de lo que no es (*Sobre la interpretación* 19a23-27).

Entre los eventos que aún no han ocurrido y los que ya sucedieron o suceden tiene lugar una asimetría fundamental: los primeros no se encuentran determinados respecto de su ocurrencia, mientras que los segundos son necesarios, no en el sentido de que eran inevitables antes de su ocurrencia, sino en el sentido de que, una vez que ocurrieron, no pueden modificarse. En consecuencia, los enunciados que integran un par contradictorio tienen asignado un valor de verdad necesario respecto de los eventos presentes y pasados pero, respecto de los hechos futuros, la asignación es variable (pues en este caso, los hechos descritos no han sucedido aún). En otras palabras, el PB y la RPC tienen plena vigencia en lo que respecta a los enunciados sobre el presente y el pasado, es decir, lo inmodificable: su verdad o falsedad es necesaria si los eventos pasados y presentes ya fueron causados. Sin embargo, dichos principios no tienen validez plena en lo que concierne a los enunciados sobre el futuro, puesto que este es indeterminado, es decir, se encuentra abierto²⁸ en

I 401

²⁸ De acuerdo con Whitaker 1996: 124-125, los enunciados sobre futuros contingentes poseen valor de verdad, pero se encuentran indeterminados hasta que ocurra (o no ocurra) el evento que predicen. La imposibilidad de saber con antelación cuál miembro del par contradictorio es verdadero o es falso no se funda en un límite del conocimiento humano, sino en la apertura del futuro.

sus posibilidades de causación, lo que incluye la causalidad accidental y, por ende, la contingencia.

En *Sobre la interpretación* 19a16-19a23, el Estagirita realiza una distinción interna entre los fenómenos que no son necesarios en relación con su grado de probabilidad: por un lado, se encuentran los eventos azarosos (que pueden o no ocurrir sin ninguna tendencia en absoluto) y, por el otro, fenómenos regulares (que ocurren la mayor parte de las veces). Puesto que los fenómenos regulares ocurren con mayor probabilidad, se vuelven esperables y, por ende, puede decirse impropia que uno de los enunciados que integran un par contradictorio es “más verdadero” que el otro. Sin embargo, tal como lo analizamos en la sección anterior de este trabajo, la regularidad no implica necesidad: puede darse una excepción y, en consecuencia, que ocurra el evento al que refiere el enunciado “menos verdadero”. En contraposición, en los pares contradictorios que refieren a eventos puramente azarosos, ninguno de los enunciados que lo componen es más o menos verdadero.²⁹

Por las razones anteriormente expuestas, la posición fatalista en *Sobre la interpretación* 9 presupone una concepción determinista: puesto que todos los fenómenos son producto de causas *per se*, todo ocurre por necesidad, y no puede verse alterada la cadena causal de fenómenos en ningún momento del tiempo. En otras palabras, la argumentación determinista-fatalista puede resumirse en un condicional: si los eventos futuros son necesarios —es decir, son producto de una cadena causal inmodificable—, entonces el PB —y, por ende, la RPC— tienen validez irrestricta.

Aristóteles fundamenta la apertura o la indeterminación del futuro al negar que todas las entidades se encuentren en acto y al afirmar que existe lo potencial:

En general, en las entidades que no están siempre en acto (y en las cuales son posibles ambas cosas: tanto el que existan como el que no existan, e igualmente el que se generen o no), se da lo que puede ser y no ser (*Sobre la interpretación* 19a9-11).

Esta afirmación debe, no obstante, enmarcarse en la distinción aristotélica entre el ámbito supralunar (donde tiene lugar la necesidad) y el ámbito sublunar (donde tiene lugar la regularidad y el azar). En efecto, puesto que la potencialidad se vincula con la materia y la forma con el acto, lo posible —es decir, aquello que puede o no ocurrir de acuerdo con un propósito—

²⁹ Véase *Física* 196b10-17.

queda excluido del ámbito supralunar. En otras palabras, todo proceso que involucre materia corruptible es susceptible de verse interferido causalmente por causas accidentales y, en consecuencia, de no actualizar la potencialidad de la materia de acuerdo con el fin establecido por la forma. En el ámbito supralunar, las entidades en acto puro excluyen la potencialidad y, en consecuencia, alcanzan necesariamente su fin.

La crítica aristotélica al determinismo, en suma, presupone la apertura del futuro:

Es necesario que todo sea o no sea (y por cierto que necesariamente todo será o no será); pero no cabe dividir diciendo que uno de los dos enunciados de la contradicción sea necesario. Me refiero, por ejemplo, a que necesariamente mañana habrá o no habrá una batalla naval, sin que sea, no obstante, necesario ni que mañana ocurra una batalla naval, ni que no ocurra una batalla naval. Es necesario, en cambio, que o bien ocurra, o bien no ocurra (*Sobre la interpretación* 19a28-32).

En este argumento Aristóteles no emplea la RPC sino el PTE (la disyunción de una proposición y de su negación es siempre verdadera) y señala que el adversario determinista comete una falacia de división al derivar la necesidad del valor de verdad de los enunciados que componen el par contradictorio (*antíphasis*) de la necesidad intrínseca del principio en cuestión.³⁰ En otras palabras, el PTE es un principio válido y necesario porque refleja, en el plano lógico-discursivo, una necesidad intrínseca al plano ontológico: “mañana ocurrirá una batalla naval o no ocurrirá”.³¹ Sin embargo,

I 403

³⁰ Jones 2010: 29-31 se aparta de la interpretación tradicional al sostener que en *Sobre la interpretación* 9 la refutación al fatalismo implica la cualificación o restricción del PB, la RPC, y el PTE. De acuerdo con el especialista, la argumentación fatalista asume la validez del PTE y aplica la necesidad *simpliciter* a la disyunción entre pares contradictorios: si es necesario que mañana ocurra una batalla naval o no ocurra, entonces es necesario el valor de verdad de cada una de dichas proposiciones. La falacia de división advertida por Aristóteles se basa, precisamente, en la validez del PTE: de la verdad necesaria de la disyunción, se deduce indebidamente la necesidad de los valores de verdad de los enunciados que integran el par contradictorio.

