

# CUADERNOS DE FILOSOFIA

AÑO XX

NUMERO 33

OCTUBRE 1989

## ARTICULOS

- X La revisión antihistoricista de la Revolución Francesa José Szabón
- XX La libertad y el concepto de lo político Julio De Zan
- XX Intuición práctica y ejemplo retórico Paul Schollmeier
- XX Sobre la objeción de Orayen a la semántica de Meinong Alberto Moretti
- XX Sobre objetos posibles y Meinong: respuesta a Moretti Raúl Orayen
- XX RESUMENES DE TESIS
- XX COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS
- XX NOTICIAS
- 79 LIBROS RECIBIDOS

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS - UBA  
BIBLIOTECA GENERAL DIVISION CANJE  
INDEPENDENCIA 1061  
1226 BUENOS AIRES ARGENTINA

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA

**AUTORIDADES DE LA FACULTAD**

**DECANO**

**Prof. Norberto Rodríguez Bustamante**

**VICEDECANO**

**Lic. Carlos Herrán**

**SECRETARIA ACADEMICA**

**Prof. Cristina González**

**SECRETARIO DE SUPERVISION ADMINISTRATIVA**

**Sr. Víctor Mohr**

**SECRETARIA DE BIENESTAR ESTUDIANTIL**

**Y EXTENSION UNIVERSITARIA**

**Prof. Gladys Palau**

**SECRETARIA DE INVESTIGACION Y POSGRADO**

**Prof. Ruth Cora Escolar**

**DIRECTORA DEL INSTITUTO DE FILOSOFIA**

**Lic. Margarita Costa**

# CUADERNOS DE FILOSOFIA

AÑO XX

NUMERO 33

OCTUBRE 1989



ARTICULOS	PAG.
<b>José Sazbón:</b> La revisión antihistoricista de la Revolución Francesa	3
<b>Julio de Zan:</b> La libertad y el concepto de lo político	31
<b>Paul Schollmeyer:</b> Intuición práctica y ejemplo retórico	41
<b>Alberto Moretti:</b> Sobre la objeción de Orayen a la semántica de Meinong	49
<b>Raúl Orayen:</b> Sobre objetos posibles y Meinong: una respuesta a Moretti	55
RESUMENES DE TESIS	
<b>Julia Iribarne:</b> Bosquejo de una teoría de Intersubjetividad en Husserl	57
<b>Gregorio Kaminsky:</b> Baruch Spinoza: La política de las pasiones.	61
COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS	
<b>Enrique Villanueva:</b> Ensayos de historia filosófica (Margarita Costa). <b>David Carr:</b> Time, Narrative, and History (María Inés Mudrovic). <b>Mauricio Beuchot:</b> Ensayos marginales sobre Aristóteles (María Luisa Femenías).	65
NOTICIAS	77
LIBROS RECIBIDOS	79

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA

### **Comité de Redacción**

Mario Caimi  
Margarita Costa  
Alberto Moretti  
María Isabel Santa Cruz

### **Comité Asesor**

Carlos Alchourrón  
Ignacio Angelelli  
Adolfo P. Carpio  
Néstor Cordero  
Dagfin Føllesdal  
Gerhard Funke  
Gregorio Klimovsky  
Francisco Miró Quesada  
Francisco Olivieri  
Raúl Orayen

Mario Otero  
Mark Platts  
Osvaldo Porchat Pereira  
Eugenio Puciarelli  
Eduardo Rabossi  
Fernando Salmerón  
Thomas Moro Simpson  
Ernesto Sosa  
Barry Stroud  
Mercedes Torreveano

### **Secretaría de Redacción**

Beatriz von Bilderling  
Mónica Cabrera  
María Luisa Femenías

**Cuadernos de Filosofía** se publica semestralmente

Editor responsable: Margarita Costa, Directora del Instituto de Filosofía.

Domicilio legal: 25 de mayo 217, 1002 Buenos Aires, Argentina. Registro de la propiedad intelectual.

Queda hecho el depósito que marca la ley Nro. 11.723

Copyright by Universidad de Buenos Aires

ISSN-0590-1901

## LA REVISION ANTIHISTORICISTA DE LA REVOLUCION FRANCESA \*

JOSE SAZBON

### I

Hace algunos años, cuando todavía faltaban seis para el Bicentenario de la Revolución, la historiadora Mona Ozouf cuestionaba el previsto homenaje en un artículo cuyo título daba el tono de su escepticismo: «¿Se puede conmemorar la Revolución francesa?». Conmemoración era, de acuerdo a esta óptica, sinónimo de ritualismo inútil, de un obstinado esfuerzo por homogeneizar una gesta de valencias múltiples y protagonistas entre sí incompatibles; a ella, se oponía el trabajo de la «rememoración», forzosamente analítico, ajeno a adherencias emocionales, destructor de unidades imaginarias. Existían, así, para la autora, dos «memorias» disímiles: la memoria celebratoria, «fusionadora y eufórica», y la memoria historiográfica, «desprendida y recelosa»; mientras la primera vivía de la adherencia al hecho conmemorado, la segunda constituía al acontecimiento en una «alteridad» que había que evaluar, aún a riesgo de caer en interrogaciones «impías» (Ozouf 1983, pp. 155-157).

En un registro muy distinto evocaba la Revolución y su gran aniversario la revista marxista *La Pensée*, apenas unos meses antes. La reciente muerte de Albert Soboul había sido una ocasión para recordar la obra del historiador y su último empeño: «la preparación del bicentenario de la Revolución, del que hacía notar toda su importancia simbólica e histórica». Michel Vovelle, autor del artículo más importante sobre Soboul, acreditaba al discípulo de Lefebvre el haber «batallado por la historia de la Revolución» en un momento de ruptura de la tradición historiográfica sobre el tema, cuando ya se había extinguido esa «especie de consenso jacobino» que refrendaba una lectura «globalmente idéntica» de la historia revolucionaria. El nuevo consenso emergente fuera de la escuela marxista demostraba, más bien, un «deseo de evacuar de la perspectiva histórica el propio hecho revolucionario», designio atribuible, en particular, a François Furet, precisamente el mismo autor que servía a Mona Ozouf de referente inspirador en su exhortación a abandonar de una vez la «manía celebratoria»

\* Comunicación presentada en las «Jornadas Nacionales 'Bicentenario de la Revolución Francesa'», organizadas por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán y realizadas en esa sede los días 29-30 de septiembre y 1° de octubre de 1988.

para dedicarse, en cambio, a «constituir a la Revolución en problema» (Vovelle 1982, pp. 8-9, 11, 13; Ozouf 1983, p. 155).

Que en la actual publicística francesa la Revolución ha sido constituida severamente en problema, lo demuestra menos la insistencia de los alegatos que la cristalización del nuevo «saber» en fórmulas descansadamente alusivas. «La Revolución Francesa ha concluido», de Furet, fue una de ellas hace una década, pero en este mismo año Jacques Solé pudo agrupar y comentar diversos problemas concernientes a la Revolución bajo un título que no omite el *calembour* de suave cinismo: *La Révolution en questions* (cuyo eco resuena en el epígrafe del libro: una abismal reflexión del declinante Bolívar según la cual «el que sirve a una revolución, ara en el mar»; cf. Solé 1988, p. 10).

Este es el capítulo más reciente de un largo «dossier». Es sabido que la historia de la Revolución generó, a su vez, una historia, la de sus interpretaciones, y que ésta forma parte de la historia cultural y política que la alimenta y sobre la cual revierte. Las distintas fases de esa accidentada historiografía han sido reseñadas varias veces (Gooch 1977, caps. X-XIV, XVII; Cobban 1958; Gérard 1973, la. parte; Schaff 1978, Introd.; Godechot 1974; Rudé 1979, 2a. parte; Soboul 1987, Introd.) y no hace falta volver sobre ellas. En general, las lecturas del proceso revolucionario compartían una ratificación de su existencia y también el reconocimiento del carácter unitario que había revestido como configuración epocal y articuladora del curso de la historia mundial. Revolución como tal, unidad procesual y centralidad histórica constituían propiedades conexas que daban al fenómeno un lugar de excepción, más allá de las querellas sobre su índole, causas, desarrollo y resultados. Una nueva actitud, en cambio, surgió y se afirmó desde los años cincuenta, aclimatando, en sus diferentes vertientes, un acentuado recelo no sólo sobre el papel central de la Revolución Francesa en la historia moderna y sobre la globalidad que integraban sus episodios, sino también sobre la misma existencia empírica de una secuencia acotada que pudiera recibir, sin inflación conceptual, el nombre de «revolución».

Empezando por la primera de las características mencionadas, se puede decir que la *centralidad* de la revolución francesa en la historia mundial fue cuestionada desde dos perspectivas distintas. Mientras ciertos enfoques historiográficos relativizaban la ejemplaridad eminente de la Revolución, alegando tanto la integración de la misma en una cadena de estallidos -producidos a uno y otro lado del Atlántico- como, por otro lado, la existencia de una onda revolucionaria de largo respiro, <sup>1</sup> otros encuadres, en este caso filosófico-políticos (y adscriptos a la tradición de crítica liberal a los excesos revolucionarios) hacían notar que, desde el punto de vista de los valores y prácticas canalizados por ella, esa ejemplaridad, en la medida en que existió, había sido nefasta a la luz de las experiencias políticas inscriptas en su estela. En un caso, la centralidad quedaba reducida a una cuestión de grado y escala: lejos de ser el gran acontecimiento que dividía en dos la historia del mundo, la francesa del 89 sería sólo una de las múltiples revoluciones que entre 1770 y 1848 sacudieron a las sociedades europeas y americanas, si bien fue la más impetuosa e influyente (Palmer y Godechot 1955; Palmer 1971, pp. 483-484; Godechot 1977, pp. 8, 35, 64, 178-184, 206). En el otro, la centralidad era afirmada, pero simultáneamente denunciada como génesis

de una continuidad revolucionaria signada por la compulsión ideológica y el terror a la que, en ocasiones, se oponía, como término contrastante, la revolución norteamericana en cuanto paradigma de garantías liberales y formas atemperadas de gobierno (Arendt, 1967, pp. 63-65, 74-76, 101-110, 232-234, 240-242, 251-254); en términos generales, quienes lamentan esa centralidad, la muestran como origen de totalitarismos y fuente de mitologías políticas (Talmon 1956, pp. 271-278; Heller y Feher 1985, pp. 71-72).

La cuestión del carácter *unitario* de la Revolución se ha replanteado desde distintos ángulos. Por lo general, quienes desechan la imagen de un proceso global internamente articulado son los mismos que impugnan el supuestamente nítido carácter burgués de sus ejecutorias. No sólo la coexistencia en su seno de diferentes fuerzas sociales, focos de iniciativa e intereses sectoriales, sino la ambigua naturaleza de la tendencia dominante es lo que ha despertado recelos en la corriente revisionista. Esta, por lo demás, ha nutrido sus tesis (al menos, en parte) con los mismos resultados de la historiografía ratificadora de la «revolución burguesa»: la autonomía del movimiento campesino puesta de manifiesto por Georges Lefebvre -quien, además, hizo notar las tendencias anticapitalistas allí presentes- o la irreductibilidad de la agitación *sans-culotte* al módulo del liberalismo *montagnard* que explicitó Albert Soboul (Lefebvre 1933; Soboul 1968, cap. 2) fueron utilizadas para reforzar la propuesta de una descripción que acentuaba el componente contingente del proceso y desestimaba las regularidades de su desarrollo. El mismo Cobban que critica la intrusión de una filosofía de la historia en el trabajo del historiador (Cobban 1976, pp. 26-27) es quien alaba a Louis Blanc por haber discriminado los opuestos «principios espirituales» que se enfrentaban en la revolución; la razón es que, procediendo así, Blanc «desintegra la unidad de la Revolución, que deja de ser entonces una entidad indivisible» (Cobban 1958, p. 40).

A decir verdad, la unicidad del impulso revolucionario (que supondría una tendencia sostenida y uniforme desde la convocatoria de los Estados Generales hasta la ulterior estabilización -y regresión- termodoriana, directorial o napoleónica) fue tempranamente cuestionada por los mismos contemporáneos. Se ha hecho habitual, desde Jaurès (cf. Jaurès 1946, t.I, pp. 108-118), citar a Barnave como el primer historiador-partícipe de la Revolución Francesa, pero no se tiene suficientemente en cuenta a Buonarroti, quien desde las primeras páginas de su *Conspiration* muestra la naturaleza dual de un proceso que dará finalmente la victoria a una parcialidad sobre otra: en sus términos, a la «facción de los egostas» sobre el «partido de la igualdad» (Buonarroti 1971, pp. 7-33). De hecho, la relación problemática entre principios liberales («Revolución de la libertad») y principios democráticos («Revolución de la igualdad») -con la eventual dimensión social de estos últimos («igualdad en el disfrute»)- se convertirá en un tópico de variadas inflexiones, desde el contraste que denuncia Tocqueville, para quien los primeros fueron sacrificados a los segundos, hasta la consumación recíproca que asume como meta el pensamiento socialista, si bien los conatos contemporáneos de esa fusión (cf. el postulado *enragé* «la igualdad es la consecuencia inmediata de la libertad», que integra «los derechos del hombre en el estado social») quedan confinados al terreno de las anticipaciones (Tocqueville 1856, pp. 12-13; *id.* 1973, pp. 185-190; Varlet 1793, p. 179).

Pero lo peculiar de la reciente historiografía revisionista es su operación de cesura entre las primeras etapas de la Revolución -precisamente aquellas en que la nueva institucionalidad liberal busca afirmarse en el marco de la monarquía- y el posterior crescendo dramático que lleva a la guerra, la república y el Terror, es decir las fases de auge del sentimiento nacional y democrático propio de la «segunda Revolución». Aunque descrean de cualquier lógica de los sucesos revolucionarios, Cobban y Furet se declaran convencidos de que los fines de la Revolución ya se habían alcanzado en el momento en que se inicia aquel crescendo. El primero afirma categóricamente que «poco de lo que se realizó hasta 1791 se perderá, mientras que casi todo lo que se hizo posteriormente será luego demolido», «todo lo que sobrevivió después de 1799 ya se había adquirido hacia 1791» y, en definitiva, «la diferencia entre 1799 y 1791 era mucho menor que la existente entre 1791 y 1789» (Cobban 1955, pp. 99, 105-106). Furet -en la historia que escribió en colaboración con Denis Richet y en textos posteriores que la reivindican- ha utilizado, como él mismo dice, una «metáfora automovilística» (Furet 1971, p. 165) para señalar el abrupto corte de la secuencia político-institucional revolucionaria. Después de 1790, se asistiría a un *dérápage* de la revolución (Furet y Richet 1979, cap. 5), es decir a su brusca pérdida de dirección, su desvío sin rumbo controlable, lo que sugiere claramente que una reversión de tal «accidente» (otro término del mismo juego metafórico) <sup>2</sup> sería la recuperación de la ruta coherentemente esbozada. Y, en efecto, la pregunta que Furet y Richet se plantean es «¿en virtud de qué accidentes fracasó en lo inmediato la revolución liberal prohibida por el siglo XVIII, que la burguesía francesa realizará algunas décadas más tarde?» (*Id.*, p. 126). <sup>3</sup> Pero lo inmediato mismo es severamente calificado: entre las varias escansiones que dislocan la historia de la Revolución, el «episodio jacobino y terrorista» se caracteriza por la «máxima opacidad» que se interpondría entre la sociedad civil y el proceso histórico; en comparación con él, no sólo el previo período «constituyente» sino la posterior fase directorial serían épocas de «relativa transparencia» (Furet 1971, p. 165).

Desechando uno y otro -aunque en grado variable- el módulo de la revolución burguesa (que unifica los avatares de la Revolución descifrando sus episodios como alternativas de una lucha de clases unidireccional hasta su desemboque hegemónico), Cobban reivindica el pluralismo de los móviles y los resultados -«no hubo una Revolución, sino muchas»- mientras Furet subraya la contradicción entre el *dérápage* «permanente» de la Revolución y su «naturaleza social», indicando que el verdadero concepto a interrogar no es el de revolución burguesa, sino «el de situación o crisis revolucionaria». Cobban entiende que hablar de la Revolución ahora es suscribir una verdadera falacia; Furet juzga que ya en su momento la revolución constituyó «lo imaginario» de la sociedad cristalizado como historia en curso (Cobban 1955, pp. 107-108; Furet 1971, pp. 165-166).

Con todo, el rasgo más provocativo del relativismo revisionista es su latente amenaza de acabar con la existencia misma de la Revolución. Formulaciones como «¿Hubo una Revolución Francesa?» (Cobban 1955, p. 93), «La Revolución Francesa, tal como se la conoce, no ha existido» (Lévi-Strauss 1964, p. 374), «La Revolución Francesa ha concluido» (Furet 1978), así como la réplica sardónica «¿tuvo lugar la Revolución Francesa?» (Casanova, Mazauric y Robin 1972) denuncian todas ellas la crispación

del intercambio polémico. No siempre está claro si lo que se impugna es el complejo histórico así denominado o bien la adecuación del concepto que lo abarca. A veces, los contradictores introducen su argumentación con una cláusula precautoria que busca conjurar el espontáneo recelo que suscita toda *boutade*. Así Alfred Cobban, decano de los revisionistas, «confiesa» que inicialmente pensó titular su conferencia con la pregunta mencionada, pero que luego, por consideraciones de conveniencia y plausibilidad, la sustituyó por otro interrogante más cauto: «¿qué fue la Revolución Francesa?» (Cobban 1955, p. 93); de todos modos, el texto se conoció con el título urticante que motivaría, entre otras, la réplica de Georges Lefebvre igualmente nombrada, con ironía especular: «El mito de la Revolución Francesa». François Furet, quien en 1978 dio por «concluida» la Revolución en el ensayo homónimo, especificó no obstante que esa conclusión aludía a su legitimidad consumada, a su carácter de «historia cerrada» que fundaba la comunidad nacional. Pero como, en su enfoque, estas calificaciones remiten al plano de las mentalidades y no al de la ciencia histórica, sólo después de despejadas comenzaba la verdadera tarea teórica. Es seguramente esta preferencia por el examen nocional más que fáctico, esa declarada ambición de acometer «una crítica del concepto mismo de Revolución», así como su autofiliación de epígono de Tocqueville y Cochin (por ser los únicos que «conceptualizaron rigurosamente» la Revolución) lo que ha permitido que una colega de ideas afines se refiriera admirativamente al «taller kantiano y constructivista de François Furet», es decir a la ocupación del historiador en la elaboración de su objeto (Furet 1978, pp. 7, 17, 20, 29-30; Ozouf 1984, p. 7).