³¹ Por nuestra parte, no consideramos que el PTE sea objetado por el Estagirita: que la argumentación falaz del adversario determinista se base en la validez del principio, no es razón suficiente ni legítima para limitar el alcance del PTE. El error, a diferencia del caso del PB y la RPC, no se encuentra en la validez del principio respecto de enunciados futuros contingentes, sino en la inferencia o deducción que parte del PTE y concluye el determinismo. En otras palabras, el principio tiene validez plena respecto de los enunciados

el operador modal del principio no puede lícitamente distribuirse entre los enunciados que componen la disyunción: “mañana habrá o no habrá una batalla naval” constituye un enunciado necesario, pero la afirmación “mañana habrá una batalla naval” y su negación no comportan valores de verdad necesarios sino contingentes en función de la indeterminación del futuro. Ambos enunciados son potencialmente verdaderos, pero indeterminados en acto y, por esto mismo, contingentes.

Por otro lado, la validez de la RPC respecto de los enunciados futuros es puesta en cuestión por el Estagirita (a los enunciados contradictorios les corresponden necesariamente valores de verdad opuestos), al advertir que de allí no se sigue que la asignación de valores veritativos se encuentre determinada:

En conclusión, dado que las proposiciones son verdaderas según lo sean las cosas, resulta manifiesto que en cuantas cosas sean tales que una u otra de ellas se dé al azar y ambos contrarios sean posibles, es necesario que la contradicción referida a ellas se encuentre en la misma situación. Y esto es precisamente lo que sucede en las cosas que no siempre son o no siempre no son. Pues en estas, es necesario que una de las dos partes de la contradicción sea verdadera o falsa, pero no esta o aquella, sino alguna de las dos al azar y una de ellas resulta verdadera más bien que la otra, pero no es el caso que esta sea ya verdadera o falsa (*Sobre la interpretación* 19a32-39).

404 |

De acuerdo con el Estagirita, el ámbito ontológico impone sobre el enunciado no solo las condiciones de su valor de verdad, sino también las condiciones de su modalidad veritativa:³² si el objeto del discurso está sujeto al azar, entonces cualquiera de las alternativas del par contradictorio es posible, con lo cual es imposible determinar de antemano cuál será verdadera y cuál falsa.³³ Si, por el contrario, el objeto del enunciado no se encuentra

futuros contingentes, porque refleja una necesidad ontológica: es necesario que mañana ocurra o no ocurra una batalla naval, lo cual no implica la necesidad de ninguna de ambas posibilidades ni tampoco presupone que el PB o la RPC se apliquen irrestrictamente.

³² Esta tesis no es otra que la expuesta en *Metafísica*, 1051b9-17, donde Aristóteles afirma que la necesidad o la contingencia de las uniones y las divisiones formuladas en el juicio se funda y se corresponde con la necesidad o la contingencia de las uniones y divisiones presentes en el plano ontológico.

³³ Para Whitaker 1996: 124-125, 135 los enunciados sobre futuros contingentes tienen valor de verdad, pero la indeterminación del futuro impide determinar con anticipación cuál es verdadero y cuál es falso. La contingencia de los eventos futuros se refleja en la distribución contingente de valores de verdad entre los enunciados que componen el par contradictorio: como mañana puede ocurrir o puede no ocurrir una batalla naval, entonces la verdad y la

sujeto a la causalidad accidental, entonces la verdad y la falsedad de los enunciados del par contradictorio es necesaria. Del mismo modo, si el discurso versa sobre fenómenos regulares, los enunciados que componen la *antíphasis* se diferencian por su mayor o menor grado de probabilidad. En esta línea cierra *Sobre la interpretación* 9:

Se hace patente así que no es necesario que, de toda afirmación y negación, uno de los opuestos sea verdadero y el otro, falso. Pues en lo tocante a las cosas que no son, pero pueden ser o no ser, la situación no es la misma que de las cosas que son, sino que es tal como se ha descrito (19a39-b4).

Es decir, puesto que el evento que corresponde a los enunciados declarativos futuros es contingente y aún no existe, la RPC no puede aplicarse irrestrictamente, puesto que no puede establecerse con necesidad qué valor de verdad le corresponde a cada miembro del par contradictorio. Su validez se restringe a establecer, en abstracto, que enunciados contradictorios poseen valores de verdad opuestos sin poder determinar el valor de verdad que le corresponde a cada uno. En contraposición, la regla se aplica sin restricciones a los *prágmata* que son necesarios (como el movimiento de los astros) o aquellos que, siendo contingentes, ya han ocurrido y, por ende, no pueden modificarse: allí puede establecerse fácilmente el valor de verdad correspondiente a cada miembro de la *antíphasis*.

I 405

Ahora bien, la limitación de la RPC se funda en la limitación previa que cualquier enunciado tiene (independientemente de su integración en un par contradictorio), es decir, la restricción del PB respecto de los eventos futuros se debe a que la determinación veritativa no puede efectuarse en virtud de la indeterminación ontológica del objeto de discurso. En otras palabras, si la verdad o la falsedad se establecen en virtud de la relación entre enunciados (o juicios) y *prágmata*, entonces la ausencia del objeto imposibilita la relación y, por ende, la posibilidad de asignar valores veritativos a nuestro discurso (o juicio).³⁴

falsedad de sus respectivos enunciados no se encuentra determinada. Si no se puede asignar verdad y falsedad a los enunciados en cuestión, entonces RPC no se aplica con validez a las predicciones. Consideramos que la lectura de Whitaker sobre la apertura del futuro es acertada, pero yerra en considerar que la solución aristotélica no implica el rechazo de PB, puesto que RPC presupone dicho principio. De acuerdo con Jones 2010, la posición de Whitaker es inconsistente: ¿cómo pueden los enunciados sobre el futuro tener valor de verdad y ser, a la vez, indeterminados?

³⁴ De acuerdo con Byrd 2010, quien sostiene una perspectiva semántica de la interpretación

5. Conclusiones

A lo largo de nuestro análisis de los pasajes centrales de *Sobre la interpretación* 9, procuramos explicitar los presupuestos físico-ontológicos de la posición contra la cual discute Aristóteles, y concluimos que el adversario sostiene una concepción determinista, la cual involucra distintos principios lógicos en diferentes fases de la argumentación: (i) En el comienzo del capítulo (18a34-39, 18b5-b9), el pasaje de la verdad a la necesidad se sostiene por medio del PB y la RPC, es decir, el fatalismo se argumenta desde la necesidad lógico-semántica propia de los enunciados declarativos (PB) y la necesidad en el plano ontológico (RPC). Sin embargo, la argumentación comporta consecuencias inmediatas en el plano ontológico, puesto que nada sucede en virtud de causas accidentales sino de causas *per se*, no hay lugar para el azar porque todo ocurre por necesidad (incluso los hechos futuros). En la siguiente fase (ii), el adversario prescinde de la RPC y sostiene el pasaje de la verdad a la necesidad invirtiendo la argumentación (18b26-19a1): si el futuro ya se encuentra determinado, entonces los enunciados sobre el futuro no solo poseen valores de verdad, sino que estos son necesarios. La vigencia plena del PB (y también de la RPC) sobre eventos futuros se fundamentaría en que estos, al igual que los hechos pasados y presentes, son inmodificables. Finalmente (19a28-32), el adversario determinista argumenta el pasaje de la verdad a la necesidad por medio del PTE: de la necesidad intrínseca de una disyunción que involucra enunciados opuestos sobre el futuro, infiere la necesidad de cada miembro del par.

406 |

Correlativamente, la crítica aristotélica a la posición determinista varía de acuerdo con los principios lógicos involucrados en la argumentación del adversario: el Estagirita explícitamente rechaza sus supuestos, es decir, niega que el PB y la RPC tengan plena vigencia respecto de los enunciados futuros puesto que, de ser válidos, se deduce la imposibilidad del azar y del libre albedrío. Ahora bien, Aristóteles niega que todo ocurra por necesidad, puesto que en la causación de cualquier evento (pasado, presente o futuro) interviene la causalidad accidental (*Física* 196b17-197a1).

tradicional, el PB es una consecuencia directa de la teoría adecuacionista de la verdad y es rechazado por Aristóteles porque los enunciados sobre futuros contingentes no son aún verdaderos o falsos, es decir, dependen de un *truthmaker* que aún no existe, lo cual equivale a decir que el enunciado carece de condiciones veritativas. El Estagirita acepta la inferencia fatalista porque, si existiese el evento futuro, este determinaría el valor de verdad del enunciado, es decir, su valor de verdad sería necesario.

Los eventos futuros se diferencian de los pretéritos o actuales en que se encuentran abiertos en sus posibilidades de causación, es decir, son posibles de ocurrir debido a causas accidentales, de allí que el PB y la RPC restrinjan su validez respecto a enunciados sobre el futuro. En otras palabras, de acuerdo con la argumentación determinista, no hay asimetría entre los enunciados que versan sobre el pasado-presente y el futuro: ambas clases de enunciados son necesarios en el sentido de que se encuentran suficientemente determinados por sus causas. La necesidad de su objeto no estriba en que arriba indefectiblemente a su causa final, sino en que son eventos inmodificables. La crítica aristotélica pretende mostrar la asimetría: los eventos futuros no son indefectibles, sino contingentes, porque admiten la intervención de causas accidentales que modifican el proceso hacia un resultado diferente e imprevisto.

En esta línea, destacamos que la necesidad queda limitada al ámbito supralunar y que la regularidad y el azar tienen lugar en el ámbito sublunar: en efecto, la materialidad que caracteriza a las entidades sensibles sublunares involucra la causa accidental en virtud de la cual los procesos naturales no siempre arriban al mismo resultado (*Generación de los animales*, 770b15-17), es decir, debe buscarse en la materia y no en la forma la causa en virtud de la cual la actualización de la materia no arriba al fin esperado y determinado formalmente (*Física* 199a6-31, 199b16-17, 200a25-36).

I 407

Por otra parte, Aristóteles no objeta la validez del PTE en la argumentación determinista pero sí rechaza la inferencia que deduce la necesidad de los enunciados que integran una disyunción de la necesidad intrínseca de la disyunción en cuestión.

En suma, puesto que los enunciados sobre futuros contingentes carecen de un correlato objetivo en virtud del cual se determina su valor de verdad, el PB no puede aplicarse de forma irrestricta a enunciados que refieren a *prágmata* indeterminados. Esta restricción funda el criterio de decidibilidad: no son evaluables veritativamente aquellos enunciados cuyo valor de verdad no puede determinarse en relación con su objeto de discurso. En otras palabras, un enunciado cumple el criterio de decidibilidad si puede aplicarse el PB al vínculo que mantiene con su objeto en el plano ontológico. En esta línea, la limitación del PB (y la RPC) con respecto a los enunciados sobre hechos futuros no se funda únicamente en la necesidad (o contingencia) lógico-semántica que caracteriza al discurso y al juicio en su relación con la realidad, sino también –fundamentalmente– en la necesidad (o contingencia) propia del ámbito ontológico que constituye el correlato de los enlaces lógico-lingüísticos.