Estos procedimientos de distanciamiento crítico hacen que los hechos puntuales debiliten su relevancia en la lógica de la explicación; la historiografía tradicional -arguyen sus contradictores- sólo conserva esos momentos memorables como articulaciones de un mito, como «relato de los orígenes» (Cobban 1955, p. 108; Furet 1978, pp. 18, 20, 24-25, 28). La contrapartida positiva de la relativización de las coyunturas es la consistente preferencia por el largo plazo, por las confrontaciones epocales; en esto, y cada uno a su manera, Cobban y Furet son toquevillianos. Furet justifica su tesis del *dérápaje* en que ella permite reinsertar el «breve paréntesis» del Terror en una secuencia más amplia, uno de cuyos extremos es la Asamblea Constituyente y el otro las «realizaciones ulteriores del siglo XIX» (Furet y Richet 1979: prólogo a la reed. de 1973, pp. 9-10). Cobban, con un ojo puesto en la Francia napoleónica, dirige el otro a la acumulación de la cultura iluminista, verdadera fuente, según él, de los aspectos perdurables de una Revolución que exige un reconocimiento bifronte: «hay que mirar tanto hacia atrás como hacia adelante, y olvidar, si es posible, que 1789 pareció una fecha desde la cual comenzar» (Cobban 1955, p. 107). Para uno y para otro, el verdadero «obstáculo epistemológico» bachelardiano de una reconstrucción como ésta, es la densidad de sentido ya depositada en la Revolución. Lo que los revisionistas se esfuerzan en conjurar es precisamente esa plétora que acompaña al proceso y a sus momentos, y que la historiografía por ellos atacada ha recogido y organizado en sagas compactas («relato canonizado» para Furet, «cuentos de hadas» para Cobban; Furet 1978, p. 24; Cobban 1955, p. 95; *id.* 1976, p. 16). «Demasiada significación» *introducida* en la historia, acusa éste; «significaciones elementales» *legadas* por la historiografía,

corroborar aquél (Cobban 1976, p. 24; Furet 1978, p. 22).

Estas y otras deconstrucciones de la llamada -con hipérbole consagrada- Gran Revolución, buscan neutralizar la saturación filosófico-política de la historiografía que la tiene por objeto y, por ese propósito, suponen una radical desestimación del tipo de síntesis historicista que, variadamente aplicada, funciona como grilla de lectura de la historia revolucionaria. Pues la postura de Cobban, Furet, Lévi-Strauss y otros autores que mencionamos más adelante, se puede definir al mismo tiempo como revisionista (en tanto se opone a la visión heredada), relativista (pues tiende a desacreditar el énfasis en la Revolución como instauradora de una nueva sociedad) y antihistoricista, ya que los supuestos teóricos que moviliza son hostiles a la reconducción de una «conciencia histórica» que amude las significaciones y las latencias del fenómeno a la trama contemporánea de las identidades y los proyectos políticos. También -en la medida en que el tratamiento de una causalidad estructural históricamente constituida fue encauzado por el materialismo histórico, responsable tanto de la fijación del concepto de «revolución burguesa» como de su correlación paradigmática con la Francia del 89-, el antihistoricismo revisionista mantiene una variable distancia crítica respecto al marxismo: en Cobban, toma la forma de la descalificación y el rechazo frontal (Cobban 1976, cap. II); en Furet, la de una impugnación matizada que, sin excluir el respeto y la ocasional simpatía por el acceso marx-engelsiano a la Revolución Francesa, concentra su fuego en la tradición interpretativa de filiación leninista y/o jauresiana (Furet 1971, 1978, 1982, 1986).

En quienes suscriben tal revisionismo, esa actitud antihistoricista es más un sesgo de su enfoque (o relato) alternativo que una propuesta fundamentada y, por eso, enmarcable en una filosofía de la historia, aunque como réplica a ella (una «no filosofía de la historia» habría que decir, utilizando la expresión que Châtelet manejó ocasionalmente; cf. Mairet 1974, p. 14). También hay que advertir que ese sesgo, presente en los alegatos del revisionismo, no supone una versión compartida y unívoca del historicismo que combaten o desdeñan. En el caso de Cobban, su concordancia con -y a veces, dependencia de- la postura de Karl Popper, permite asignarle el mismo blanco polémico que este último ha bautizado «historicismo» (Popper 1964, 1980a) mediante un montaje libre y no exento de contradicciones internas (Carr 1978, pp. 91-92); en esta versión, un problema relevante es el de los nexos de la explicación histórica con una teoría global- popperianamente «historicista» -del desarrollo social. Por su parte, la argumentación de Furet, en sus aspectos más generales, es tributaria de la enemistad básica y fundante que el estructuralismo francés experimentó por otro «historicismo» no menos ubicuo; retomaremos de ella, sobre todo, aquellos pasajes en que se hace eco de la crítica lévi-straussiana a las continuidades impetratorias del sentido histórico en que incurrirían filósofos e historiadores por igual.

En el marco de esta comunicación no podemos ocuparnos de otras posiciones antihistoricistas vinculadas al revisionismo o congénitas a él; nos limitaremos a mencionarlas brevemente. Hayden White (quien, por lo demás, ha estudiado los procedimientos de la imaginación figurativa en Michelet y Tocqueville, entre otras versiones de la historiografía «realista» decimonónica) identifica al «historicismo» con la «historia» por la común recurrencia de sus practicantes a las modalidades retóricas del

discurso. Su doble rechazo se concentra, de todos modos, en la opción pasatista del historiador: liberarse del «peso» de la historia significa, para él, renunciar a una lastrada conciencia histórica que ocluye la percepción de la contemporaneidad (White 1966, pp. 124, 128-129, 133-134; *id.* 1974, caps. 3 y 5; *id.* 1975, pp. 48-49). Arno Mayer y Renato Zapperi representan, cada uno a su manera, posturas de rechazo de la Revolución como hora cero de la entronización social, política e ideológica burguesa; la originalidad de sus enfoques (también contrastantes: al amplio arco histórico abarcado por el primero se opone el puntual estudio de caso del segundo) los hace inasimilables al empirismo de Cobban o el conceptualismo de Furet y merecerían análisis independientes. Quizás parezca forzado sumar a Arno Mayer (cuya reconstrucción panorámica de la supervivencia del Antiguo Régimen no moviliza ninguna teoría historiográfica particular) al grupo de los revisionistas «antihistoricistas»; sin embargo, la que él llama «principal premisa» de su alegato (Mayer 1986, p. 15) es una reconvencción a las tesis usuales del progreso y la modernidad. Al responsabilizarlas de una «visión deformada» (*ibid.*) sobre el curso histórico de los siglos XIX y XX, Mayer pone en cuestión, tanto como el resto de los autores aludidos, la conciencia establecida a propósito del significado de la historia transcurrida a partir de la Revolución. Finalmente, Zapperi (1974), escrutando la obra del abate Sieyès y cotejando su pensamiento con el de los fisiócratas -particularmente, Quesnay- se enfrenta a la amalgama historicista de burguesía y capitalismo que permite celebrar, convencionalmente, en la Revolución Francesa la afirmación histórica (y secularmente preparada) de un sujeto social portador de un nuevo principio organizador del universo económico.

¿Hay un denominador común en el recorte de los diferentes adversarios contra los que dirigen sus batallas los autores mencionados? Se ha insistido muchas veces tanto sobre las mutaciones y variantes de la problemática del «historicismo» como sobre la polisemia del término que las abarca (Carr 1978, pp. 91-92; Rossi 1960, pp. 19-20, 495-499; *id.* 1975, pp. 15-18; *id.* 1977, pp. IX-X, XXIII-XXVI; Topolski 1985, pp. 110, 147-149; Schaff 1987, pp. 223-224; Schnädelbach 1980, pp. 21-32; Nipperdey 1978, pp. 79-84). El historicismo que, declarada o implícitamente, rechazan los revisionistas, es el que -también de acuerdo a diferentes modalidades y énfasis- entiende a la historia como portadora de conciencia histórica, vehículo de significados que la contemporaneidad conserva activos, e impulsores. Desde esta óptica, no sólo la disciplina histórica, sino sobre todo las actitudes políticas y culturales son tributarias de la orientación del momento presente «sobre la base del reloj del mundo», como decía Mannheim, quien indicaba luego que en la historiografía se manifiestan del modo más tangible los problemas actuales «que han llegado al nivel de la autoconciencia» (Mannheim 1924, p. 214). En esta perspectiva, toda una concepción de la intrincación de los procesos históricos de largo plazo con los apremios de la contemporaneidad, se sedimenta en una visión de la sociedad que guía la percepción de lo dado y lo posible. La idea de esta trabazón interna que permitiría recorrer en uno y otro sentido las fases de constitución de la historia moderna -hacia el pasado para reconstruir sus propios fundamentos y desde él para identificar las virtualidades y los bloqueos producidos-, esa idea supone una continuidad orgánica que subtiende los eslabones de un desarrollo; la historia, como saber totalizador, descifra sus condiciones y establece

las categorías explicativas. En ese contexto ideal, la Revolución Francesa concentra una reserva heurística de primer orden y también una carga movilizadora que basta activar: por eso, un historiador del vasto episodio puede concluir la razonada exposición de sus alternativas con una confiada invocación a una «voz» incesante que exhorta a defender la libertad y asegurar, con ello, «la suerte de la ciudad futura» (Lefebvre 1981, p. 278). Para el revisionismo antihistoricista, en cambio, esas voces se han apagado, o bien han dicho cosas diversas, o más ambiguas. Su denegación de la «Received View» progresista de la Revolución Francesa es también un rechazo de las «lecciones» que ésta ha incorporado a la conciencia o el sentido históricos, y del eventual significado instaurador o prototípico de la gesta que está en su fuente.

## II

El conjunto de las tesis revisionistas de Alfred Cobban puede distribuirse en dos grandes apartados, uno de los cuales abarca sus críticas específicas sobre la subsumición de los hallazgos historiográficos (antiguos y nuevos) en los cuadros descriptivos de la sociedad francesa del siglo XVIII, y el otro su alegato más general en favor del establecimiento de una interpretación global de la Revolución que otorgue a cada plano analítico involucrado la autonomía que de derecho le corresponde. Si bien esos apartados no son estancos —más bien alimentan recíprocamente sus contenidos—, la distinción es pertinente para fijar los ámbitos de la argumentación y, eventualmente, reconocer el terreno en el que se inscribe su connotación antihistoricista. Además, si en el primer caso Cobban participa de una amplia corriente anglosajona de revisión de la historiografía marxista —que replantea, por ejemplo, el perfil del burgués francés bajo el Antiguo Régimen, o la correcta caracterización social de los iniciadores de la Revolución, o la verdadera naturaleza de la democracia *sans-culotte* (cf., respectivamente, Taylor 1967, Eisenstein 1965, Cobb 1976)—, su exhortación en pro de la edificación de un nuevo género de historia revolucionaria lo sitúa en una vía menos transitada (que también frecuente, sin el mismo vigor programático, Norman Hampson: 1974).

No es preciso entrar en el detalle de las diversas formulaciones correctivas que Cobban propone para desmontar la versión predominante de la «revolución burguesa», cuyo imperio él adjudica a la «historia ortodoxa» de la Revolución. Ellas fueron expuestas durante los años cincuenta y sesenta en una serie de artículos y, particularmente, en el libro de 1964 que desarrolla las tesis esquemáticamente presentadas diez años antes en la notoria conferencia que instaló la temática del «mito» (Cobban 1955, 1976). Brevemente, indican: la absoluta impropiedad del concepto de «feudalismo» para caracterizar a la Francia del 89 y la no menos inadecuada adjudicación de un móvil capitalista al núcleo social activo en la marcha y desemboque de la Revolución. En el primer caso, Cobban alega que la única acepción residual de «feudalismo» hacia la época de la convocatoria de los Estados Generales, se restringía a la persistencia de los derechos señoriales, y como la burguesía —identificada con los redactores de los *Cahiers de Doléances* urbanos y los miembros del tercer estado en la Asamblea— no se propuso inicialmente abolirlos (lo haría, en sucesivas etapas, bajo la presión campesina), ese plano no ofrece una corroboración empírica del «derrumbe del feudalismo» a manos de ella. Interrogándose, a continuación, sobre la composición real de la bur-

guesía revolucionaria, el crítico halla que ésta (teniendo en cuenta los orígenes sociales de los diputados y convencionales) estaba integrada más bien por miembros de las profesiones liberales y detentadores de puestos venales, y no por hombres de negocios que actuasen en el comercio o la industria. De allí que las consecuencias económicas de la Revolución (particularmente la larga postergación de una revolución industrial en Francia) denuncien no de la esperada clase capitalista típica de la «revolución burguesa», sino de una «burguesía de terratenientes», perdurablemente hegemónica. La propuesta de Cobban, pues, consistía en replantear por completo la problemática de la Revolución Francesa, abandonando los distintos «mitos»<sup>4</sup> encadenados que sustentaban la versión «ortodoxa» y exhortando a admitir que la significación más clara de la revolución fue que ella se produjo «en grado importante, *contra*, y no a favor, de las crecientes fuerzas del capitalismo» (Cobban 1976, p. 206).<sup>5</sup>

Ahora bien, la provocativa tesis *historiográfica* de Cobban está precedida y acompañada de una serie de consideraciones críticas que apelan a una *epistemología* de las ciencias sociales cuya «pars destruens» evoca en ocasiones, explícitamente- el intransigente rechazo popperiano del enfoque «historicista» en esas disciplinas. No usa Cobban este término, ni tiene como adversario explícito al historicismo; su polémica es con la filosofía de la historia, pero ésta, de todos modos, se hace pasible de las mismas imputaciones que Popper dirige a aquella ciencia social que, al invocar las «leyes del desarrollo histórico», cree posible determinar «la transición de un período a otro». Es posible que el filósofo -quien ciertamente polemiza con el materialismo histórico y, en ese mismo contexto, ejemplifica con una cita de *El capital*<sup>6</sup> el recurso científico-social a una de esas leyes (Popper 1964, pp. 41-49) - tenga presente una «transición» como la de los regímenes de producción. Pero Cobban apunta claramente a ese blanco cuando acusa a Lefebvre y a Soboul de reducir la Revolución Francesa «a una operación determinista de cierta ley histórica» (Cobban 1976, p. 24), y a Porchnev y otros historiadores (no nombrados) de «aplicar» tal ley, respectivamente a los conflictos sociales de la Francia del siglo XVII y a la guerra civil inglesa de la misma época. Más nítida es la aproximación del historiador revisionista al epistemólogo crítico a propósito del cuestionamiento de una ley de la evolución. Popper descarta la posibilidad de formular una ley (natural o social) a partir de la observación de un proceso único (ya que esta unicidad impide la experimentación de la ley); de un modo análogo, y citando a esa autoridad, Cobban remarca que tal objeción arruina cualquier filosofía de la historia. En este punto, una sucesión de equivalencias termina por invalidar la «teoría ortodoxa» de la Revolución Francesa. Pues ésta es una especificación de la teoría marxista de la revolución, y el marxismo, sustancialmente, una filosofía de la historia; luego, como, para cualquier filosofía de la historia, la evolución de la humanidad constituye un proceso único, el veto popperiano recae sobre el conjunto de la cadena conceptual (Popper 1964, pp. 108-109; Cobban 1976, pp. 26-29). En el mismo sentido, el ataque cobbaniano al supuesto «de que la historia social puede dividirse en unas pocas fases, amplias y homogéneas, que se repiten... en todas las sociedades» tiene su correspondencia en la impugnación popperiana de cierta «ley de evolución de la sociedad» que implica el «concepto de una sociedad que se mueve a través de una serie de períodos». Así como para Popper la creencia en esta ley es «la doctrina historicista central», el

supuesto mencionado por Cobban es para él la premisa invariable de «todas las historias ortodoxas» de la Revolución (Popper 1964, pp. 105-106; Cobban 1976, p. 43).

En un aspecto, sin embargo, el encuadre de Cobban no se superpone al de Popper; pues según éste, la nota principal del historicismo es su vocación por la «predicción histórica» (Popper 1964, p. 3), mientras que el ataque de aquél a la interpretación marxista apunta más bien a la compulsiva *retrodicción* histórica, a la lectura del pasado como fases de desarrollo en que los modos de producción se suceden de acuerdo a una conexión interna. La concordancia, no obstante, se restablece si tomamos en cuenta una caracterización más discriminada que ofrece Popper en otro lugar: a diferencia de la doctrina historicista de las ciencias sociales (y de una análoga doctrina en la política), el historicismo como amplio esquema filosófico supone «que la historia de la humanidad tiene una trama, y que si logramos descubrirla, captamos la clave del futuro» (art. de 1948 inc. en Popper 1963, p. 338). Justamente la asignación de una trama —en su caso, épica— a la historia, es lo que Cobban encuentra operante en la historiografía revolucionaria; el resultado es el *mito* («essentially a *conte de fées*» en el que se nos relata el triunfal combate de Jack el burgués contra el ogro feudal: Cobban 1955, p. 95). Menos preocupado que Popper por las consecuencias políticas de una filosofía «historicista» —el autor de *Poverty and Open Society* pudo definir a sus libros como una «contribución de guerra» a la «defensa de la libertad»; cf. Popper 1980 b, p. 115—, Cobban concuerda con él en la dificultad conceptual que plantea la relación entre narración histórica y teoría global del desarrollo social (coincidencia que se extiende a la atribución de una actitud irracional en quienes no aceptan la problematización de esos nexos).<sup>7</sup>

¿Cómo evitar, entonces, que los materiales con que trabaja el estudioso del pasado se transformen en piezas congruentes con la organización de un relato mítico? Eludiendo —piensa el historiador inglés— la propensión general a encerrar todos los hechos y circunstancias del período examinado en una «fórmula única» dotada de valencias positivas o negativas, v.g. «la idea de que hubo una Revolución Francesa que se puede aprobar o desaprob» (*id.*, p. 108). De allí que Cobban, quien concluía su conferencia de 1954 desechando la unicidad de la Revolución («no hubo una, sino varias revoluciones»: *id.*, p. 107), comienza su libro de 1964 con una análoga disposición a fragmentar las categorías heredadas. El propósito es acometer «un examen empírico de los hechos sociales» (Cobban 1976, p. 39) con el mismo espíritu con que lo haría un sociólogo contemporáneo que tuviera por objeto la sociedad presente. Pero la analogía también suscita una previa cuestión epistemológica: un poco antes, Cobban se había manifestado inquieto ante la tendencia (ejemplificada en E.H. Carr) a fusionar —o en todo caso, a complementar recíprocamente— la historia y la sociología. El problema principal era que, en su visión, «cualquier teoría general» de esta última disciplina no podía sino compartir el mismo sesgo científico del marxismo: también ella sería una filosofía de la historia. En consecuencia, el historiador sociólogo se vería llevado a utilizar su teoría para seleccionar los datos históricos relevantes, incurriendo de ese modo en un procedimiento que inevitablemente desemboca en la autoconfirmación de la teoría en cuestión (*id.*, pp. 29-30), una situación típica sobre la que ya había advertido Popper, tanto en su refutación del historicismo como en su alegato so-

bre la necesaria falsabilidad de las teorías (Popper 1964, pp. 111, 133-134; *Id.* 1963, cap. 1).