BIBLIOGRAFÍA

- Ackrill, J.** (1963), *Aristotle, Categories and De Interpretatione*, traducción y comentario (Oxford: Clarendon Press).
- Alejandro de Afrodisia**, *De Fato*, trad. R. W. Sharples (London: Duckworth, 2003).
- Anscombe, G. E. M.** (1956), "Aristotle and the Sea Battle", *Mind*, 65: 1-15.
- Aristóteles**, *Categorías, Sobre la interpretación*, traducción, introducción y notas de J. Mitelmann (Buenos Aires: Losada, 2009).
- Aristóteles**, *Física (Libros I y II)*, traducción, introducción y notas de M. Boeri (Buenos Aires: Biblos, 1994).
- Aristóteles**, *Metafísica*, traducción y notas de T. Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1994).
- Bäck, A.** (1992), "Sailing through the Sea Battle", *Ancient Philosophy*, 12: 133-151.
- Barnes, J.** (1984) *The Complete Works of Aristotle*, Princeton: University Press, 2 vols.
- Meiser, C.** (1880), *Commentarii in Librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ* (Leipzig: Teubner).
- Byrd, J.** (2010), "The Necessity of Tomorrow's Sea Battle", *The Southern Journal of Philosophy*, 48(2): 160-176.
- Cicerón**, *De Natura Deorum: Liber I*, trad. A. R. Dyck (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- Cicerón**, *On the Orator: Book 3. De Fato. Stoic Paradoxes. Division of Oratory*, trad. H. Rackham (Cambridge: Loeb Classical Library, 1942).
- 408 | **Crivelli, P.** (2004), *Aristotle on Truth* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Diógenes Laercio**, *Lives of Eminent Philosophers*, trad. P. Mensch y ed. J. Miller (Oxford: Oxford University Press, 2018).
- Dudley, J.** (2012), *Aristotle's Concept of Chance: Accidents, Cause, Necessity and Determinism* (New York: State University of New York).
- Fine, G.** (1984), "Truth and Necessity in *De Interpretatione* 9", *History of Philosophy Quarterly*, 1: 23-47.
- Frede, M.** (1985), "The Sea-Battle Reconsidered: A Defense of the Traditional Interpretation", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 3: 31-87.
- Gaskin, R.** (1995), *The Sea Battle and the Master Argument* (New York: Walter de Gruyter).
- Hintikka, J.** (1973), *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality* (Oxford: Oxford University Press).
- Jones, R. E.** (2010), "Truth and Contradiction in Aristotle's *De Interpretatione* 6-9", *Phronesis*, 55(1): 26-67.
- Kalbfleisch, C.** (1962) (ed.), *Simplicii in Aristotelis Categorías commentarium, Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 8 (Berlin: De Gruyter).
- Kneale, M.** (1962), *The Development of Logic* (New York: Clarendon Press).
- Łukasiewicz, J.** (1957), *Aristotle's Syllogistic: From the Standpoint of Modern Formal Logic* (Oxford: Oxford University Press).
- Łukasiewicz, J.** (1970), "On Three-Valued Logic", en L. Borkowski (ed.), *Jan Łukasiewicz: Selected Works* (Amsterdam: North-Holland).

- McKim, V. R.** (1972), "Fatalism and the Future: Aristotle's Way Out", *Review of Metaphysics*, 25: 80-111.
- Prior, A. N.** (1953), "Three-valued Logic and Future Contingents", *Philosophical Quarterly*, 3 (13): 317-326.
- Prior, A. N.** (1957), *Time and Modality* (Oxford: Oxford University Press).
- Pseudo Plutarco**, *Plutarch's Moralia, Volume VII (On Love of Wealth. On Compliancy. On Envy and Hate. On Praising Oneself Inoffensively. On the Delays of the Divine Vengeance. On Fate)*, trad. P. H. De Lacy & B. Einarson (Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1959).
- Ross, W. D.** (1979) *Aristotle, Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary* (Oxford: Clarendon Press).
- Rossi, G.** (2011), *El Azar Según Aristóteles: Estructuras de la causalidad accidental en los procesos naturales y prácticos* (Sankt Agustin:Verlag).
- Sorabji, R.** (1980), *Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory* (Ithaca: Cornell University Press).
- Van Rijen, J.** (1989), *Aspects of Aristotle's Logic of Modalities* (Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic).
- Vigo, A.** (2006), *Estudios aristotélicos* (Pamplona: Universidad de Navarra).
- Von Wright, G. H.** (1984), *Philosophical Papers of Georg Henrik Von Wright*, Vol. 3 (Oxford: Basil Blackwell).
- Whitaker, C. W. A.** (1996), *Aristotle's De Interpretatione: Contradiction and Dialectic* (Oxford: Clarendon Press).
- White, M. J.** (1981) "Fatalism and Causal Determinism", *Philosophical Quarterly*, 31: 231-241.

I 409

Recibido: 13-05-2020; aceptado: 25-08-2020

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

DOI: 10.36446/rlf2021293

Pablo Oyarzún, *Doing Justice: Three Essays on Walter Benjamin*, translated by Stephen Gingerich, Cambridge/Medford, Polity Press, 2020, 197 pp.

Doing Justice constituye un estudio crítico y pormenorizado del problema de la justicia en la obra de Walter Benjamin, con un énfasis particular en los motivos conceptuales de la traducción, la historia y la narración. Elaborados por Oyarzún en diferentes circunstancias, los tres ensayos que articulan el libro recorren desde las obras de juventud de Benjamin hasta sus escritos de madurez: el ensayo inicial analiza el papel del lenguaje y la traducción en los ensayos del joven Benjamin y los dos restantes corresponden a los estudios preliminares realizados por el autor a las traducciones al español de los escritos benjaminianos *Über den Begriff der Geschichte* (*Sobre el concepto de historia*) y *Der Erzähler* (*El Narrador*).

Podría mencionarse, en primer lugar, el comentario introductorio realizado por Jacques Lezra sobre la importancia contextual de los escritos de Ben-

jamin en América Latina, así como las dimensiones significativas y simbólicas que rodean los conceptos benjaminianos en las variantes idiomáticas del español, el alemán y el inglés. En este respecto, Lezra ejemplifica estos usos conceptuales a partir de su inscripción en el escenario de la última dictadura militar en Chile (1973-1990) e introduce así la cuestión de la justicia —su vocación y su demanda, el “hacer justicia” en un ahora tensionado, su traducción como alegoría en una acción social efectiva y en el marco de la producción de subjetividades políticas— tal como es problematizado a lo largo de *Doing Justice*.

En esta línea de resignificación de la justicia benjaminiana se ubica precisamente el prólogo de Oyarzún: introduce el reclamo de justicia en la recuperación de la experiencia y el testimonio de las atrocidades y los horrores perpetrados contra la humanidad y refiere

I 411

al “nunca más” de los desaparecidos en las dictaduras militares latinoamericanas en función de una “relación asintótica” entre la verdad y la justicia. Asimismo, articula esta cuestión con el problema del lenguaje y la subjetividad, para luego establecer una separación entre la dimensión demoníaca y la dimensión mesiánica implicadas en lo que llama “la equivocidad aciaga del se”; este se pone en juego en el uso de la voz pasiva de las fórmulas “hacer justicia”, “se hizo justicia” y “habrá justicia”. Atendiendo a las derivas simbólicas y conceptuales de las temporalidades que atraviesan estas fórmulas, el prólogo expone de forma original y sumamente sugestiva otros modos fundamentales de justicia en los escritos benjaminianos sobre Kafka, Hebel y Kraus: la leve rectificación que trae lo mesiánico, el humor y la cita. La fisonomía de estos tres motivos destella en la promesa y el compromiso del “se hará justicia”, “habrá justicia” y “la justicia prevalecerá” que, asistida por “una pasividad sin identidad o nombre”, resuena —según Oyarzún— en el “se” pasivo del último discurso de Salvador Allende que marcará el comienzo en 1973 de una de las dictaduras más atroces de la historia de América Latina.

El primer ensayo parte del posicionamiento oscilante de Benjamin en “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre” (1916) en torno a una identificación o una diferenciación entre ser y lenguaje, para luego atender al concepto de “ semejanza inmaterial” en “Sobre la facultad mimética” (1933) y su inversión de la relación jerárquica entre *logos* y *mímesis*, es decir, la reinterpretación del primero a partir del signo de una “temporalización irrestricta de la significación” que lo separa del presente para distenderlo entre el recuerdo y

la promesa. Asimismo, Oyarzún analiza la medialidad como sustancia del lenguaje benjaminiano, su concepción de la comunicabilidad (*Mittelbarkeit*) como inmediatez (*Unmittelbarkeit*) y lugar de confluencia del ser y el ser lingüístico, la heterología del “nombre” y arriesga la hipótesis del lenguaje como “misiva” o “recado”. Por otro lado, examina “La tarea del traductor” (1923), ubica la traducción como elemento determinante de la esencia lingüística, la poesía como lenguaje puro humano y reflexiona en torno a la constelación benjaminiana entre ley, traducibilidad, significación e historia, así como a la imposibilidad de la “tarea” (*Aufgabe*) del traductor en tanto “don (*Gabe*) impositivo” y, simultáneamente, en tanto renuncia. Por último, el autor atiende a los arquetipos de la traducción, tales como la versión interlineal del texto sagrado, las traducciones de Hölderlin de las poesías griegas y la operatoria de la cita a partir de la referencia a *Crise de vers* de Mallarmé en el prólogo de Benjamin.

Las consideraciones en torno a la particularidad del método benjaminiano inician el segundo ensayo: en la medida en que suprime la determinación intencional del conocimiento y la unilateralidad de la verdad en virtud de una “nihilización” y una consecuente temporalización, establece un vínculo frágil y temporal entre la justicia y la verdad. En efecto, advierte Oyarzún, “si nuestro conocimiento no hace justicia a lo conocido, no puede reclamar para sí la verdad”, de modo que esta exigencia benjaminiana traduce el conocimiento en una operación profundamente redentora. “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en el pensamiento de Walter Benjamin” estudia, por otro lado, la riqueza del concepto de

experiencia, su relación con el conocimiento y la religión en los escritos tempranos, los motivos característicos de su “singularidad”, su “inanticipabilidad” y su “testimonialidad”, advirtiendo sobre su “potencia dislocadora” y la signatura temporal de su finitud o, dicho en otros términos, el carácter destructivo de su caducidad y significación histórica.

La historia constituye otra de las cuestiones examinadas en este ensayo y el objeto de confluencia de la teología y el materialismo histórico en la tesis inaugural de *Sobre el concepto de historia*. A partir de una problematización de esta tesis, el autor examina la historia como “campo de batalla” y su constitución a partir de la “operación de la cita”, la delimitación de la “teología del fin de la historia” como una “teología administrativa” y la esperanza benjaminiana como “imagen-de-experiencia”, donde la presencialidad del presente y las virtualidades del futuro están determinadas por el pasado pendiente, entendido como “débil fuerza mesiánica” e índice de su tensión hacia la redención. Asimismo, el carácter “epistemológico-político” atribuido a las tesis benjaminianas permite estudiar críticamente las concepciones de la historia del progresismo, el historicismo y el fascismo, el supuesto común de la continuidad y la reproducción de las injusticias en sintonía con la categoría de “complicidad”, sin dejar de lado la reducción fascista de la historia a facticidad o su conversión en mito. De este modo, el apartado culmina con las consideraciones que dan comienzo a este escrito, es decir, las consecuencias políticas que se derivan del vínculo o la escisión entre verdad y justicia.