Por tanto, ni leyes sociales generales, ni factor básico en el desarrollo histórico, ni teoría omnicompreensiva: Cobban quiere neutralizar estas tentaciones y decide no recaer en «ninguna clase de discusión teórica» (Cobban 1976, p. 41). En la última palabra de su proemio metodológico, el historiador revisionista anuncia que sustituirá los «clichés sociológicos tradicionales» por «distinciones y clasificaciones sociales basadas en hechos reales e históricos» (*Id.*, pp. 41-42). Con esta enérgica distinción entre hechos y teorías -y el subsiguiente descarte o marginación de las segundas como ilegítimos moldes de los primeros-, Cobban se revela tributario de un difundido recelo presente en la filosofía inglesa del período. El verdadero pensamiento histórico, decía Isaiah Berlin en el mismo año en que Cobban denunciaba el «mito» de la Revolución Francesa, sólo es aquél que se libra de los esquemas y de las «*ideas fijas*» y no permite que «los hechos mismos... relativamente 'rígidos'» se vean afectados por la intrusión «de la teoría y de la interpretación» (Berlin 1957, pp. 98-99). También en ese año H.B. Acton presentaba su crítica del marxismo (al que llamaba, utilizando una fórmula de *La ideología alemana*, «la ilusión de la época») con la franca admisión de que la filosofía de su país no tenía «simpatía alguna por los sistemas filosóficos de cualquier especie»; y en su argumentación, previsiblemente, se hacía eco de la refutación popperiana del historicismo (Acton 1959, pp. 10, 176-180; la introducción es de 1954).

Esta última, por lo demás, contiene una alternativa al imperio de las regularidades, la concatenación de «períodos», el hallazgo de «leyes», la apelación a procesos causales, en suma: todo lo que el «historicismo» tiene de gravoso y que recibe su forma compacta en la formulación de una «teoría». Es lo que Popper llama «un punto de vista de selección preconcebido» sobre la historia y que, en la medida en que no puede formularse como hipótesis experimentable, constituye de hecho una *interpretación histórica* (Popper 1964, pp. 150-152). Cobban parece haber optado por un criterio semejante, si se juzga no sólo por su constante menoscabo de las servidumbres a que expone la adopción de una teoría (Cobban 1976, p. 74), sino también por su no menos recurrente preferencia por el término *interpretación* para calificar su propia opción metodológica. Desde el título de su principal texto revisionista (*Id.*) hasta la denominación que da a sus últimos ensayos polémicos (caps. 14 y 15 en Cobban 1971), su actitud historiográfica es la de quien contrasta un declarado punto de vista personal a otros no menos perspectivistas, aunque gestualmente científicos y objetivos. Se puede caracterizar tal opción metodológica tanto negativa como positivamente. En el primer caso, ella consiste en un frontal rechazo de la teoría ortodoxa de la Revolución Francesa por considerarla lastrada de presupuestos, conceptos y procedimientos deductivos que -Cobban *dixit*- no provienen del examen de los hechos históricos sino que se superponen a ellos: la explicación, entonces, sería un simulacro, pues todos los nexos significativos se originan en dos fuentes altamente dudosas: una teoría sociológica *general* y una *filosofía* de la historia (Cobban 1976, cap. II). En cuanto a la caracterización positiva de la opción de Cobban, ésta remite al intento de fundar una *interpretación social* de la Revolución, tributaria por lo tanto de un «punto de vista» diferenciado respecto al que prevalece en la historiografía revolucionaria; tal enfoque implica un doble

distanciamiento respecto a los encuadres vigentes. Por un lado, la historia social no se deja atraer hacia el polo sociológico tan denostado («la sociología general no supone una respuesta a la necesidad de algún elemento teórico»: *Id.*, p. 30). Por otro, la historia social debe librar un combate terminológico, conceptual e interpretativo con el tipo de historia largamente predominante que, según Cobban, aunque se revista en los marxistas de un vocabulario y una apariencia de análisis social, es historia política («las supuestas categorías sociales de nuestras historias, todo eso de los burgueses, aristócratas, los *sans-culottes*, son, de hecho, categorías de índole política»: *Id.*, p. 200).

Así, un trabajo preliminar, en esta perspectiva, consiste en despojar a las unidades analíticas de su status híbrido: compuestos de registro sociológico e inscripción política que impiden una percepción adecuada de las realidades sociales. Complementariamente, los mismos términos de época deben ser categorizados en función de un agrupamiento sistemático que permita interpretar una determinada posición social (un ejemplo de esta categorización es el ordenado repertorio de los miembros de la Asamblea Constituyente y de la Convención, que Cobban insertó como anexo a su artículo de 1955, pp. 109-112, y que recibiera el elogio de Lefebvre: cf. cit. en Soboul 1974, p. 173). Pero el verdadero desafío consiste en neutralizar el desequilibrio existente en los módulos historiográficos aplicados al acontecimiento revolucionario: en compensar la secular hegemonía de la historia política con una creciente afirmación de la interpretación social. Cobban no vacila en hablar de «dos géneros diferentes» de historia (Cobban 1967, p. 263) y es en esta disparidad donde se juega la posibilidad de una superación del historicismo.

En efecto, la presentación inicial de las posiciones no tiene nada de neutral: se trata de «La interpretación política *versus* la interpretación social de la Revolución Francesa» (título del art. de 1967). Es significativo que esta enfática contraposición no haya sido esgrimida para introducir el libro que expone tal enfoque social (1976), sino, luego de aparecido éste, para reivindicarlo frente a sus críticos. No es que ese texto carezca de alusiones al problema (p.ej. *Id.*, p. 200), pero su blanco polémico es otro: sociología general/teoría marxista/filosofía de la historia, fusionadas en el molde de un sólido obstáculo epistemológico para la labor historiográfica. La penetración insidiosa de un trazado político de actitudes e identidades en una trama social de contornos complejos es una denuncia que en Cobban aparece como réplica a las imputaciones de colegas poco receptivos a sus posiciones renovadoras. Ella le sirve para que estas últimas adquieran mayor relieve y también para llamar la atención sobre el bloqueo que las afecta. Pues la cuestión parece plantearse en el centro de una situación bastante «kubniana» de resistencia de la comunidad científica a puntos de vista innovadores: ante las sucesivas condenas de Lefebvre y Godechot, Cobban clama que el primero no lo ha leído bien y, en cuanto al segundo, que existe «una incompreensión casi total entre autor y recensionista [de *The Social Interpretation...*]» (Cobban 1967, p. 261). El *versus* del título se explicará como un efecto inevitable de esa incomunicación, indicio a su vez de la fricción de dos paradigmas.

Así, Cobban, llevado a escrutar las causas de un entredicho cuyo objeto no se limita a la Revolución Francesa, encontrará varias razones de oposición entre él y Godechot y, más generalmente, entre dos formas de hacer historia. La primera razón con-

cierno a la semántica histórica. En la historiografía que impugna (sin dejar de rendir tributo a sus hallazgos), Cobban encuentra una abusiva y engañosa recuperación del lenguaje de época para la descripción de la sociedad estudiada. En la medida en que ese lenguaje es, generalmente, impreciso y equívoco, quedan insatisfechos los propósitos de la historia social. Ya el tercer capítulo de su *Social Interpretation* estaba consagrado a este problema, si bien lo hacía bajo la oposición entre una teoría general sociológica (que el autor desechaba) y una historia crítica, planteada como programa. En la polémica con Godechot, el contraste se da entre una «historia narrativa» o «descriptiva» -cuyo empeño queda cubierto con la exposición de los hechos principales que tienen lugar en el «gran escenario de la política»- y un género diferente de historia que busca detectar realidades sociales menos efímeras; Cobban la llama *historia analítica*. En tanto la primera puede aceptar el vocabulario social de la época en su significado literal, la segunda necesita someterlo a un tratamiento crítico, porque advierte su equivocidad. Además, tratándose de términos que indican categorías sociales, conocer su significado no implica comprender la función de la categoría indicada ni su cambiante situación relativa en la estructura social. Ya en aquel libro, Cobban exigía «una pluralidad de pruebas» para determinar tal o cual posición social; su objetivo, decía, era «quebrar las amplias clases sociales» y sustituirlas por «distinciones y clasificaciones» basadas en hechos y no en conceptos sociológicos (Cobban 1976, pp. 39-42); en este caso, propone un análogo desmembramiento y análisis de la terminología social del pasado para llegar hasta sus componentes «más realistas» (Cobban 1967, p. 263); «historia analítica» parece el nombre adecuado de tal empresa.

Al reseñar los otros puntos de desacuerdo, el historiador se sitúa en el centro de la querrela de los «géneros». Pues ve en el tradicional -al cual adscribe a Godechot- un relato puntual de la lucha política (sujeto, por eso, a las coyunturas cambiantes y sus condiciones: alianzas y conflictos, derrotas y victorias), mientras considera que el género alternativo se interesa en situaciones sociales cuya dimensión de permanencia temporal es diversa: cambian con mayor lentitud y su escala de transformación es el largo plazo. Quizás el *locus classicus* de esta segunda versión sea el capítulo IX de su discutido libro (1976): allí, Cobban pone en el centro de su análisis «el conflicto secular y fundamental del campo contra la ciudad», premisa general de la que desprende su tesis circunstanciada de que el levantamiento campesino del 89 debe entenderse como «una revolución contra la burguesía y no en su favor» (*id.*, pp. 130-131). No es que Cobban niegue la validez de una historia política de la Revolución Francesa: ésta explica la polarización que suscita el nuevo poder y los alineamientos de fuerza a escala nacional entre revolucionarios y contrarrevolucionarios. Pero éste, en opinión del crítico, es un plano diferente a aquel que da cuenta de las condiciones sociales básicas. De modo que la imputación central no es que se caracterice a la Revolución como una lucha por el poder, sino «que se tome a esa división política como fundamento de la historia social» (Cobban 1967, p. 266). Uno y otro acceso a la Revolución pueden coexistir, pero la confusión entre ambos debilita las posibilidades de una interpretación *social*.

Parece posible determinar aquí el verdadero punto en que Cobban se une, desde su particular perspectiva empírica, a la corriente antihistoricista que en las últimas dé-

cadah cuestionado el acceso marxista y «ortodoxo» a la Revolución Francesa. Los pasos en esa dirección son los siguientes: a) rechazo de la idea de una totalidad conceptual que sea el correlato de una aprehensión globalizante del fenómeno («no existió la Revolución»); b) impugnación de las rupturas y discontinuidades en el desarrollo social: la Revolución, o es un mito o, en todo caso, designa modificaciones de largo plazo («hay que olvidarse de 1789 y retroceder y avanzar en el tiempo»); c) negación de la consistencia social de un sujeto históricamente generativo y portador de una nueva trama de relaciones sociales y políticas (insatisfacción generalizada con el concepto de «burguesía», que vincula a Cobban con Eisenstein, Taylor, Zapperi, etc.); d) destimación de la conciencia revolucionaria como vector de una configuración objetiva, unitaria en su inscripción histórica, que la historiografía pueda tomar en consideración para su figuración de la sociedad de la época («los *sans-culottes* son una categoría política, no social»); e) marginamiento de la historiografía proclive a restituir las alternativas de una acción que involucra la posición histórica de los agentes («se está *por* la Revolución o *contra* ella»), en favor de una recomposición de los mecanismos inerciales subyacentes («el estudio de las pautas sociales»); sustitución, entonces, de las «categorías políticas» por el «análisis social», y de la «historia narrativa» (elaboradora de síntesis) por la «historia analítica» (que las descompone sin reconstruirlas).

### III

La prioridad anglosajona en la formulación de las tesis revisionistas no es discutida en Francia ni por adversarios (cf. Soboul 1974, pp. 164 ss; Vovelle 1982, p. 10) ni por partidarios de la revisión (Solé 1988, pp. 12-13, 61-63; Aftalion 1987, pp. 15-17). Solé, por ejemplo, admira el «fecundo asalto frontal» que Cobban condujo desde 1955 contra el «dogmatismo» historiográfico «cuyos posteriores hitos serían la *Social Interpretation* de 1964 y los artículos de Taylor (1967) y Lucas (1973)- y consigna que tal acometida encontraría su «eco» en los trabajos del grupo de *Annales*. Pero mientras en Inglaterra y Estados Unidos la Revolución francesa es un tema académico confinado a los especialistas, en Francia ella involucra —como recuerda el mismo autor— la propia «conciencia histórica», escasamente immune al «desgarramiento de los hábitos mentales» que trae consigo el nuevo enfoque (Solé *op. cit.*, pp. 12, 63).

Para la siguiente presentación del revisionismo de Furet, conviene tener presente esa fulguración del hecho revolucionario en la conciencia francesa y su función articuladora de una «religión cívica» nacional que data de la época en que se afirmaron las instituciones republicanas, hacia los años del Centenario. Inicialmente, el culto de la Primera República fue el reaseguro simbólico de la Tercera, de modo que en ausencia de un arraigo continuo en la vida política nacional, la veneración de los héroes civiles del 89 tuvo todos los rasgos de lo que Eric Hobsbawm llama una «tradicción inventada». Así define este autor la emergencia de prácticas simbólicas que buscan afirmar la continuidad con un pasado histórico seleccionado; uno de sus ejemplos es, precisamente, la tradición republicana francesa.<sup>8</sup> Ahora bien, si esta última pudo configurar un resultado intencional originado en la urgencia de dotar de consenso al nuevo Estado, otra tradición, no «inventada» en una coyuntura sino largamente vigente, en este caso en la cultura radical-democrática y socialista,<sup>9</sup> mantuvo viva en sucesivas ge-

neraciones la memoria de un acontecimiento que -visto desde una perspectiva crítica- debía mucho al investimiento de lo imaginario en una realidad social sujeta a bruscas fluctuaciones. Baste recordar, al respecto, el marco y efectos del «gran pánico» en el interior del país; en cuanto a la capital, es sabido que la rápida sucesión de acontecimientos que ponían a prueba la solidez del orden político encontró a los franceses preparados para nombrarla: *Les révolutions de Paris*, el periódico de Prudhomme, comenzó a aparecer aún antes del asalto a la Bastilla. «La Revolución» emergió como una figura del discurso que desdoblaba en el plano del reconocimiento lingüístico, literario e ideológico el significado más abarcador que los contemporáneos atribuían a un proceso abierto que involucraba su participación activa y decisoria. La concentración de rasgos enérgicos y ampliamente connotativos en una idea que satura las experiencias parciales y dislocadas de un fenómeno cuya misma existencia y desarrollo depende de las conductas que lo invocan, la consolidación de la noción a partir de actos que la suponen, es una característica bastante notoria del encadenamiento de sucesos iniciado en el 89. Pero esa misma fragmentación de las experiencias dentro del proceso global, esa misma proliferación de perspectivas en el seno de la totalidad asumida aunque diferentemente designada, ha dado pie a una impugnación relativista de la Revolución como unidad históricamente constituida.

A comienzos de los años sesenta, Lévi-Strauss dio por clausurada la que él llamaba «edad de oro de la conciencia histórica», una época cuya vigencia había permitido que el hombre de izquierda pudiera descifrar los imperativos de la acción política en el marco de una interpretación histórica (Lévi-Strauss 1964, pp. 368-369). Discutiendo las aperturas metodológicas que Sartre adjudicaba a la «razón dialéctica» en el libro fundamental consagrado a esta última, Lévi-Strauss entendía provocativamente ese empeño como una búsqueda de las condiciones filosóficas que volvieran teóricamente plausible «el mito de la Revolución Francesa» (*ibid.*). Ciertamente, Sartre se había servido del libro de Guérin (1968) sobre la dinámica clasista de la Revolución para apoyar su reclamo de un acceso a la lógica histórica que no vulnerase la índole de los proyectos individuales y colectivos apresados en la trama de un movimiento general que él entendía como «proceso de totalización» (Sartre 1960, pp. 34-39, 79-88). A esto contestaba Lévi-Strauss puntualmente que, siendo la historia de los historiadores una fabricación disciplinaria como las otras (con su código, sus clasificaciones y sus «dominios» internos), lo más razonable era «renunciar a buscar en [ella] una totalización de conjunto de totalizaciones parciales»: la mirada de movimientos «árquicos e individuales en que se resolvía cada episodio revolucionario arruinaba indefectiblemente la posibilidad de una síntesis objetivamente significativa. <sup>10</sup> En definitiva -era la conclusión-, «la Revolución Francesa, tal como se la conoce, no ha existido» (Lévi-Strauss *op.cit.*, p. 374). <sup>11</sup>

Lo que estaba en el centro de la polémica del antropólogo contra el privilegiamiento de la historia como conocimiento eminente de lo social y marco insustituible de la acción política contemporánea, era la premisa latente que él creía ver allí obrando: la «pretendida continuidad totalizadora del yo» <sup>12</sup> en virtud de la cual reasumiríamos las transiciones internas a una coyuntura histórica con las mismas categorías de intermediación con que accedemos a nuestra propia temporalidad. Precisamente esa es la

reserva crítica que François Furet opone a lo que llama «el catecismo revolucionario» de la historiografía partidaria: la «identificación del historiador» con el acontecimiento que describe, al conminarlo a transitar vicariamente los conflictos que deberían ser materia de un análisis, arruina cualquier posibilidad de intelección real de un proceso cuya función mítica está en razón inversa a los requerimientos de una auténtica conceptualización.