Por último, “Narración y justicia” delimita el núcleo de *El Narrador* en la relación entre narración y experiencia:

la primera no es abordada por Benjamin como género literario, sino como instancia para analizar la destrucción que la técnica moderna ejerce sobre la segunda. De este modo, Oyarzún examina la confluencia del fin del arte de narrar y la crisis de la experiencia a partir de la Gran Guerra que, en tanto advenimiento del dominio de la técnica, subvierte el sentido de la historia a la par que pone en entredicho la posibilidad misma de la experiencia, esto es, el núcleo esencial de su “comunicabilidad” e “intersubjetividad”. Ya desde el comienzo, el ensayo define la narración como una “praxis social” con intereses éticos que pone en resguardo el “tesoro entrañable” de su “vocación de justicia”. Por otro lado, es interesante mencionar la determinación del aburrimiento como “el grado cero de la experiencia” y la diferencia y oposición entre la constelación narración-artesanía-trasmisión oral y la constelación novela-técnica-libro. A partir de esta última, se estudian los efectos de la técnica moderna en la obra de arte —expuestos por Benjamin en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*—, la hipótesis de la inscripción de la narración en la “trama dialéctica” del aura y la transformación de las dimensiones espaciales y temporales que trae consigo la prensa.

La sentencia benjaminiana de la muerte como “sanción” de la narración permite abordar su “vocación de justicia” a partir de la resonancia de “lo inolvidable” y de la repetición del “origen” en la reinscripción benjaminiana de la historia humana en la historia natural. Este ingreso de la filosofía de la historia de Benjamin conduce a la relación entre el narrador y el cronista y a las distinciones entre la dupla rememoración (*Eingedenken*)—novela y memoria

(*Gedächtnis*)-narración, así como entre la “voluntad” de clausura del novelista y el “deseo” de reanudación o de lo interminable de la narración. Oyarzún atiende también a las consideraciones de la historia natural en *El origen del drama barroco alemán*, los diferentes estratos de significación que rodean la noción de repetición y la “voz del narrador anónimo” asociada por Benjamin a la voz criatural de la naturaleza. Por último, y aquí radica una de las apuestas interpretativas del autor, se define *El Narrador* como un “ensayo fundamental de dikaiología, de teoría de la justicia”, hipótesis que conduce a exponer elementos de la filosofía del lenguaje, esto es, atender a la cita como una “suerte de síntesis disyuntiva de destrucción y origen”, y asociar el carácter justiciero del arte de narrar a lo singular y el cuidado de la nimiedad, ubicando en el centro el concepto benjaminiano de “criatura”.

Podría advertirse que la publicación de la presente edición en lengua inglesa se inscribe en la relevancia y el interés actual que ha despertado el problema de la justicia en el marco de los estudios especializados en la obra benjaminiana, tal como se comprueba en

diversas contribuciones recientes y en la celebración del *Workshop “Working with Benjamin on Law”*, realizado a comienzos del presente año en el *Walter Benjamin-Archiv* de Berlín. En el caso particular del libro de Oyarzún, no sólo constituye un aporte interesante y detallado sobre el problema de la justicia sino que, en la medida en que trama nexos conceptuales entre motivos políticos, históricos y lingüísticos, ofrece una perspectiva novedosa de la obra benjaminiana. La justicia, de acuerdo a la mirada del autor, no es un hecho ni un ordenamiento del mundo, sino que se ubica en el límite benjaminiano entre lo mesiánico y el espacio de lo profano y, precisamente por ello, se presenta como tarea política y como exigencia de aquello incumplido. En este respecto, la singularidad y precisión para exponer la operatoria dialéctica del pensamiento benjaminiano, indicando sus pliegues, matices y usos diferenciales, forma parte, sin duda, de las virtudes conceptuales de *Doing Justice*.

MARÍA PAULA
VIGLIONE
UNLP

Rosa E. Belvedresi (dir.), *La filosofía de la historia hoy: Preguntas y problemas*, Rosario, Prohistoria Ediciones, 2020, 172 pp.

Este libro es el resultado de las discusiones e investigaciones llevadas a cabo por un equipo de trabajo dedicado a la filosofía de la historia, en el marco de la Facultad de Humanidades y

Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Comprende siete trabajos y una introducción a cargo de su directora, Rosa Belvedresi. En la introducción, Belvedresi recorre e

identifica ciertos tópicos fundamentales de los que se ha ocupado la filosofía de la historia desde sus inicios hasta la actualidad, pero realiza ya una advertencia que arroja luz sobre el título mismo del libro. La filosofía de la historia, señala, se enfrenta en la actualidad a una situación de crisis: cuestionados los sistemas especulativos de la historia, la filosofía de la historia parece no tener ya un objeto propio. No obstante, argumenta la autora, la filosofía de la historia tiene una especificidad propia: puede dar cuenta de aspectos y dimensiones del mundo histórico y la agencia humana de un modo diferente al de las ciencias sociales, con las cuales la filosofía de la historia dialoga indefectiblemente, pero no se identifica. Abordar las condiciones de posibilidad de la historia, clarificar conceptos como la dignidad humana, la construcción de la subjetividad o la alteridad en la construcción de un mundo compartido, son algunas de las tareas que le competen específicamente.

El primer capítulo está a cargo de Luis M. Lorenzo y recupera la figura de Wilhelm Dilthey en el debate sobre el problema del método y la verdad. El autor sostiene que la reflexión de Dilthey sobre la autonomía de las ciencias del espíritu comienza confrontando con las ciencias naturales y especialmente con la sociología positivista de Comte: la acción humana, centro del mundo histórico, no puede abordarse a partir de la causalidad científico-natural. La fundamentación de la validez objetiva de las ciencias del espíritu se completará, sostiene Lorenzo, con la investigación dedicada a las condiciones de posibilidad de la comprensión. En Dilthey, el análisis epistemológico de la comprensión deviene no solo un método, sino un elemento propio de la acción humana.

Hay una verdad propia de las ciencias del espíritu en Dilthey, concluye Lorenzo, pero esta verdad remite al curso temporal-fáctico de la vida humana y sus manifestaciones y, por ende, son verdades temporo-contextuales.

En el segundo capítulo, Esteban Lythgoe se propone destacar los componentes éticos de *La memoria, la historia, el olvido* de Ricoeur para comprender las relaciones entre individuo y comunidad. Argumenta que es el concepto de memoria el que permite el pasaje de las consideraciones éticas y ontológicas del individuo al colectivo. La lectura de Lythgoe se detiene en tres momentos de análisis. El primero aborda la identidad ética del testimonio y los tres elementos de la intencionalidad ética. El segundo aborda la moral mnémica y el modo en que el deber de memoria involucra elementos de universalización y limitación presentes en la moral de tipo kantiana. El tercer momento se ocupa de la ruptura del paralelismo del perdón, donde se explicita el modelo ricoeuriano del perdón. Lythgoe se detiene, finalmente, en el modelo del perdón de Ricoeur y plantea un problema. De aceptarse la necesidad integradora del perdón, y apelando a la prudencia aristotélica que el propio Ricoeur cree complementa la moral kantiana, podría preguntarse si todo puede ser perdonado o cuál es el límite del perdón.

En el tercer capítulo, Adrián Ercoli explora el uso de la noción psicoanalítica de trauma como herramienta de análisis de las memorias recientes e insiste en que quien investiga el pasado reciente debe asumir un compromiso que además de epistemológico, es ético-político. La figura del sobreviviente demanda una respuesta que habilite la creación de prácticas sociales capaces de

liberarla de su condición. Ercoli retoma la concepción dialógica de Dominick LaCapra, quien propone una investigación del pasado que presta especial cuidado en la reconstrucción de las vidas de las víctimas, sin que ello implique sacrificar una base empírica en la confección del relato. No obstante, el autor señala que LaCapra asume el supuesto de una temporalidad histórica lineal que debe ser revisada, pues la temporalidad de la experiencia traumática implica una yuxtaposición o indistinción entre pasado y presente y exige ser atendida como tal.

En el capítulo cuarto, Maximiliano Garbarino aborda distintas aproximaciones al problema de la memoria social, centrándose en la aproximación de la memoria como formación discursiva. Se servirá del análisis de Paul Ricoeur en *La memoria, la historia, el olvido* para dar cuenta de dos paradigmas de la memoria, el de la memoria colectiva y el de la memoria individual. Garbarino señala que ninguno de los dos paradigmas advierte completamente el carácter conflictivo de las memorias plurales en sus disputas por la hegemonía. El conflicto o la dominación, sostiene, se produce al interior del proceso de constitución de una memoria. Garbarino propone, finalmente, pensar la memoria como constitutivamente formada por la disputa: quienes rememoran lo hacen a través de signos ya disputados ideológicamente. La memoria como “discurso social” permite dar cuenta de la memoria como atravesada, en su conformación, por relaciones de poder, lo cual permite escapar al esencialismo y realismo advertido tanto en los abordajes del paradigma social como individual de la memoria.

En el capítulo quinto, Myrna E.

Bilder muestra de qué manera las representaciones de la experiencia de inseguridad que operan desde la década del 90 revelan representaciones provenientes de la experiencia de la dictadura. Bilder señala la coexistencia de dos posturas en tensión: por un lado, se condena la represión estatal e ilegal de la dictadura, y por otro, se apoya la represión –aunque dentro de la ley– de la delincuencia. En el discurso de la dictadura y en el discurso público securitario subyace un modelo de guerra: una de las partes amenaza a la otra y la represión estatal aparece como modo de resolución de problemas. Para Bilder los juicios y las condenas –centrales en el relato de la transición de la dictadura a la democracia– fortalecieron una percepción del pasado como asunto casi resuelto que ha dificultado los vínculos entre el pasado y el presente. En consecuencia, aquello negado del pasado, la política estatal represiva, retorna en el presente como forma de resolución de la conflictividad social. Esto sugiere, según Bilder, que las experiencias democráticas no han logrado cancelar la narrativa anterior basada en el modelo de la guerra.

En el capítulo sexto, Juan I. Veleda trabaja el concepto de experiencia desde las posiciones de Joan Scott y Frank Ankersmit. Según Veleda, ambos autores proponen reflexiones fundamentales sobre el concepto de experiencia en la historia y si bien coinciden en abordar el problema de la mediación discursiva de la experiencia, llegan a conclusiones diametralmente opuestas. Para Scott tanto la experiencia como las identidades se construyen discursivamente y utilizar el concepto de experiencia de modo crítico supone atender a su carácter indefectiblemente discursivo. Para Ankersmit, la experiencia histórica involucra

la dimensión afectiva del vínculo con el pasado, y este vínculo, que es estético, no está mediado por el lenguaje. Velea advertirá, finalmente, las limitaciones en cada abordaje: Scott exige redefinir el significado del concepto de experiencia mientras ella misma no lo hace; Ankersmit trabaja sobre el concepto de experiencia histórica, pero la estetización del vínculo con el pasado conlleva cierta obturación del carácter socialmente compartido de la experiencia.