Contra el «discurso de la identidad», Furet esgrime el imperativo del distanciamiento, que no puede ser sino una manipulación libre de los datos y de las categorías. A esta libertad se opone la compulsión reivindicativa (o «conmemorativa», como él la llama) de una u otra franja, personaje o corriente de la Revolución. Planteada como un deslinde imparcial de toda historiografía partisana, la posición de Furet se enfrenta, en realidad, exclusivamente a la tradición neojacobina, por su mayor arraigo en la historiografía y en la conciencia nacional. Pero en su estricto nivel metodológico, esa posición resume los criterios lévi-straussianos sobre la construcción del objeto social (criterios, por lo demás, esgrimidos también contra una epistemología izquierdista: el proyecto sartreano de una complementación dialéctico-existencial del materialismo histórico).

En definitiva, es preciso entender la efusión de François Furet como una expresión sectorial de la generalizada reacción antihistoricista que se abrió paso en Francia en la segunda mitad de los años sesenta y que tuvo algo así como su manifiesto precursor (copiosamente aprovechado) en el último capítulo de *El pensamiento salvaje* (Lévi-Strauss 1964, cap. IX; ed.orig. 1962). Su título, «Historia y dialéctica», formulaba una relación problemática que encontraría ecos y correspondencias en diversas orientaciones (Foucault: «comienza a disiparse la posibilidad de una historia global»; Althusser: «el marxismo no es un historicismo»). Tributario de algunas tesis innovadoras de la historiografía anglosajona (en particular, la relativización del componente capitalista de la Revolución y, por tanto, el cuestionamiento de su carácter de «revolución burguesa») y afín a una filosofía política liberal, el planteo historiográfico y la polémica revisionista de Furet se articulan en un discurso que apela a diversos signos de reconocimiento particularmente notorios en el medio parisino. Pueden enumerarse varios aspectos de la deuda de Furet con las intransigentes formulaciones antihistoricistas que tienen en Lévi-Strauss su expositor más brillante e influyente.

A) Hace falta —coinciden el antropólogo y el historiador— renunciar a una familiaridad recurrente con el fenómeno de la Revolución, pues esa cercanía tiene el efecto de preconstruir subrepticamente el objeto de análisis, estableciendo una continuidad perniciosamente entre el estudioso y la materia estudiada. La búsqueda (o el reconocimiento) de «totalidades» es una práctica viciosa de la que hay que desprenderse para acceder al plano de la elaboración científica. Así como Lévi-Strauss había insistido en el imperativo de «descomponer [la realidad] y luego recomponer[la] conforme a otro plan» (*op.cit.*, p. 362), Furet exhorta a continuar la senda de Tocqueville, ya que *L'ancien Régime et la Révolution* es un «libro [que] obliga a descomponer el objeto 'Revolución Francesa' y a hacer el esfuerzo de conceptualizarlo». Se trata, pues, de aislar «ciertos elementos» y de abordar «un problema, no un período» (Furet 1978, p. 30); descomposición, ésta, que necesariamente esquiva la «experiencia interior de los

actores» (*id.*, p. 26), así como -según Lévi-Strauss- basta que nos alejemos de la historia por el pensamiento «para que deje de ser interiorizable y pierda su inteligibilidad ilusoria

(L.S. *op.cit.*, p. 370) Si Tocqueville y Augustín Cochin son, para Furet, historiadores-modelo, es porque, tanto uno como otro, se desentienen de una recuperación de las vivencias o intenciones depositadas en la acción, y constituyen el hecho histórico «por abstracción», de acuerdo al perfil de la práctica histórica según Lévi-Strauss (*op. cit.*, p. 372 ss.);

B) Para este último, tal constitución supone, además del rechazo de la «pretendida continuidad histórica», una desnivelación necesaria entre «dominios» de historia, cada uno de los cuales permite una correlación -y sólo una- entre la clase de hechos que agrupa (de acuerdo a su dimensión temporal) y el tipo de inteligibilidad a ella accesible (*op.cit.*, pp. 376-380). Del mismo modo, Furet subraya como uno de los problemas esenciales de la historiografía de la Revolución, «el del empalme de los niveles de interpretación con la cronología del acontecimiento» (Furet *op.cit.*, p. 25). En esta necesidad imprescriptible de «conceptualizar esa historia» (*id.*, p. 29), un requisito importante es «no seguir yuxtaponiendo... el análisis de las causas y el desarrollo de los acontecimientos», ya que se trata de «dos objetos de análisis [ que requieren] marcos cronológicos diferentes» (*op.cit.*, pp. 31, 37). Lévi-Strauss, por su lado, había advertido que, tratándose de un conjunto discontinuo, la historia no permite el paso subrepticio de uno a otro dominio codificado; los miembros de una clase son conceptualmente indescifrables si se los traslada a una clase diferente; como cada código remite a un sistema de significaciones y sólo a uno, «los acontecimientos que son significativos para un código, ya no lo son para otro» (L.S. *op.cit.*, p. 377). También en este caso, Lévi-Strauss y Furet buscan demoler la concepción de un devenir de la historia cuya trama continua sería permeable a la reapropiación del historiador, con el resultado de duplicar acríticamente en la disciplina los espejismos de conciencia del actor histórico;

C) Lévi-Strauss entiende que el involucramiento político del hombre de izquierda en los avatares de la Revolución Francesa deriva de una forma ya caduca de la conciencia histórica. Es como si ciertos períodos de la historia irradiaran una iluminación prospectiva que posee una permanencia variable; mientras no se debilita la fuente de claridad, los hombres de una época posterior vivirán impregnados de la atmósfera originaria; extinguida la fuente, el reconocimiento deja paso a la extrañeza. Esto sucedería con períodos históricos más remotos; el distanciamiento objetivante no se ve afectado por la evidencia inteligible, y el desapego personal del estudioso facilita la construcción científica. Lévi-Strauss ejemplifica esa situación con la percepción contemporánea de la Fronza; Furet, con la de la guerra de los Cien años; el primero comprueba «la impotencia del pensamiento para trazar un esquema de interpretación a partir de acontecimientos distantes», el segundo subraya la perplejidad que ahora suscitan los conflictos religiosos de Europa en los siglos XV-XVII y augura una análoga curiosidad desinteresada para con las «creencias políticas» de los últimos dos siglos (L.S. *op.cit.*, p. 369; Furet *op.cit.*, pp. 11, 22). Por lo demás, el autor de «La Revolución Francesa ha concluido» menciona explícitamente el «enfriamiento» de este «objeto» histórico, utilizando, como él dice, «términos de Lévi-Strauss» (*ibid.*);

D) Uno y otro, el antropólogo y el historiador, exhortan, en definitiva, a trascender la esfera encantada de los hechos revolucionarios por medio de una torsión de la perspectiva que permita alejarse de la historia-participación para instalarse en la etnología-observación. Algo que corresponde al programa más característico de la empresa lévi-straussiana: la subsunción *en bloc* de la dimensión histórica dentro de la etnología («la historia lleva a todo, pero a condición de salir de ella»: L.S. *op.cit.*, p. 380), figura en Furet como una tentación de neutralización de la candente querrela en torno a la Gran Revolución. Así, su queja de que en nuestro tiempo resulta imposible que un francés arroje «una mirada *extranjera* a la Revolución francesa» se complementa con un señalamiento del *handicap* que eso supone: «no es posible la etnología en un paisaje tan familiar» (Furet *op.cit.*, p. 21). Sólo una percepción descomprometida, como la del estudioso de culturas extrañas, puede restituir al «historiador la curiosidad intelectual y la gratuidad del conocimiento del pasado» (*id.*, p. 22).

E) En este contexto aparece con más claridad la densidad de registro que adquiere el término «mito» aplicado a la Revolución francesa, cuando se desplaza al terreno francés desde su aparición original en el ámbito anglosajón. En efecto, Cobban entiende el mito revolucionario como una construcción historiográfica ilusoria y carente de respaldo empírico, mientras Furet y Lévi-Strauss descubren en él una dimensión ineludible de la conciencia colectiva. Para el primero, se trata de una forma de conocimiento: su paradigma es el mito platónico de la caverna (Cobban 1955, p. 95); para los últimos, de un hecho de cultura, que funciona al modo de un «mito de los orígenes» (Furet) o de una «edad de oro de la conciencia histórica» (Lévi-Strauss), cuya «fascinación ideológica comienza a esfumarse» (Furet) o bien «ha terminado ya» (Lévi-Strauss), del mismo modo que la propia Revolución «ha concluido» (Furet). (Cf. L.S. *op.cit.*, p. 369; Furet 1969, p. 27; 1978, p. 28). Es sugestivo que el significado de «mito» adoptado por los franceses sea el abandonado por el inglés: pues si Cobban menciona el dicho de Napoleón según el cual «la historia es un mito que los hombres aceptan creer» (Cobban *op.cit.*, p. 93), es para aclarar a continuación que la Revolución francesa puede ser definida mito «en otro sentido», y de acuerdo a la acepción ya indicada: «mito o teoría», según la fórmula cobbaniana que asimila sus dos rechazos (*id.*, pp. 93, 95). Pero el plano en el que se sitúan Lévi-Strauss y Furet es más bien el de la acción histórica y sus dispositivos mitificantes; uno y otro invocan al Marx crítico de la conciencia histórica para oponerlo al Marx trivializado del historicismo vulgar (Soboul, según Furet) o al Marx elidido del historicismo cultivado (Sartre, según Lévi-Strauss).

Ciertamente, Furet actúa como bisagra entre la historiografía revisionista de impronta inglesa y la antropología renovadora del estructuralismo francés. Comparte la operación disolutiva iniciada por Cobban al mismo tiempo que suscribe la teoría del espejismo impulsada por Lévi-Strauss: suma las imputaciones puntuales del primero a la demolición general del segundo; potencia, así, el escepticismo empirista con un racionalismo agnóstico. Pero uno y otro acumulan sus efectos en la disolución del fenómeno revolucionario consolidado: pues si la teoría del *dérápaje* mostraba el despeñamiento de la Revolución en una vía muerta, la desvelación de sentidos entre el proceso decantado y la intencionalidad de los agentes muestra una estructura coriácea al acontecimiento que la percute sin alterarla. El «divorcio absoluto» que comprueba

Furet entre el sentido de la «historia objetiva de la Revolución» por un lado y «el sentido que los revolucionarios dieron a su acción» por otro, es claramente tributario de la estratificación paradójica que adjudica Lévi-Strauss al juego de la historia y el mito: «todo sentido es justiciable de un menor sentido, que le da su más alto sentido» (Furet 1978, p. 36; L.S. *op.cit.*, p. 370). En última instancia, la sabiduría que el antropólogo pide al hombre como agente histórico -distanciarse de su propio acceso a la historia, sabiendo «pero en otro registro» que lo que vive tan intensamente es un mito- es análoga a la que Furet juzga necesaria para quebrar la «relación de identificación» con la Revolución y ganar esa «'distancia' intelectual» que devuelva al historiador la «gratuidad del conocimiento del pasado» (L.S. *op.cit.*, p. 370; Furet *op. cit.*, pp. 21-22). Una gratuidad cuya primera condición es asumir seriamente que «la Revolución Francesa ha concluido», para disipar, de una vez, ese «fantasma del origen» (*id.*, p. 104) y neutralizar su asedio.

Universidad de Buenos Aires  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

## NOTAS

- <sup>1</sup> El nombre común sugerido para el largo período y amplio escenario de las connotaciones euro-americanas fue el de «revolución occidental» o «atlántica», denominaciones que, lanzadas en una época de guerra fría y atlantismo militante, no dejaron de despertar un recelo descalificador en la comunidad académica. Dos décadas después, Jacques Godechot se ocupó de aclarar que, si el marco oficial en el que fue dada a conocer la propuesta de la «revolución atlántica» (el Comité Internacional de Ciencias Históricas, organizador del Congreso de Roma, en 1955) pudo ser proclive a una instrumentación ideológica, tanto él como R.R. Palmer se mantuvieron por completo ajenos a ese propósito (cf. Godechot 1974, pp. 358-360).
- <sup>2</sup> Contradictoriamente, la figuración del «accidente» aparece denegada en el prólogo a la «nueva edición» del texto (1973), donde los autores desestiman que su puntualización del «desvío» de 1791 pueda ser leída como un «accidente del camino» (Furet y Richet 1979, p. 9). Una rectificación más importante (pues típicamente pone en cuestión la tesis del «drapage») es la de Furet cuando, en un reportaje posterior, reconoce haber «caído en [una] simplificación liberal en el libro que he escrito con Richet en 1965. Ahora estoy convencido de que separar el 89 del 93 es una operación equivocada que falsea la unidad del fenómeno revolucionario». Cf. Furet 1982, p. 113.
- <sup>3</sup> Cobban, quien, en vena tocquevilliana, tiene como término de comparación el Estado napoleónico que se esboza en 1799, coteja esta fecha con la de 1791 y también se pregunta: «¿cómo explicar entonces ocho años de desorden y continua revolución?» (Cobban 1955, p. 105).

- 4 En efecto, puesto a desmixtificar la historiografía consensual, Cobban bautiza «mito» no sólo a la Revolución (Cobban 1955, pp. 93, 95) y a la interpretación que ve en ella la sustitución del feudalismo por el capitalismo (*Id.*, p. 106; 1976, pp. 25, 75), sino también a la contrarrevolución (*Id.* 1955, p. 105) y a la burguesía girondina (*Id.* 1976, pp. 87-88). En definitiva, para él «todo enfoque parcial es un mito», y la idea de que haya existido «una Revolución Francesa» es el origen de «todos los mitos» que la tienen por objeto (*Id.* 1955, p. 108).
- 5 En vida del autor (fallecido en 1968), sus tesis fueron combatidas en Francia por G. Lefebvre y J. Godechot (cit. en Cobban 1976, pp. 25-26, 107, 209; 1967, pp. 260-269) y desdeñadas en publicaciones de Inglaterra y Estados Unidos: por A. Goodwin y G. Rudé en el primer caso, y C. Brinton, R. R. Palmer, S. Bernstein y G. Shapiro en el segundo (cf. Cobban 1968, pp. 270-282). Positiva fue, en cambio, la recepción de G. V. Taylor (1967) también, aunque con menor énfasis, la de E. L. Eisenstein (1965), cuyos artículos, dedicados a temas convergentes con los de Cobban, aparecieron en la *American Historical Review*. Posteriormente, los historiadores marxistas considerados discípulos -o continuadores- de Lefebvre no volvieron a ocuparse en detalle de las posiciones de Cobban. Albert Soboul, por ejemplo, las desestimó sumariamente en diversas oportunidades (cf. Soboul 1974, pp. 168-173; 1987, pp. 35-38) y otros, apenas le otorgaron una mención recordatoria (Vovelle 1981, p. 91; 1982, p. 10; Casanova, Mazauric y Robin 1972, p. 23), más preocupados, en realidad, por el cobbanismo francés de F. Furet y D. Richet.
- 6 Hay que entender, quizás, como un lapsus calami de Popper -muy funcional a sus propósitos demostrativos- la alteración del texto invocado; pues Marx no habla de ninguna ley que presida «el movimiento de la sociedad humana», sino de «la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna» (prólogo a la 1.ª ed. de *El capital*, Libro I, 1867). El crítico lee «...of human society» donde Marx escribe *der modernen Gesellschaft*. En el otro libro dedicado al historicismo, en cambio, Popper cita correctamente el mismo tramo (Popper 1980a, t. II, pp. 135-136), como también lo hace en un tercer lugar (*Id.* 1963, p. 333), aunque en el último caso una cita contigua altera nuevamente el texto de referencia. Aquí, Popper transcribe «...con la inexorabilidad de una ley de la naturaleza» (with the inexorability of a law of Nature) el tramo «...con la necesidad de un proceso natural» (*mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses*).
- 7 Popper cree a los historicistas «absolutamente incapaces de reaccionar racionalmente ante la crítica»; Cobban sólo ve «esclavitud intelectual hacia una teoría» en los historiadores «ortodoxos» del derrumbe feudal. El primero concluye la demolición del historicismo con una reflexión sobre el «fervor religioso» que éste despierta en sus adherentes; el segundo inicia la denuncia de la teoría marxista de la revolución encontrando en sus partidarios «una especie de exaltación semirreligiosa» propia de los atributos de «religión laica» que posee toda filosofía de la historia (Popper 1964, p. 161; Cobban 1976, pp. 74, 27).
- 8 Hobsbawm describe las funciones políticas desempeñadas por el culto republicano y el inducido recuerdo de la Revolución, y asimismo detalla la imaginiería y la simbólica activadas por la Tercera República (cf. Hobsbawm 1987, pp. 259-263).