El séptimo y último capítulo está a cargo de Belvedresi, quien se ocupa asimismo del problema de la experiencia histórica. Belvedresi pone de relieve, en primer lugar, el carácter elusivo del concepto, por lo que abordará distintas aproximaciones al problema buscando extraer los elementos necesarios para elaborar un concepto de experiencia histórica. Las filosofías sustantivas de la historia no explican cabalmente la experiencia histórica, pues suponen agentes históricos que desconocen los procesos históricos que los envuelven. La filosofía crítica de la historia acerca la experiencia de los agentes históricos y la del historiador, volviendo la experiencia histórica disponible a cualquier sujeto en tanto inserto en un entramado social. Finalmente, distintas corrientes historiográficas recuperan la experiencia histórica como posible objeto de

estudio, a la vez que advierten su carácter dual. Belvedresi recupera, entonces, ciertas notas fundamentales de la experiencia histórica: es social e individual, cabe a los agentes históricos tanto como a los historiadores que abordan las experiencias de aquellos, permite dar cuenta de cómo los humanos se reconocen a sí mismos en su mundo histórico-social, y, ante todo, remite al vínculo que los agentes establecen con el pasado en su propio presente.

El libro no solo ofrece un tratamiento de temáticas y problemas de suma pertinencia en los debates actuales de la filosofía de la historia, sino que también demuestra el modo en que la filosofía de la historia puede ser repensada hoy. Los quehaceres posibles de un campo que, advertía Belvedresi, parece estar en crisis, quedan evidenciados en las preocupaciones teóricas que ocupan a este equipo de trabajo, el planteamiento de problemas específicamente vinculados al mundo histórico y su conocimiento, la búsqueda de clarificación de conceptos centrales a la práctica historiográfica y la explicitación de los supuestos y decisiones que operan, a menudo inadvertidamente, en esta.

I 417

MARÍA EMILIA
ARABARCO
UNCOMA

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

SUMARIO DEL VOLUMEN 47 (2021)

ARTÍCULOS

LUIS FERNANDO BUTIERREZ

En torno a los gestos corporales y la mano en dos elaboraciones de Heidegger (1927-1959) _ 283

ALICE HADDAD

O Sócrates de Xenofonte e o estoicismo (*Memoráveis* 1.4) _ 55

CLAUDIA JÁUREGUI

Sobre la posibilidad de una interpretación monista de la *Primera Analogía de la Experiencia* _ 7

SANDRA VIVIANA PALERMO

El “misterio incomprensible de la vida”: Lugar y estatuto de la figura de lo orgánico para la comprensión de la razón y del Absoluto en la filosofía de Hegel _ 29

DIEGO RÍOS

Realización múltiple: Una crítica del argumento selectivo _ 265

LUIS A. ROSSI

El “regreso a la historia” y la *pólis* en el curso de Heidegger *De la esencia de la verdad* (1931-1932) _ 241

DOSSIER “EL PENSAMIENTO DE PROCLUS Y SU PROYECCIÓN MEDIEVAL”

LELA ALEXIDZE

The Demiurge in Ioane Petritsi's Commentary on Proclus' *Elements of Theology* _ 149

I 419

VICTORIA ARROCHE

Las sustancias inteligibles y su operación en el *Comentario al Libro de las causas* de Tomás de Aquino _ 167

CLAUDIA D'AMICO

Presentación _ 69

CLAUDIA D'AMICO

La recepción de la noción procleana de *authypóstaton* en Nicolás de Cusa _ 207

EZEQUIEL LUDUEÑA

La naturaleza intelectual del Principio según Bertoldo de Moosburg _ 185

LUCAS ORO HERSHTEIN

Las fuentes neoplatónicas del *Libro de las Fuentes (Kitāb al-Yanābī)* de Abū Ya'qūb al-Sijistānī: Una introducción a la recepción de los textos de Plotino y Proclo en el pensamiento ismā'īlī _ 115

JOSÉ MANUEL REDONDO ORNELAS

El lenguaje como instrumento demiúrgico. Proclo: metafísica del lenguaje y teúrgia _ 95

MALENA TONELLI

Algunas observaciones sobre la tríada ser-vida-intelecto en Plotino y en Proclo _ 73

420 |

DOSSIER “LA NOCIÓN DE PHÝSIS EN ARISTÓTELES Y SUS PROYECCIONES”

MARIANA CASTILLO MERLO y CLAUDIA MARISA SEGGIARO

Presentación _ 307

MARIANA CASTILLO MERLO

Filosofía y Literatura: El rol de la distinción *phýsis* y *tékhne* en la construcción de los géneros literarios _ 331

SILVANA GABRIELA DI CAMILLO

La noción de naturaleza en Aristóteles en el marco de sus críticas a Platón _ 311

CLAUDIA MARISA SEGGIARO

La *phýsis* como problema en el fragmento 9 de *Sobre la filosofía* _ 357

DIEGO TABAKIAN

Hacia un análisis de *Sobre la interpretación* 9: La crítica de Aristóteles a las posturas deterministas a la luz del análisis de los “futuros contingentes” _ 383

SUMARIO

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

ROSA E. BELVEDRESI (dir.)

La filosofía de la historia hoy: Preguntas y problemas (M. E. Arabarco) _ 414

LUIS FERNANDO BUTIERREZ

Heidegger y la identidad personal (L. Carrera Aizpitarte) _ 225

RICARDO IBARLUCÍA

Belleza sin aura: Surrealismo y teoría del arte en Walter Benjamin (Y. Benitez Ocampo) _ 231

PABLO OYARZÚN

Doing Justice: Three Essays on Walter Benjamin (M. P. Viglione) _ 411

VIVIANA SUÑOL y LIDIA RAQUEL MIRANDA (eds.)

La educación en la filosofía antigua: Ética, retórica y arte en la formación del ciudadano (M. E. Avena) _ 228