- <sup>9</sup> Al menos desde la publicación de la *Conspiration* de Buonarroti (1971) en 1828, las *Mémoires* del ex-convenicional Levasseur en 1829-31 y el *Cours public d'histoire de France depuis 1789 jusqu'en 1830* de Laponneraye en 1832-38. El mejor panorama de conjunto de esta transmisión de la herencia radical-democrática y comunista-utópica al embrionario movimiento socialista, es el estudio de Alessandro Galante Garrone (1975).
- <sup>10</sup> Por su parte, los intelectuales comunistas le reprocharon a Sartre el conocer la Revolución francesa sólo a través del libro de Guérin (cuyo «marxismo apriorista» y «presupuestos políticos» eran un lastre considerable) y la síntesis de Lefebvre. La recomendación correctiva apuntaba al aprovechamiento de los estudios monográficos del mismo Georges Lefebvre, pero también de Albert Mathiez o Albert Soboul, textos en los que Sartre podría satisfacer la exigencia de una «historia de lo concreto revolucionario» y superar su notorio conocimiento superficial de la historiografía pertinente. Cf. Hincker 1966, p. 159.
- <sup>11</sup> La misma disociación entre consenso ingenuo y punto de vista crítico se halla en Popper, quien opone la «interpretación histórica» a «la 'historia', en el sentido en que la entiende la mayoría de la gente»; esta última, «simplemente no existe». Cf., en Popper 1980a, la sección final del último capítulo (XXV, IV), donde se discute si «hay, realmente, un significado en la historia».
- <sup>12</sup> O como también dice Michel Foucault, en otra tirada antihistoricista de la misma década, «esa forma de historia que estaba en secreto, pero enteramente, referida a la actividad sintética del sujeto» (cf. Foucault 1969, p. 24).



#### REFERENCIAS \*

- ACTON (H.B.) 1959: *La ilusión de la época*, La Reja, Buenos Aires. [*The Illusion of the Epoch: Marxism-Leninism as a Philosophical Creed*, Billing & Sons, Londres, 1955].
- AFTALION (Florin) 1987: *L'économie de la Révolution française*, Hachette, París.
- ARENDT (Hannah) 1967: *Sobre la revolución*, Revista de Occidente, Madrid. [*On Revolution*, The Viking Press, Nueva York, 1963].
- BERGERON (Louis), FURET (François) y KOSELLECK (Reinhart) 1986: *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848, Siglo XXI*, México, 1a.ed. 1976. [*Das Zeitalter der Europäischen Revolution, 1780-1848*, Fischer, Frankfurt, 1969].

\* El paréntesis que encierra algunas fechas indica que éstas corresponden a la primera publicación de un texto luego incluido en una recopilación.

BERLIN (Isaiah) 1957: *Lo inevitable en la historia*, Galatea/Nueva Visión, Buenos Aires. [*Historical Inevitability*, Oxford University Press, Londres, 1954 ].

BRENDLER (Gerhard) y otros 1983: *Las revoluciones burguesas*, Crítica/Grijalbo, Barcelona. [Diversas fuentes: 1974, 1976, 1981].

BUONARROTI (Filippo) 1971: *Cospirazione per l'eguaglianza detta di Babeuf*, Einaudi, Turin; 1a.ed.1946. [*Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*, Bruselas, 1828].

CARR (E.H.) 1978: *What is History?*, Penguin, Londres; 1a.ed.1961.

COBB (Richard) 1976: *Polizia e popolo. La protesta popolare in Francia (1789-1820)*, Il Mulino, Bologna. [*The Police and the People. French Popular Protest 1789-1820*, Oxford University Press, Londres, 1970].

COBBAN (Alfred) (1955): «The myth of the French Revolution», en Cobban 1971, pp. 90-112.

COBBAN (Alfred) (1958): «Historians and the Causes of the French Revolution», en Cobban 1971, pp. 29-67.

COBBAN (Alfred) (1967): «Political Versus Social Interpretations of The French Revolution», en Cobban 1971, pp. 260-269.

COBBAN (Alfred) (1968): «The French Revolution: Orthodox and Unorthodox Interpretations. A Review of Reviews», en Cobban 1971, pp. 270-282.

COBBAN (Alfred) 1971: *Aspects of the French Revolution*, Paladin, Londres, 1a.ed. 1968.

COBBAN (Alfred) 1976: *La interpretación social de la Revolución Francesa*, Narcea, Madrid; 1a.ed. 1971. [*The Social Interpretation of the French Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1964].

EISENSTEIN (E.L.) 1965: «Who Intervened in 1788? A Commentary on 'The Coming of the French Revolution' [G.Lefebvre: *Quatre-vingt-neuf*]», en *The American Historical Review*, vol. LXXI, nº1, Octubre 1965, pp. 77-103.

FAROLFI (Bernardino) comp. 1972: *Capitalismo europeo e rivoluzione borghese, 1789-1815*, Laterza, Bari.

FOUCAULT (Michel) 1969: *L'archéologie du savoir*, Gallimard, París.

FURET (François) 1969: «La Francia revolucionaria (1787-1791)», en Bergeron, Fu-

ret y Koselleck 1986, cap.2

FURET (François) (1971): «El catecismo revolucionario», en Furet 1980, 2a. parte, cap.1.

FURET (François) (1978): «La Revolución Francesa ha concluido», en Furet 1980, 1a.parte.

FURET (François) 1980: *Pensar la Revolución Francesa*, Petrel, Barcelona. [*Penser la Révolution Française*, Gallimard, París, 1978].

FURET (François) 1982: «Qui és... François Furet», en *Debats* N°4, Barcelona. [Reportaje de Massimo Boffa para *Rinascita*, Roma].

FURET (François) 1986: *Marx et la Révolution Française*, Flammarion, París.

FURET (François) y Richet (Denis) 1979: *La Révolution française*, Marabout, Verviers; 1a.ed.1965.

GALANTE GARRONE (Alessandro) 1975: *Filippo Buonarroti e i rivoluzionari dell'Ottocento (1828-1837)*, Einaudi, Turín; 1a.ed.1951.

GERARD (Alice) 1973: *Mitos de la Revolución Francesa*, Península, Barcelona. [*La Révolution Française: Mythes et Interprétations, 1789-1970*, Flammarion, París, 1970].

GODECHOT (Jacques) 1974: *Un Jury pour la Révolution*, Robert Laffont, París.

GODECHOT (Jacques) 1977: *Las revoluciones (1770-1799)*, Labor, Barcelona; 1a.ed.1969. [*Les révolutions (1770-1799)*, Presses Universitaires de France, París, 1963].

GODECHOT (Jacques) y Palmer (R.R.) (1955): «La rivoluzione atlantica», en Farolfi 1972, pp. 291-304.

GOOCH (George P.) 1977: *Historia e historiadores en el siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México; 1a. ed. 1942. [*History and Historians in the Nineteenth Century*, 1913].

GUERIN (Daniel) 1968: *La lutte de classes sous la Première République 1793-1797*, Gallimard, París, 2v., edición aumentada; 1a.ed.1946.

HAMPSON (Norman) 1974: *Historia social de la Revolución Francesa*, Alianza, Madrid; 1a. ed. 1970. [*A Social History of the French Revolution*, Londres, 1963].

- HELLER (Agnes) y Feher (Ferenc) 1985: *Anatomía de la izquierda occidental*, Península, Barcelona. [Versión original, inédita, 1985].
- HINCKER (François) 1966: «J.-P. Sartre et l'histoire», en *La nouvelle critique* n° 173-174, París, Marzo 1966, pp. 157-166.
- HOBBSBAM (E.J.) 1987: «Tradizioni e genesi dell'identità di masa in Europa, 1870-1914», en Hobsbawm y Ranger 1987, pp. 253-295.
- HOBBSBAM (E.J.) y Ranger (Terence) comp. 1987: *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Turín. [*The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983].
- JAURES (Jean) 1946: *Historia socialista de la Revolución Francesa*, Poseidón, Buenos Aires, 8 t. [*Histoire socialiste de la Révolution Française*, París, 1901-1904].
- LECLERC (T.), Roux (J.) y Varlet (J.) 1976: *Gli Arrabbiati*, comp. de Angela Groppi, Riuniti, Roma.
- LEFEBVRE (Georges) (1933): «La Révolution Française et les paysans», en Lefebvre 1963, pp. 338-367.
- LEFEBVRE (Georges) 1963: *Etudes sur la Révolution Française*, Presses Universitaires de France, París, 2a.ed.rev.; 1a.ed.1954.
- LEFEBVRE (Georges) 1981: *1789: Revolución Francesa*, Laia, Barcelona; 1a.ed.1973. [*Quatrevingt-neuf*, Editions Sociales, París, 1970; ed.orig. 1939].
- LEVI-STRAUSS (Claude) 1964: *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México. [*La pensée sauvage*, Plon, París, 1962].
- LUCAS (Colin) (1967): «Nobili, borghesi e le origini della Rivoluzione francese» [=Nobles, Bourgeois and the Origins of the French Revolution], en *Past and Present*, 1973], en Terni 1981, pp. 187-234.
- MAIRET (Gérard) 1974: *Le discours et l'historique. Essai sur la représentation historique du temps*. Préface de François Châtelet. Mame, París.
- MANNHEIM (Karl) (1924): «Storicismo e scienze dello spirito» [frag. del art. «Historicismus», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LII, pp. 1-60], en Rossi 1977, pp. 213-216.
- MAYER (Arno J.) 1986: *La persistencia del Antiguo Régimen. Europa hasta la Gran Guerra*, Alianza, Madrid; 1a. ed. 1984. [*The Persistence of the Old Regime. Europe*

to the Great War, Pantheon Books, Nueva York, 1981].

NIPPERDEY (Thomas) 1978: *Sociedad, Cultura, Teoría*, Alfa, Buenos Aires. [*Gesellschaft, Kultur, Theorie*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976].

OZOUF (Mona) (1983): «Peut-on commémorer la Révolution française?», en Ozouf 1984, pp. 142-157.

OZOUF (Mona) 1984: *L'école de la France. Essais sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement*, Gallimard, Paris.

PALMER (R.R.) 1971: *L'era delle rivoluzioni democratiche*, Rizzoli, Milán. [*The Age of the Democratic Revolution. I, The Challenge; II, The Struggle*, Princeton University Press, Princeton, 1959 y 1964].

POPPER (Karl) 1963: *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, Londres.

POPPER (Karl) 1964: *The Poverty of Historicism*, Harper and Row, Nueva York; 1a.ed.1957.

POPPER (Karl) 1980a: *The Open Society and its Enemies*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 2 t.; 1a.ed. 1945.

POPPER (Karl) 1980b: *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, Fontana/Collins, Glasgow; 1a.ed. 1976 (ed.orig. 1974).

ROSSI (Pietro) 1960: *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Lerici, Milán.

ROSSI (Pietro) 1975: «The Ideological Valences of Twentieth-Century Historicism», en *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, Wesleyan University Press, Middletown, vol. XIV, n° 4, Beiheft 14, pp. 15-29.

ROSSI (Pietro) comp. 1977: *Lo storicismo contemporaneo*, Loescher, Turín; 1a.ed. 1968.

RUDE (George) 1979: *Robespierre. Ritratto di un democratico rivoluzionario*, Riuniti, Roma. [*Robespierre. Portrait of a Revolutionary Democrat*, Collins, Londres, 1975].

SARTRE (Jean-Paul) 1960: *Critique de la raison dialectique*, tome I: *Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris.

SCHAFF (Adam) 1987: *Historia y verdad*, Grijalbo, México; 1a.ed. 1974. [*Geschichte*

und Wahrheit, Europa Verlag, 1971].

SCHNADELBACH (Herbert) 1980: *La Filosofía de la Historia después de Hegel*, Alfa. Buenos Aires. [*Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Verlag Karl Alber, Friburgo-Munich, 1974].

SHAPIRO (Gilbert) 1967: «The Many Lives of Georges Lefebvre», en *The American Historical Review*, vol. LXXII, n° 2, enero 1967, pp. 502-514.

SOLE (Jacques) 1988: *La Révolution en questions*, Seuil, París.

SOBOUL (Albert) 1968: *Les sans-culottes parisiens en l'an II. Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire (1793-1794)*, Seuil, París. (Reed. parcial de la obra del mismo título, Clavreuil, París, 1958).

SOBOUL (Albert) (1974): «La historiografía clásica de la Revolución Francesa. En torno a controversias recientes», en Brendler 1983, pp. 160-189.

SOBOUL (Albert) 1987: *La Revolución Francesa. Principios ideológicos y protagonistas colectivos*, Crítica/Grijalbo, Barcelona. [*La Révolution Française*, Arthaud, París, 1982].

TALMON (J.) 1956: *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Aguilar, México. [*The origins of Totalitarian Democracy. Political Theory and Practice during the French Revolution and beyond*, Secker & Warburg, Londres, 1952].

TAYLOR (George V.) 1967: «Non capitalist wealth and the origins of the French revolution», en *The American Historical Review*, vol. LXXII, enero 1967, pp. 469-496.

TERNI (Massimo) comp. 1981: *Il mito della Rivoluzione francese*, Il Saggiatore, Milán.

TOCQUEVILLE (A.) 1856: *L'Ancien Régime et la Révolution*, Michel Lévy Frères, París.

TOCQUEVILLE (A.) 1973: *Inéditos sobre la Revolución*, Seminarios y Ediciones, Madrid. [*Notes et Fragments Inédits sur la Révolution*, Gallimard, París, 1953].

TOPOLSKI (Jerzy) 1985: *Metodología de la historia*, Cátedra, Madrid. [*Metodologia historii*, Paristwowe Wydawnictwo Naukowe, Varsovia, 1973].

VARLET (Jean) (1793): «Dichiarazione solenne dei diritti dell'uomo nello stato sociale» [«Déclaration solennelle des droits de l'homme dans l'état social»], en Leclerc, Roux y Varlet 1976, pp. 177-183.

VOVELLE (Michel) 1981: *Introducción a la historia de la Revolución francesa*, Crítica/Grijalbo, Barcelona. [*Breve storia della Rivoluzione francese*, Laterza, Bari, 1979].

VOVELLE (Michel) 1982: «La place d'Albert Soboul dans l'histoire de la Révolution française», en *La Pensée*, París, n° 230, noviembre-diciembre 1982, pp. 6-17.

WHITE (Hayden) 1966: «The Burden of History», en *History and Theory*, vol. V, n° 2, pp. 111-134.

WHITE (Hayden) 1974: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore; 1a.ed. 1973.

WHITE (Hayden) 1975: «Historicism, History, and the Figurative Imagination», en *History and Theory*, vol. XIV, n° 4, Beiheft 14, pp. 48-67.

ZAPPERI (Roberto) 1974: *Per la critica del concetto di rivoluzione borghese*, De Donato, Bari.

#### ABSTRACT

From the middle of the 1950's a development of critical studies on the history of the French Revolution has taken place, which tends to erode the notions established by the «orthodox» historiography, submitting alternative views and insisting, above all, on the inadequacy of the concept of «bourgeois revolution» to characterize the sense of the events that took place between 1789 and 1799. This work dwells on some aspects of what is agreed to call historical «revisionism» on the subject; also on the anti-historicist bias adopted by its allegations, and on the correspondence of the latter between some philosophic or social-scientific positions. In this sense, particular attention is devoted to the agreement between views of the English historian Alfred Cobban and the epistemologist Karl Popper, on the one hand, and that between the French historian François Furet and the anthropologist Lévi-Strauss, on the other.



## LA LIBERTAD Y EL CONCEPTO DE LO POLITICO

(Hegel y las dos libertades)

JULIO DE ZAN

En su trabajo titulado: «Kant y las dos libertades», Norberto Bobbio<sup>1</sup> ha confrontado la teoría kantiana de la libertad con los dos sentidos de la libertad política que él mismo, por un lado, e I. Berlin por otro, han delimitado en diferentes trabajos<sup>2</sup>. Hemos ensayado realizar con respecto a Hegel un análisis paralelo al que Bobbio ha hecho sobre Kant. (Esto explica el subtítulo de nuestro trabajo). Sin embargo, en confrontación con la teoría hegeliana de la libertad, la aludida distinción de las dos libertades parece no haber llegado al fondo de la cuestión y se revela como inadecuada para comprender el sentido de lo político, con lo cual el análisis aclaratorio de los conceptos de Hegel se transforma en una crítica de las categorías de análisis propuestas. El objeto del estudio ha tomado así en cierta forma la palabra, y el trabajo hermenéutico se ha transformado en parte en un discurso teórico en el que se confrontan distintas concepciones filosóficas acerca de «La libertad y el concepto de lo político»<sup>3</sup>.

Para comenzar el informe de esta experiencia será preciso resumir primero esos dos conceptos de la libertad política, a los que alude el subtítulo de este trabajo. Según el primero, «libertad» significa la facultad de realizar lo que se quiere, sin que esta facultad se vea impedida o restringida por nadie; ser libre en este sentido es gozar de una esfera de acción lo más amplia posible, no interferida ni limitada por la sociedad o el Estado. Esta es la que I. Berlin llama: «libertad negativa»: «entiendo por libertad en este sentido el hecho de no ser obstaculizado por otros. Cuanto mayor sea la zona de no interferencia, mayor será mi libertad»<sup>4</sup>. La paradoja de esta libertad es que solamente puede realizarse al precio de renunciar (al menos parcialmente) a sí misma: «no podemos permanecer absolutamente libres, y debemos renunciar a parte de nuestra libertad para conservar el resto»<sup>5</sup>.

En un segundo sentido la libertad se entiende como la facultad de no obedecer otras normas más que las que los propios sujetos se han impuesto a sí mismos, o reconocen como legítimas. «El sentido 'positivo' de la 'libertad' se deriva del deseo que tiene el individuo de ser su propio amo... La respuesta a la pregunta: '¿quién me gobierna?', es lógicamente distinta de la que corresponde a la pregunta: '¿hasta dónde interfiere conmigo el gobierno?'. Es en esta diferencia donde radica, en última instancia, el gran contraste entre los dos conceptos de la libertad positiva y negativa»<sup>6</sup>. Lo que se opone a la libertad en este segundo sentido no es la existencia de normas, sino la imposición de las mismas por un poder ajeno a la propia voluntad: la heteronomía. «El primer sentido es constante en la teoría liberal clásica, según la cual,

'ser libre' es gozar de una esfera de acción más o menos amplia, no controlada por los órganos del poder estatal; el segundo sentido es el que emplea la teoría democrática... 'Estado liberal' es aquel en que la ingerencia del poder público está restringida al mínimo posible; 'estado democrático', aquel en que más numerosos son los órganos de autogobierno» 7.

De cada uno de estos dos sentidos de la libertad se deriva un concepto diferente de lo político. Para el primero el orden político jurídico de la convivencia significa *un límite*, o negación parcial de la libertad. «La ley -escribe I. Berlin, remitiéndose a Hobbes- es siempre un grillete, aún si nos protege de cadenas más pesadas que la ley misma: por ejemplo, del caos, o del despotismo arbitrario» 8. La constitución de lo político y del derecho aparecen, extremando los términos, como *una necesidad*, que representa un *mal necesario, pero menor* frente a los extremos de la anarquía en que la libertad se encuentra permanentemente amenazada, y del despotismo absolutista en el que toda libertad queda suprimida. La ley limita la libertad, pero también delimita y racionaliza la arbitrariedad del poder político.

En el segundo concepto, en cambio, la ley no sólo no significa una limitación de la libertad, sino que es su expresión, o realización. Este será uno de los puntos de vista destacados por Hegel. «La comunidad [en cuanto fundada en la racionalidad de la ley que es reconocida como válida], no debe ser vista como una limitación de la verdadera libertad del individuo, sino como la ampliación de la misma» 9. En este caso el poder político no es concebido ya como un poder esencialmente represivo, que se ejerce *sobre*, o *contra* la voluntad libre, sino como el poder *de* la libertad, el producto de la coincidencia de las libertades, cuya *unión* es su fuerza; y esto es el poder. Sin la unión, constitutiva de lo político, la libertad permanece abstracta e impotente; solamente en unión solidaria con los otros consigue el poder para realizarse. Es claro que esta correlación de libertad y poder resulta en los hechos siempre problemática; resulta válida solamente en la medida en que se trate de un poder no autoritario, sino democrático, es decir, legítimo. El sentido de la libertad positiva tiene su contrafigura en el autoritarismo político, es decir, en la elaboración de las decisiones colectivas sin la adecuada participación y el consentimiento racional de todos los afectados. Entre libertad y democracia habría en este sentido una relación lógica de condicionalidad recíproca. La democracia es el régimen de la libertad política positiva.

Como exponentes representativos de estas dos concepciones de la libertad política se citan a Montesquieu y Rousseau. El primero define a la libertad como: «el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten» 10. Es claro entonces que, si se trabaja con este concepto de la libertad, y si se postula la libertad como uno de los fines esenciales de lo político, desde este punto de vista el problema principal de la teoría política será cómo limitar el poder público al mínimo indispensable para garantizar el máximo espacio a las libertades privadas de los individuos. En Rousseau, en cambio, encontramos la libertad claramente definida en sentido positivo: «libertad es la obediencia a la ley que uno se ha prescrito» 11. Conforme a este otro concepto el problema político fundamental es la formación de la voluntad general, o en términos más actuales, los procedimientos para la formación de un consenso transparente, no forzado ni manipulado, y para multiplicar los órganos de autogestión que garanticen el protagonismo

de todos los ciudadanos en las decisiones colectivas y la efectiva realización de las libertades públicas. La teoría contractualista se halla comprometida, sin embargo, también en el propio Rousseau, con el concepto de la libertad negativa. El contrato social implica una alienación de la libre voluntad, y el derecho aparece así, otra vez, como «un mal necesario»<sup>12</sup>.

Si es correcto el giro que le hemos dado a la cuestión de las dos libertades, entonces la distinción se transforma en la dicotomía entre la *libertad privada* y la *libertad pública*. Esta nueva versión induce, a su vez, a concebir la primera como *libertad civil* (en el sentido de la «*bürgerliche Gesellschaft*»), y a la segunda, como la *libertad política* en sentido más propio. Creo que esta conclusión es correcta, siempre que con ella no se pretenda eliminar la consideración de la libertad privada del ámbito de la teoría política. Esto último no podría ya admitirse si se tiene en cuenta que la dialéctica de lo público y lo privado es constitutiva de la esencia misma de lo político<sup>13</sup>. Una derivación aceptable sería en cambio la redefinición de aquella dialéctica de lo público y lo privado, concebidos todavía de manera demasiado abstracta, como dialéctica de las libertades públicas y de las libertades privadas. El problema de las condiciones de la realización de *las dos libertades*, así redefinidas, y de su conciliación, me parece ahora el problema fundamental de la teoría política, el cual resume, pone en conexión sistemática y trasciende las limitaciones de los dos planeamientos anteriormente aludidos de la problemática.

En lo que respecta a Kant, la tesis de Bobbio es que «maneja ambos conceptos, de la libertad negativa y positiva, sin llegar nunca a distinguirlos claramente». Su definición explícita se ubica en el sentido positivo: la libertad «es la facultad de no obedecer a ninguna ley externa distinta de aquellas a las que he podido dar mi asentimiento»<sup>14</sup>. El sentido implícito en toda su teoría política y en la definición del derecho es, en cambio, el de la libertad negativa, como no impedimento; en consecuencia el derecho y la sociedad aparecen como limitación de dicha libertad. Lo que Bobbio no advierte es que esta «confusión» se hallaba ya en Rousseau, de quien la ha heredado Kant. Este habla sido ya, por otro lado, también, uno de los tópicos de la crítica de Hegel, tanto a Rousseau, como a Kant: «La determinación kantiana, y generalmente aceptada, según la cual el momento capital [del derecho] es la 'limitación de mi voluntad o arbitrio, de tal manera que pueda coexistir con el arbitrio de cada uno de los demás conforme a una ley universal', contiene en parte solamente una determinación *negativa*, la de la limitación...»<sup>15</sup>.

Si intentamos ubicar finalmente la posición propia de Hegel en el marco conceptual de la distinción propuesta al comienzo, de las dos libertades, nos encontramos con la sorpresa de que la teoría hegeliana de la libertad no puede encasillarse en ninguno de los miembros de esa dicotomía. Se comprueba que Hegel no solamente había distinguido ya explícitamente esas dos libertades, sino que ha discutido esos conceptos y los ha sometido a una crítica que pone al descubierto sus contradicciones y la inviabilidad de cada una de las dos libertades aisladamente tomadas. «La libertad es concebida de modo meramente negativo cuando uno se la representa como si el sujeto viera de tal manera limitada su propia libertad frente a los otros sujetos, que esa limitación recíproca, la represión de todos frente a los otros, fuera lo que deja a cada uno só-

lo un pequeño espacio, en el cual puede retozar sin impedimentos; sin embargo, la realidad positiva de la libertad y su plenitud son más bien justamente el derecho, la eticidad y lo político» 16. La libertad negativa queda gráficamente definida en el texto citado. En cuanto al concepto positivo, una definición más explícita y más fuerte es, por ejemplo, la siguiente: «Solamente la voluntad que obedece a la ley es libre porque ella se obedece a sí misma, y está consigo misma (*ist bei sich selbst*), por eso es libre, puesto que la ley [en un estado de derecho es la objetividad del espíritu y de la voluntad en su verdad]» 17.

La concepción original de Hegel del sentido positivo de la libertad se condensa en la fórmula: «*bei sich selbst sein*», frecuentemente reiterada en sus textos, que los franceses traducen por: «*être chez soi*». El significado de esta expresión, de difícil traducción literal al castellano, se contrapone en Hegel a la alienación (*Entfremdung*), y alude por lo tanto a la situación del hombre que se ha liberado de toda dependencia externa, limitativa, ajena a su propia voluntad, de tal manera que puede reencontrarse a sí mismo tanto en su relación con la naturaleza, a través del trabajo, como en su relación con los otros a través de la interacción social y política; el «*bei sich selbst sein*» es la situación del hombre que se puede reconocer a sí mismo en el mundo, en las estructuras o instituciones del orden social y político, y aún en las «cosas» que lo rodean, como la obra de su propia acción e interacción, constituidas por la mediación del saber y del trabajo. Esta reconciliación del hombre con su propio mundo se ha hecho posible en el moderno estado de derecho, según pensaba Hegel, en la medida en que aquí la ley es la objetivación de la racionalidad y de la libertad, y es reconocida como tal por los individuos. El propio individuo no puede realizar positivamente su libertad si no es como miembro de un pueblo libre. Pero además, para que el hombre pueda «estar en lo suyo» (*bei sich selbst*) en la vida social y en la esfera política, es preciso que el poder y la riqueza no se opongan a él como potencias extrañas, que se sustraen a su dominio (alienación), sino que pueda reapropiárselos también de hecho, como el resultado de su propia acción e interacción.

Hegel no se limita sin embargo a distinguir ambas libertades y a optar por el sentido positivo. Su operación con estos conceptos es bastante más compleja y se podría articular en los pasos siguientes: 1) radicaliza ambos sentidos de la libertad para mostrar su unilateralidad (para ello examina las condiciones de su génesis histórica y las derivaciones lógicas y políticas de su desarrollo consecuente); 2) explicita y desarrolla tanto las autocontradicciones que encierra cada una de esas dos libertades aisladamente tomadas, como la oposición contradictoria que media entre ambas; 3) rebaja tanto a la libertad negativa como a la libertad positiva en los sentidos definidos al comienzo de este trabajo a no ser más que abstracciones, es decir, aspectos o momentos parciales de la verdadera libertad concreta; 4) finalmente muestra cómo de esta dialéctica de las dos libertades anteriores surge el nuevo concepto de la libertad en cuya estructura aquéllos están contenidos, y al mismo tiempo superados, en un nivel más elevado de complejidad.

Esos cuatro pasos anticipan todo un programa de investigación que no podemos desarrollar ahora analíticamente; nos limitaremos por lo tanto a un esbozo meramente indicativo que permita perfilar y ubicar la teoría hegeliana de la libertad y su con-

cepto de lo político.

Conforme a la interpretación hegeliana de la historia, la libertad política en sentido positivo se realizó por primera vez de manera paradigmática en las antiguas repúblicas de la época clásica de Grecia y Roma. Los ciudadanos de la república antigua, «en cuanto hombres libres, obedecían a leyes que ellos mismos se habían dado... Tanto en el mundo público como en el privado cada uno era hombre libre y vivía conforme a leyes propias»<sup>18</sup>. La «polis» fue la gran obra de hombres verdaderamente libres, pero en realidad esa obra no era sino la *libertad misma* positiva y concretamente realizada.

Sin embargo, aquella libertad presentaba todavía dos deficiencias fundamentales: a) una deficiencia de universalidad, por cuanto estaba limitada a *algunos*, no se extendía a todos los habitantes, sino solamente a aquellos que eran reconocidos como ciudadanos; b) una deficiencia de comprensión, o de contenido, por cuanto aquella realización de la libertad presentaba todavía la forma de la positividad inmediata, carecía de la reflexividad necesaria para tomar distancia respecto a sí misma, a su propia realidad institucional objetiva; no llevaba en sí el momento de la negatividad crítica y, por lo tanto, era incapaz de generar el automovimiento de su propia transformación creativa. El riesgo de la libertad meramente positiva es la ritualización de lo político. Aquella libertad positivamente realizada, que presentaba el atractivo de la «bella armonía» de una obra de arte, no podía dar cabida a la expansión de la subjetividad y de las libertades privadas, ni era capaz de soportar la conflictividad que inevitablemente renace en el seno de la comunidad política, por eso no pudo sobrevivir a sus propias crisis. Su desaparición fue un paso necesario para el desarrollo de la libertad autoconciente.

El nuevo sentido de la libertad como independencia y exterioridad del sujeto respecto al orden jurídico político hace su entrada en el mundo con el cristianismo que afirma el valor absoluto de la persona y su trascendencia frente a la sociedad y al Estado<sup>19</sup>. Conforme a la reconstrucción histórica de Hegel, la recepción y la comprensión unilateral de este sentido negativo de la libertad encontró un terreno preparado en la situación política de las postrimerías del mundo antiguo, debido a la pérdida de la libertad positiva de los ciudadanos por la formación de un poder ajeno a la voluntad del pueblo: el despotismo de los emperadores romanos, frente al cual los individuos, reducidos a personas privadas, se limitaban a reclamar para sí solamente una pequeña esfera de independencia: «la libertad de la propiedad»<sup>20</sup>. Este estado de alienación política es para Hegel también una de las condiciones de la génesis del individualismo burgués moderno y de su exigencia política de la mayor libertad negativa posible.

La libertad negativa constituye, sin embargo, un momento necesario de la verdadera libertad concreta, por cuanto representa el derecho de los individuos a su desarrollo independiente en la esfera privada; pero además, este sentido negativo de la libertad es el que hace posible también el momento del distanciamiento y de la crítica frente a la cultura tradicional, que es la herencia de la *Aufklärung*, la libertad del pensamiento frente a todo ser ahí constituido. En este sentido la libertad negativa es la que hace posible el universalismo de la razón<sup>21</sup>, su capacidad de abstracción y su independencia frente a todo contenido simplemente dado (idealismo), cuya radicaliza-

ción es la negatividad absoluta del querer frente a toda determinación particular.

Pero la libertad puramente negativa en cuanto tal se detiene en el momento del puro distanciamiento y lo absolutiza hasta la ruptura de toda pertenencia, con lo cual, su posición frente al mundo social recae inevitablemente en la alienación que es la situación objetiva de la no libertad. En la esfera de la vida privada, y en su propio mundo interior, si se mantiene en su pura negatividad, es la voluntad que no se ha decidido todavía por nada, por eso la califica Hegel como la pura indeterminación o abstracción de todo contenido y de todo fin, porque adoptar un fin determinado implica ya una limitación fundamental y un renunciamiento a aquella independencia total, la cual solamente podría «realizarse», por lo tanto, paradójicamente, a condición de renunciar a toda acción y a toda realización. La autocontradicción inmanente a esta comprensión de la libertad pone en movimiento la dialéctica del concepto que la lleva más allá de ella.

No podríamos realizar ahora una exposición analítica del concepto propiamente hegeliano de la voluntad libre y de su constitución dialéctica, pero ésta ha quedado de alguna manera esbozada a través de la crítica y la valorización de los dos conceptos anteriores. Hegel construye una teoría de la libertad de sentido fundamentalmente positivo, la cual no se limita a la clarificación conceptual, sino que está orientada a explicitar las condiciones de realización o de objetivación de la libertad en el mundo. Uno de los objetivos orientadores de la teoría es, precisamente, el superar la dualidad entre libertad y realidad, o subjetividad y mundo objetivo. «El fin de la actividad de la voluntad es realizar su concepto, la libertad, en el mundo exterior, objetivo; que la libertad sea, como un mundo determinado por ella, que la voluntad habite en él como en su casa, se reencuentre consigo misma, y el concepto se realice en idea» 22.

Este mundo de la libertad es el mundo de la cultura, el mundo social y político, ético y jurídico del «espíritu objetivo», que constituye el contenido positivo y la autodeterminación, la realidad positiva o la forma de ser que la libertad se ha dado a sí misma; o es la libertad misma, objetiva y concretamente realizada. La libertad positiva, concreta, así realizada, no es concebida sin embargo como un don, o un dato fáctico, identificable con un estado empírico cualquiera; la autorrealización de la libertad es la tarea fundamental de la propia acción humana, solamente puede ser la obra de un pueblo libre y de su constitución como estado ético de derecho. En tal sentido la libertad ha de ser conquistada, éste es el sentido y la meta fundamental de la historia.

El momento de la negatividad o de la libertad negativa reaparece en dos puntos claves del desarrollo de la libertad positiva y concreta: a) en el estado previo a toda actualización de la libertad, como condición, presupuesto, o punto de partida para que la decisión de los individuos pueda ser efectivamente libre; b) en el transcurso de todo el proceso de la acción y al final de la misma, como el momento del distanciamiento que le permite rescatarse reflexivamente de la positividad meramente afirmativa, y conservar la independencia crítica frente a sus realizaciones, o a su propia objetivación.

Pero además, la libertad negativa se mantiene también como *exterioridad inmanente* al sistema de la libertad positivamente realizada, como el espacio de la privacidad y de la independencia de los individuos en su particularidad, la cual no puede quedar disuelta en lo universal del «espíritu objetivo», porque entonces también éste quedaría vaciado, como un universal abstracto y sin contenido. La libertad negativa

constituye el derecho inviolable de la subjetividad o, para decirlo en otros términos, que ya no son los de Hegel, el momento de la soledad desde la cual solamente es posible la comunicación y la intersubjetividad.

(Ya en Rousseau y en Kant hablamos observado un cierto juego de las dos libertades, el cual había sido interpretado como una «confusión» conceptual. Este juego debiera quizás reinterpretarse ahora finalmente más bien como el intento de respuesta a exigencias diversas, pero igualmente esenciales, de la realización de la libertad y del concepto de lo político. El progreso de Hegel respecto a dichos filósofos anteriores podría evaluarse entonces no como descubrimiento, sino como la comprensión reflexiva y la tematización explícita de las dos libertades y de la necesidad de pensar juntos ambos conceptos. Quedaría por discutir todavía, si Hegel ha logrado efectivamente, gracias a su punto de vista lógico dialéctico, una articulación sistemática consistente de esas «dos libertades» en su nuevo concepto; y habría que analizar críticamente sobre todo si su teoría de lo político es enteramente coherente con su propia comprensión de la libertad. Finalmente, quizás sea todavía oportuno reiterar que el objeto de esta exposición se ha limitado a presentar las intuiciones fundamentales de Hegel en este aspecto de la problemática de la libertad en relación con el concepto de lo político. La dimensión antropológica y metafísica de la teoría hegeliana de la libertad, que ha sido frecuentemente tematizada, exigiría un estudio sistemático aparte y más detenido.)

Universidad Nacional del Litoral  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

## NOTAS

- 1 NORBERTO BOBBIO, *Estudios de Historia de la Filosofía*, Madrid, 1985, pp. 197-210.
- 2 NORBERTO BOBBIO, «Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri», en *Politica e Cultura*, Torino, Einaudi, 1955, p. 172.  
ISAIAH BERLIN, «Two Concepts of Liberty» (1958), Oxford. Versión castellana en: A. QUINTON, *Filosofía Política*, México, 1974.
- 3 Con respecto a este tipo de «acontecimiento» hermenéutico de una investigación cuyo objeto toma la palabra como co-sujeto del discurso, cfr.: JUERGEN HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, 1981, pp. 152-196.
- 4 I. BERLIN, *Op. Cit.*, p. 218 (El número de página corresponde a la versión castellana de la obra citada en nota 2).
- 5 *Ibid.*, p. 222.
- 6 *Ibid.*, p. 227.

- 7 N. BOBBIO, «Kant y las dos libertades», en *Op. Cit.*, p. 197.
- 8 I. BERLIN, *Loc. Cit.*, p. 219.
- 9 HEGEL, «Differenzschrift», en *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinischen-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, IV, p. 54. Cfr. también, *Filosofía del Derecho*, §§ 4, 29, etc., y *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, nachgeschrieben von P. Wannenmann, Hamburg, 1983, pp. 6-7; *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg. (5) 1985, p. 118.
- 10 *El espíritu de las leyes*, L. XI, cap. 3, edición de 1749, (Biblioteca de la Fac. de Cias. Jurídicas, UNL, Sta. Fe), I, p. 151.
- 11 *El contrato social*, L. I, cap. VIII, *in fine*.
- 12 R. THEIS, «Volonté et liberté», en *Archiv für Recht und sozial Philosophie*, Bd. LXV/3, 1979, pp. 383-384.
- 13 Cfr. JULIO DE ZAN, «El problema de lo público y lo privado», en *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía*, Buenos Aires, 1982, I, pp. 516-524.
- 14 I. KANT, *La paz perpetua*, Sec. II, 1er art., nota (Edic. esp. col. Austral, p. 102).
- 15 HEGEL, *Filosofía del Derecho*, §29. Los subrayados son de Hegel. En las anotaciones manuscritas a este párrafo vuelve a subrayar la palabra limitación: *Beschränkung*, y agrega: «ungeheurer Irrtum», «error enorme». En la *Lección de 1824/25*, comentando este texto, añade: «... que yo deba limitar mi arbitrio conforme a los otros, eso es correcto, pero que así también deba ser limitada la libertad de acuerdo con la libertad de los otros, es falso, pues la libertad no está para ser limitada, no se debe limitar, sino que se debe realizar, es absoluta». Edic. Iting, IV, 1974, p. 150.
- 16 HEGEL, *Die Vernunft...*, ed. cit., p. 111.
- 17 *Op. Cit.*, p. 115.
- 18 HEGEL, *Escritos de juventud*, Ed. de J. M. Ripalda, Madrid, 1985, pp. 1950-1951.
- 19 HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 482.
- 20 HEGEL, *Escritos de juventud*, ed. cit., pp. 152-159.
- 21 En otro lugar hemos estudiado la condicionalidad recíproca de razón y voluntad libre en Hegel: JULIO DE ZAN, «Razón y Libertad en la Filosofía de Hegel», *Cuadernos de Filosofía*, XVIII, No. 28/29, Buenos Aires, 1978.
- 22 HEGEL, *Enciclopedia*, § 484.

## ABSTRACT

Starting from the positive and the negative senses of political liberty as set against each other by I. Berlin and N. Bobbio, the concept of politics assumed by each author is made explicit. It is shown that those concepts had already been formally discussed by Hegel, whose criticism had brought to light their contradictions and the unfeasibility of either of those forms of liberty if taken in isolation. Precisely, on that double criticism rests the Hegelian working up of those two concepts and his attempt to think them both together. The discussion of Hegel's answer to that claim, through his exposition of the dialectic constitution of free will and his own conception of politics, remains open.





## INTUICION PRACTICA Y EJEMPLO RETORICO \*

PAUL SCHOLLMEIER

### I

Supongamos que tenemos una facultad de intuición teórica, a través de la cual intuimos los principios teóricos, y una facultad de la intuición a través de la cual intuimos los principios prácticos. Deseo preguntar cómo podríamos, entonces, saber si nuestras intuiciones de los principios prácticos son verdaderas o no. ¿Podríamos justificar o verificar nuestras intuiciones teóricas y prácticas de la misma manera? Cabe pensar que no, porque suponemos que tenemos dos facultades diferentes para captar principios de diferentes clases. Deberíamos, pues, preguntarnos por el método o la técnica que podríamos usar para justificar o verificar nuestros principios prácticos. La identificación de un método para este propósito aparecería como deseable, porque, con seguridad, debemos tener alguna guía para desarrollar principios para políticas públicas y sociales. Con demasiada frecuencia encontramos que el discurso sobre las políticas abandona la racionalidad en favor de la apelación a la emoción y al temor a la coerción.

Muchos filósofos comparten nuestro supuesto sobre la división de las facultades intelectuales. Pero un filósofo en particular parece sostener una solución para nuestro problema. Aristóteles presenta un complejo análisis de nuestras facultades y virtudes intelectuales y de nuestras disciplinas intelectuales. Sugiere que un arte del discurso y una técnica inductiva podrían servir para justificar las intuiciones prácticas sobre nuestros fines. El arte es la retórica y la técnica el argumento por ejemplos.

Por cierto, Aristóteles no sostiene que los ejemplos retóricos sirven para justificar fines prácticos. Pero partiendo de lo que sí dice, creo que es posible advertir cómo podríamos justificar nuestros fines con ejemplos. Después de todo, la retórica es un arte que concierne al discurso de tipo práctico y el ejemplo es un argumento de tipo inductivo. En la jerga contemporánea su análisis del ejemplo sugeriría cómo podríamos discutir políticas sociales y públicas por medio del estudio de casos.

### II

Los filósofos de la retórica ya han intentado demostrar la importancia de la teoría retórica para la comprensión de la actividad práctica <sup>1</sup>. Pero ningún filósofo ha examinado aún en detalle cómo Aristóteles podría sostener que se puede hacer uso de las

(\*) Traducción de María Luisa Femenías

técnicas retóricas para confirmar o refutar las intuiciones concernientes a principios prácticos. Para hacerlo, quizá, deberíamos mostrar primero cómo distingue Aristóteles las intuiciones prácticas. Divide el intelecto en dos facultades. Una facultad es el intelecto teórico y se refiere a las cosas que no pueden ser de otra manera. La otra es el intelecto práctico, y concierne a las cosas que pueden ser de otra manera (EN I.1139 a 6-11). Hoy día probablemente diríamos que el intelecto teórico se ocupa del análisis de conceptos y el intelecto práctico analiza situaciones. El intelecto teórico tiene las virtudes de intuición teórica y de demostración. La intuición teórica capta los primeros principios de la ciencia (EN VI.6, 1141 a 3-8) y la demostración usa estos principios para extraer las conclusiones de la ciencia (EN VI.3, 1139 b 31-35). Pero tanto los principios científicos como las conclusiones conciernen a los objetos invariables (EN VI.6, 1140 b 31-1141 a 1, y EN VI.3, 1139 b 19-22).

El intelecto práctico tiene las virtudes de la intuición y la deliberación prácticas. La intuición práctica parece captar los primeros principios de la acción. Pero Aristóteles no es completamente explícito sobre sus funciones. Distingue con claridad la intuición teórica, que capta las premisas últimas invariables de la demostración de la intuición práctica, que capta las premisas últimas variables de la deliberación:

«La intuición concierne a los hechos últimos de dos maneras. Porque la intuición concierne tanto a las primeras definiciones cuanto a los hechos últimos y el argumento no. La intuición de acuerdo con la cual hay demostraciones capta las definiciones que son inmutables y primeras. La intuición que está en los argumentos prácticos capta el hecho que es último y variable y que da lugar a proposiciones de diferente tipo.»  
(EN VI. 11, 1143 a 35- 1143 b 3, trad. de P.S.).

E implica que la intuición práctica concierne a los fines de nuestras acciones. Porque también afirma que la intuición práctica concierne a hechos variables últimos que son los primeros principios de nuestras acciones:

«Los primeros principios de aquello por los cuales estos hechos son últimos, porque de los particulares surgen los universales. De estos, debemos, por lo tanto, tener percepción y esta percepción es la intuición.» (EN.VI. 11, 1143 b 4-5).

Afirma, en efecto, que la intuición práctica capta los fines de nuestras acciones. Porque la intuición práctica capta los hechos últimos, y los hechos últimos incluyen los primeros principios por los cuales actuamos. Estos primeros principios son universales surgidos de los particulares. Y la intuición práctica capta también los particulares (EN III.3, 1112 b 34 - 1113 a 2).

Aristóteles es bastante explícito sobre la deliberación. Afirma que la deliberación concierne a los medios para nuestros fines (EN III.3, 1112 b 32-34). Y utiliza ejemplos de las profesiones, incluyendo la política, para mostrar que suponemos nuestros fines y deliberamos acerca de los medios (1112 b 11-16). También ilustra los problemas que surgen al elegir los medios, con la bien conocida analogía de la geometría (1112 b 16-24) <sup>2</sup>.

Así, el intelecto práctico tiene las virtudes de la intuición y de la deliberación práctica. La intuición práctica parece abastecernos con intuiciones universales y particulares sobre fines y medios y la deliberación ordena nuestras intuiciones en un plan de acción.

### III

Aristóteles es bastante claro sobre cómo establecemos los principios de la intuición teórica. Su argumento sugiere que debemos usar un arte del discurso y una técnica inductiva para establecer principios intuitivos. Sostiene que debemos usar el arte dialéctico para establecer principios para la ciencia. Podemos usar la dialéctica para el entrenamiento intelectual y para la discusión causal (Tóp. I.2, 101 a 28-34). Pero podemos también usar la dialéctica para establecer los principios de las ciencias:

«La dialéctica es útil respecto de las primeras proposiciones de cada ciencia. Porque es imposible discutir estas proposiciones partiendo de los primeros principios propios de la ciencia próxima, dado que las primeras proposiciones son los primeros principios de todas las proposiciones. Es necesario discutir estas proposiciones a través de las opiniones relacionadas con cada ciencia. Y esta función pertenece propiamente, o más apropiadamente, a la dialéctica, porque la dialéctica es una capacidad para el examen que sostiene el camino hacia los principios de todos los métodos de las ciencias.» (Tóp. I.2, 101 a 36-101 b 3).

Parecería que recomienda especialmente la técnica de la inducción. Porque la inducción establece los universales:

«... será útil discutir cuántas especies de argumentos dialécticos hay. Se dan la inducción y el silogismo. Qué es el silogismo fue dicho antes. La inducción es un pasaje de los particulares a los universales. Por ejemplo, si el piloto experto es el más excelente, y si el cochero experto es el más excelente, entonces, generalmente, el experto en cada actividad es el mejor.» (Tóp. I. 12, 105 a 10-16).

Y cuando discute los silogismos, muestra también, con más detalle, en un esquema, cómo la inducción establece los principios (Pr.A, II.23, 68 b 7-36). Podríamos sentirnos tentados de sostener que podemos usar la inducción dialéctica para confirmar nuestras intuiciones prácticas respecto de los principios de nuestras acciones. Pero vemos que no es posible. Porque estas inducciones establecen intuiciones teóricas. Establecen intuiciones acerca de los principios de las ciencias. Y hemos visto que los principios de las ciencias son principios concernientes a los objetos que son invariables. Pero los principios de acción conciernen a objetos que son variables 3.

### IV

Aristóteles parece sugerir que el arte de la retórica podría proporcionarnos una

técnica para establecer los principios de la intuición práctica, porque indica que la retórica es una arte del discurso, y que incluye una técnica inductiva. De sus tres medios de persuasión, la retórica persuade esencialmente por medio de la argumentación (Ret. I.1, 1354 a 11-31) y el argumento retórico incluye al entimema que es deductivo, y el ejemplo, que es inductivo (Ret. I.2, 1356 a 35-b 1). Comparándolo explícitamente con la inducción dialéctica, Aristóteles explica que el ejemplo retórico es inductivo:

«Cuando probamos una proposición partiendo de muchas similares, esta prueba es inducción en dialéctica y en retórica, ejemplo.» (Ret. I. 2, 1356 b 14-16).

La retórica parece referirse también a la intuición práctica, porque concierne a los objetos variables:

«La función de la retórica es tratar con cosas sobre las cuales deliberamos pero para las que no tenemos arte... Y deliberamos sobre cosas que parecen admitir alternativas. Sobre las cosas que no pueden ser sino como son, ya sea en el pasado, el presente o el futuro, nadie que las considere así, delibera sobre ellas.» (Ret. I.2, 1357 a 1-7).

El ejemplo parecería ser, por lo tanto, una técnica capaz de establecer principios prácticos, porque es un argumento inductivo y concierne a objetos variables.

Aún así, Aristóteles no discute el ejemplo como una técnica para determinar los fines prácticos. Sostiene, en cambio, que el ejemplo sirve como una técnica para determinar los medios para nuestros fines. De las tres ramas de la retórica, la deliberativa nos ayuda a determinar el curso de una acción porque nos insta a llevar a cabo, o no, una cierta acción (Ret. I.3, 1358 b 8-10).

Con esta clase de retórica deliberamos sobre la utilidad o inconveniencia de las acciones propuestas (Ret. I.3, 1358 b 21-25), pero Aristóteles sugiere que un retórico deliberativo meramente acepta los fines de su audiencia. Para determinar tales fines, un retórico debe estudiar la constitución de su audiencia, sus hábitos, costumbres e intereses (Ret. I.8, 1365 b 21-25). Y sostiene que un retórico de este tipo atiende meramente a los medios, porque -nos recuerda Aristóteles- la deliberación no es sobre los fines, sino sobre los medios (Ret. I.6, 1362 a 17-19).

Aun cuando describe el ejemplo como inductivo, Aristóteles mismo no sostiene en su Ret. que un ejemplo utilice proposiciones particulares para establecer proposiciones universales. El ejemplo utiliza proposiciones particulares para probar proposiciones particulares.

«El ejemplo no prueba ni la relación de parte a todo ni la de todo a parte ni la de todo a todo sino la de parte a parte o de similar a similar (Ret. I.2, 1357 b 26-29).

El mismo usa un ejemplo para ilustrar cómo una proposición particular podría probar otra proposición particular:

«Por ejemplo, podría probarse que porque Dionisio pide una guardia personal desea instaurar una tiranía. Porque, con anterioridad, Pisistrato había pedido una guardia personal cuando lo estaba planeando, y cuando la obtuvo, se convirtió en tirano. Y así hizo también Teógenes de Megara.» (Ret. I.2, 1357 b 30-33).

Un ejemplo es persuasivo porque cierto particular es mejor conocido que el otro (Ret. I.2, 1357 b 29-30 y 1357 b 33-34).

No obstante, creo que podríamos ser capaces de utilizar el ejemplo para determinar fines. Cuando lo usamos para deliberar, no podemos utilizarlo para determinar nuestros fines. ¿Pero no podemos usar el ejemplo para otro propósito que la deliberación? La argumentación por el ejemplo utiliza, en verdad, una proposición universal, aunque no en forma explícita. Aristóteles establece que su ejemplo de los tiranos y la guardia personal caen bajo una proposición universal:

«Todos estos son particulares del mismo universal, el de que quienquiera que planea convertirse en un tirano pide una guardia personal.» (Ret. I.2, 1357 b 36)

Esta premisa universal implícita sugiere que un ejemplo puede usar particulares conocidos para establecer un universal, y que puede aplicarse el universal a un particular desconocido.

Aristóteles en su *Lógica* analiza otros ejemplos con más detalle y afirma que el ejemplo prueba una proposición universal. Analiza el ejemplo no en proposiciones sino en términos. El ejemplo muestra que el término mayor pertenece al medio:

«Ejemplo es cuando se muestra que el término mayor pertenece al término medio por medio de un término similar al tercero» (Pr.A. II. 24, 68 b 38-39).

Y cuando compara el ejemplo con la inducción, da a entender que el ejemplo establece una proposición universal y que aplica el universal a un nuevo particular:

«El ejemplo difiere de la inducción. La inducción muestra que el término mayor pertenece al medio por intermedio de todos los particulares, y no aplica la conclusión al término menor. El ejemplo aplica la conclusión al término menor y no muestra que el término mayor pertenezca al término medio por intermedio de todos los particulares. (Pr.A. II.24, 69 a 16-19).»

Aun cuando no lo prueba en absoluto, el ejemplo sí prueba una proposición universal por algunos particulares.

Aristóteles usa otro ejemplo político para mostrar cómo un ejemplo establece un universal y luego aplica el universal a un particular. Considera que queremos probar que para los atenienses la lucha contra los tebanos sería un mal. Supone Aristóteles que debemos hacerlo probando el universal «luchar contra los vecinos es un mal»:

«Si quisiéramos mostrar que luchar contra los tebanos es un mal deberíamos comprender que la lucha contra los vecinos es un mal.» (Pr.A. II.24, 69 a 2-4).

Y probamos que luchar contra los vecinos es un mal a partir de particulares similares al que se está considerando:

«Persuasión de esto, se obtiene de ejemplos particulares similares. Por ejemplo, que para los tebanos luchar contra los Focios fue un mal.» (Pr.A. II.24, 69 a 4-5).

Supongamos que la guerra entre vecinos incluye una guerra ateniense contra los tebanos:

«Dado que luchar contra los vecinos es un mal, y luchar contra los tebanos es luchar contra los vecinos, obviamente, luchar contra los tebanos es un mal.» (Pr.A. II.24, 69 a 5-7).

También analiza este ejemplo esquemáticamente en Pr. A. (II.24, 68 b 4-69 a 11).

Si bien podemos usar el argumento por el ejemplo para deliberar sobre los medios, podemos usarlo también para establecer los principios de nuestras acciones, porque podemos usar un ejemplo para argumentar de los particulares a los particulares y también de los particulares a los universales <sup>4</sup>.

## V

¿Por qué Aristóteles no sostiene que los ejemplos pueden ser usados para probar las intuiciones sobre las proposiciones universales? Aristóteles no parece proclive a la conveniencia de un cambio en nuestros principios prácticos. Sostiene que nuestros intereses residen en la preservación del *statu quo*. Los retóricos deben comprender las constituciones y los hábitos, costumbres e intereses de los pueblos (Ret. I.8, 1365 b 21-25). Y deben prestar especial atención a los fines de las constituciones, porque la gente elige las acciones que logran tales fines (1366 a 1-3).

Aristóteles, no obstante, parece tener en cuenta cierto uso de ejemplos para determinados fines. Concede este uso no en la deliberación sino en la educación, porque afirma que en su primera educación los niños deberían oír mitos y fábulas que los preparen para las ocupaciones de su vida futura. Estos mitos y fábulas deben ser imitaciones de aquellas cosas que más tarde realizarán (Pol. VII.17, 1336 a 30-34). Y sus ocupaciones son, por supuesto, las actividades que serán sus fines en la vida.

Desafortunadamente, no deja tanto espacio para el cambio educativo como cabría esperar, porque recomienda que la educación también sirva a los fines de la constitución y a su preservación (Pol. VIII.1, 1337 a 21-32). Por ello se recomienda que la educación sea pública (1337 a 21-32).

Aristóteles, de este modo, parece conceder algún uso del ejemplo para la determinación de los fines. Permite que a los niños se les cuenten historias que ilustren sus ocupaciones futuras. Pero esta determinación de los fines de la educación se ve limitada por los requerimientos de una constitución establecida.

## VI

Concluimos, entonces, que podemos usar el argumento del ejemplo para la justificación de intuiciones prácticas sobre nuestros fines. Aristóteles recomienda el uso de ejemplos en la deliberación para determinar los medios, porque ellos sirven para establecer proposiciones particulares inductivamente a partir de otras proposiciones particulares. Pero podemos también usar ejemplos en la discusión acerca de las políticas para determinar los fines porque se pueden determinar proposiciones universales inductivamente a partir de proposiciones particulares.

Universidad de Nevada, Las Vegas.

## NOTAS

<sup>1</sup> Algunos filósofos han sostenido que la retórica en general y la retórica aristotélica en particular ofrecen un modelo útil para ver la política, especialmente la política contemporánea. Burke, p.e., sostiene que la política concebida como retórica otorga a cada persona la libertad de definir los valores por sí misma (sea varón o mujer) e intentar persuadir a otras personas de sus valores. Y la retórica aristotélica proporciona nociones útiles para distinguir los medios y los fines de la persuasión aun para las campañas políticas de hoy. Cfr. Richard J. Burke «Politics and Rethoric» *Ethics* vol. 93 (1982) p. 45-55.

Otros filósofos han sostenido, más precisamente, que Aristóteles mismo otorga a la retórica un papel clave en su concepción tanto de la ética cuanto de la política. Self y Johnstone coinciden en que la retórica de Aristóteles permite determinar nuestra visión moral y someter nuestra posición al escrutinio de otros, a su consentimiento o su disenso. Y que su retórica también tiene estrechos lazos con nuestro intelecto práctico. Refiere a verdades prácticas, porque refiere a verdades que son contingentes y particulares y nos permite un buen acceso a los medios y los fines de nuestras acciones y de nuestras virtudes, vicios y pasiones. Cfr. Lois S. Self, Christopher Lyle Johnstone «An Aristotelian Trilogy: Ethics, Rhetoric, Politics and the search for Moral Truth» *Philosophy & Rhetoric* vol. 13 (1980) p. 1-24.

<sup>2</sup> No negaría que los filósofos contemporáneos están en desacuerdo sobre cómo interpretar la concepción de la intuición práctica. Para interpretaciones alternativas, puede consultarse John M. Cooper *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Harvard University Press, 1975; Troels Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

<sup>3</sup> Cooper cede a la tentación de sostener que la dialéctica establece principios de acción. Sostiene correctamente que la dialéctica establece los primeros principios de la ciencia, y que la demostración extrae conclusiones científicas. Pero también sostiene que la dialéctica establece los primeros principios del razonamiento práctico y que la deliberación determina los medios para los fines. Así, parece suponer que el intelecto práctico tiene la virtud de

la intuición teórica. Cfr. Cooper, especialmente capítulo I, pp. 66-71. Irwin también sostiene que la dialéctica es el camino hacia los principios prácticos, y aparentemente quiere significar principios de intelecto práctico, porque sostiene que dialéctica y deliberación no se refieren a principios de clases diferentes. Son, en verdad, el mismo método, y ambos se refieren a principios de acción. La dialéctica establece un fin último y la deliberación lo específica. Parece dar a entender que el intelecto práctico incluye las virtudes de la intuición teórica y de la ciencia. Porque afirma que la teoría ética es simplemente más abstracta que la razón práctica. Cfr. Terence H. Irwin «First Principles in Aristotle's Ethics» *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 3 (1978) pp. 252-272, especialmente 257-259.

- <sup>4</sup> Debemos, así, aclarar al propósito del retórico para decidir el debate sobre si Aristóteles analiza el ejemplo como una prueba de particulares o de universales. Cuando deliberamos sobre los medios, sería preferible usar un ejemplo para establecer una proposición particular. Pero cuando nos involucramos en una discusión sobre los fines, es posible emplear el ejemplo para establecer una proposición universal. Para detalles sobre este debate, Cfr. Gerard A. Hauser, «The example in Aristotle's Rhetoric: bifurcation or contradiction?» *Philosophy & Rhetoric* vol. 1 (1968) pp. 78-90; Scott Consigny, «The Rhetorical Example» *Southern Speech Communication Journal*, vol. 41 (1976), pp. 121-132; William Lyon Benoit «Aristotle's Example: The Rhetorical Induction» *Quarterly Journal of Speech*, vol. 66, (1980), pp. 182-192; y Gerard A. Houser «Aristotle's Example Revisited», *Philosophy & Rhetoric* vol. 18 (1985), pp. 171-180.

### ABSTRACT

Assume that we have a faculty of theoretical intuition, through which we intuit theoretical principles, and a faculty of practical intuition, through which we intuit practical principles. Could we justify or verify our theoretical and practical intuitions in the same way? Despite recent attempts to do so, one would think not. For we assume that we have two different faculties grasping principles of different kinds. We would thus ask what method or technique we could use to justify or to verify our practical principles. Aristotle suggests that an art of discourse and an inductive technique might serve to justify practical intuitions about our ends. The art is rhetoric and the technique argument by example. After all, rhetoric is an art concerned with discourse of a practical kind, and example is an argument of an inductive sort.

## SOBRE LA OBJECION DE ORAYEN A LA SEMANTICA DE MEINONG

ALBERTO MORETTI

Las ideas semánticas de Alexius von Meinong, que de modo asistemático contribuyen a la fundamentación de sus tesis ontológicas, han sido recurrente punto de partida para variados desarrollos teóricos en el ámbito de la filosofía analítica de este siglo (la de este siglo; en un sentido perfectamente razonable filosofía analítica ha habido siempre). En particular ha estado presente en la etapa inaugural de los éxitos recientes de esta corriente filosófica, cuando Bertrand Russell osó refutarla en 1905 <sup>1</sup>. Pero también inspiró parte de la rebelión contra el núcleo teórico que, siguiendo aquellos pasos de Russell, llegó a representar el enfoque «ortodoxo» en materias semánticas. A partir de los años sesenta Routley, Parsons y Castañeda, entre otros, iniciaron esta vertiente neo-meinongiana de la «entonces» heterodoxia <sup>2</sup>.

En un artículo publicado por esta revista en 1972, Raúl Orayen ofrece una nueva refutación de Meinong alegando la existencia de una contradicción en el sector de su doctrina aparentemente más resguardado: el concerniente a los objetos posibles <sup>3</sup>. Su crítica es, así, la más contundente que se ha presentado contra las tesis de Meinong. Por otra parte, la objeción se plantea de tal modo que se hace extensiva a una amplia clase de teorías semánticas de la que la del filósofo austríaco (y polaco) es sólo un ejemplo. Posteriormente, W. Rapaport mostró un modo de evitarla que se inscribe en la aludida línea revisionista de la lógica filosófica usual <sup>4</sup>. En efecto, la solución hace uso de la distinción (de raigambre aristotélica) entre negación interna y negación externa. A este respecto, Castañeda ha propuesto algo similar <sup>5</sup>. Y, en general, las teorías neo-meinongianas discutidas actualmente cuentan con recursos esencialmente análogos para salvar la situación <sup>6</sup>. El mismo Orayen, en un apéndice a la reedición de 1984 de su texto, considera brevemente los méritos de estas soluciones <sup>7</sup> pero sigue creyendo -junto con otros autores- que no afectan el valor de su prueba cuando se la aplica a la teoría de Meinong o a teorías, cercanas a ésta, que no utilizan un aparato lógico tan elaborado como el que emplean los nuevos epígonos del creador de la Gegenstandstheorie. Por esta razón, aún <sup>8</sup> tiene algún interés señalar que, sin dejar el viejo país de la lógica russelliana, es posible evadirse del duro cargo levantado por Orayen. Como se verá, no obstante, el éxito -si tal- será a lo Pirro.

### I. La prueba de Orayen (RO).

La semántica de Meinong, que otorga denotación a todo sujeto gramatical, implica rápidamente la siguiente tesis (respecto de cualquier predicado 'F'),

(T) Si la función proposicional 'F $x$ ' es consistente y la expresión 'El F' (en adelante '(1 $x$ ) F $x$ ') es una descripción definida, entonces 'El F' denota un objeto.

Empleando (T) y supuestos habitualmente admitidos puede probarse:

(A) Si 'F $x$ ' es consistente y 'F $x$ ' implica lógicamente 'G $x$ ', entonces 'G(1 $x$ )F $x$ ' (es decir, 'El F es G') es verdadero.

Considérense ahora el predicado 'F' y la descripción definida no contradictoria 'b' (donde esto quiere decir que los predicados explícitos en 'b' determinan una función proposicional consistente) que cumplen que ni 'Fb' ni 'F $\bar{b}$ ' son autocontradictorios (aquí 'F $\bar{b}$ ' resume 'b es un no-F'). Se tiene, entonces:

$$(1) (1x) (Fx \& x=b) = b$$

$$(2) F (1x) (Fx \& x=b)$$

$$(3) Fb$$

Las condiciones sobre 'F' y 'b' junto con (A) justifican (1) y (2); de éstos, por sustitución de idénticos, se desprende (3) <sup>9</sup>. Por razones similares,

$$(4) (1x) (\bar{F}x \& x=b) = b$$

$$(5) \bar{F} (1x) (\bar{F}x \& x=b)$$

$$(6) \bar{F}b$$

Por tanto,

$$(7) Fb \& \bar{F}b$$

Pero la contradicción en (7) demuestra que (T) es inconsistente y, en consecuencia, que los principios de que deriva son insostenibles en conjunto <sup>10</sup>.

## II. El alcance de la prueba.

El objetivo de orayen es mostrar que la semántica de Meinong lleva a contradicción no simplemente respecto de objetos imposibles, como lo mostró Russell en 1905, sino también «acerca de objetos posibles, incluso existentes, sin aludir siquiera a objetos imposibles». Para que el argumento RO cumpla con este fin el objeto b que menciona debe ser existente o meramente posible. Pero la única garantía que se ofrece reside en que 'b' es una descripción definida no contradictoria. Y esto es suficiente solamente en caso de que se acepte,

(B) Sólo las descripciones definidas autocontradictorias denotan objetos imposibles.

Sin embargo, considérense las expresiones que siguen,

(8) El cuadrado que no es cuadrado.

(9) El objeto referido en (8).

(10) Paula piensa en el cuadrado que no es cuadrado.

(11) El objeto en que piensa Paula.

Parece claro que (9) y (11) -cuando (10) es verdadera- son descripciones definidas no contradictorias que denotan un objeto imposible. Casos como estos proporcionan, entonces, un buen motivo para rechazar, dentro del marco teórico de Meinong, el principio (B).

Si además se cuenta con,

(C) 1. Si  $Fb \ \& \ \bar{F}b$ , entonces  $b$  es imposible.

2. Si  $Fb \ \& \ -Fb$ , entonces  $b$  es imposible.

en estas circunstancias, la prueba RO puede interpretarse -suponiendo la ontología meinongiana- como la demostración de que  $b$  es un objeto imposible, esto es, las condiciones explícitas de la prueba junto con la condición tácita de que  $b$  es al menos posible, forman un conjunto inconsistente y, en cierto modo, definen un mundo imposible. Obsérvese que para esta interpretación basta con (C.1) y que la interpretación original, expuesta en el párrafo anterior, requiere aceptar la controvertible <sup>11</sup> implicación desde el antecedente de (C.1) al antecedente de (C.2) (bauticemos esta tesis con la letra 'D').

La presunta réplica de que ni (9) ni (11) sirven para desestimar el principio (B) debido a que, desarrolladas en forma natural, equivalen a descripciones definidas autocontradictorias, encontraría como respuesta que lo mismo cabe decir de 'b' -bloqueando de esta manera la prueba RO- con sólo admitir, también de modo natural,

(C') 1. Si  $Fb \ \& \ \bar{F}b$ , entonces  $b = (1x)(Gx \ \& \ Fx \ \& \ \bar{F}x)$

2. Si  $Fb \ \& \ -Fb$ , entonces  $b = (1x)(Gx \ \& \ Fx \ \& \ -Fx)$

donde 'G' resume los predicados que figuran explícitamente en 'b'.

Hasta aquí entonces, se ha encontrado un motivo para negar que RO pruebe la inconsistencia de la ontología de Meinong en lo que se refiere al dominio de los objetos posibles. Sin embargo, adviértase ahora que las condiciones de la prueba pueden hacerse plenamente generales respecto de 'F' y 'b'. En efecto, si  $b$  es cualquier objeto y si 'Fb' fuese contradictorio (porque 'Fb' implica 'Gb' pero de la descripción 'b' se infiere 'Gb' y por tanto, bajo el supuesto (D) o simplemente bajo el supuesto de que  $b$  es posible, se sigue '-Gb'), entonces eso mostraría, debido a (C), que  $b$  es imposible. *Mutatis mutandis* para ' $\bar{F}b$ '. Y si ni 'Fb' ni ' $\bar{F}b$ ' fuesen contradictorios entonces, mediante RO, también se deduce, a través de (C), que  $b$  es imposible.

Por tanto, con la interpretación que acaba de darse la prueba RO conduce a concluir que para Meinong sólo hay objetos imposibles. Así pues, según el punto de vista de su autor, la prueba RO lo es de la inconsistencia de ciertas teorías semántico-ontológicas; pero según la interpretación recién propuesta se restablece la coherencia de la teoría -siempre que se acepte reducir su alcance, esto es, si no se incluye la tesis de que hay objetos posibles- pero al precio de condenar a «inconsistencia» a los *objetos* de que se ocupa. Sin recaudos convenientes la teoría que adopte (T) será inconsistente

o se referirá solamente a objetos imposibles.

Como es obvio, las vías inmediatas para evitar esta consecuencia dependen de encontrar buenas razones (no meramente ad hoc) para modificar alguno de los principios usados en la prueba. Por ejemplo, motivos que autoricen cambios (A) para evitar (1); o en la sustitución de idénticos para confinar la imposibilidad en  $(1x)(\bar{F}x \ \& \ x=b)$  cuando b se suponga existente y poseyendo F, o en ese objeto y también en  $(1x)(Fx \ \& \ x=b)$  cuando b se pretenda posible e indeterminado respecto de F (por no aplicársele F ni  $\bar{F}$ ). O en las reglas de formación que hacen que dados cualesquiera 'F' y 'G' resulte que  $(1x)(Fx \ \& \ Gx)$  sea una descripción definida bien construída (una que denota). O en el principio muy general -e ingenuo- de que todo predicado (quizás exceptuando 'existe') determina una propiedad. Aplicadas al caso presente, estas vías llevan, tarde o temprano, más allá del amable terreno de la semántica russelliana clásica.

Universidad de Buenos Aires  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

## NOTAS

- <sup>1</sup> La referencia es, desde luego, a «On Denoting», *Mind*, 1905 (traducción castellana en Simpson (comp) *Semántica Filosófica*, Bs. As., Siglo XXI, 1973); donde Russell retoma el análisis fregeano de cierta clase de sujetos gramaticales: aquellos que suponen alguna cuantificación (tales como la indicada por las expresiones 'todo', 'algún', 'el', 'un', etc.).
- <sup>2</sup> Cf. Routley, R. «Some things do not exist» *Notre Dame Journal of Philosophy*, 7, 1966; Grossman, R. «Non-existent objects: Recent work on Brentano and Meinong», *American Philosophical Quarterly*, 6, 1969; Routley & Routley, «Rehabilitating Meinong's Theory of Objects», *Revue Internationale de Philosophie*, 104/5, 1973; Parsons, T. «A prolegomenon to meinongian semantics» *Journal of Philosophy*, 71, 1974; Castañeda, H., «Thinking and the structure of the world», *Philosophia*, 4, 1974; Rapaport, W., «Meinongian theories and a russellian paradox», *Noûs*, 12, 1978. Una bibliografía muy completa puede consultarse en Routley, R. *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, Australian National University, 1980. La interpretación de los términos singulares aparentemente no denotativos está en el origen de la discusión. Frege y Russell tomaron la apariencia como realidad y los desafiaron o reformularon. También los cultores de las lógicas libres y presuposicionales (Leonard y Strawson en los cincuenta, Schock y van Fraassen en los sesenta) los entendieron vacuos. Meinong y sus epígonos actuales, en cambio, pretendieron ver más allá de la apariencia y aún de la realidad, detectando objetos inexistentes. Se comprende que esta posición haya derivado en una nueva semántica para el lenguaje natural.
- <sup>3</sup> Orayen, R. «Sobre la inconsistencia de la ontología de Meinong», *Cuadernos de Filosofía*, X, 14, 1970.
- <sup>4</sup> Rapaport, W. *Intentionality and the Structure of Existence*, Indiana University, 1976 (tesis doctoral).

- <sup>5</sup> Castañeda, H. «Philosophical Method and the Theory of Predication and Identity», *Noûs*, 12, 1978.
- <sup>6</sup> Cf. Routley, R. *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, Australian National University, 1980; Parsons, T. *Nonexistent objects*, New Haven, Yale U.P., 1980; Lambert, K. *Meinong and the principle of independence*, Cambridge, U.P., 1983.
- <sup>7</sup> Orayen, R. «On the inconsistency of Meinong's ontology» en Gracia et al (comps.) *Philosophical Analysis in Latin America*, Dordrecht: Reidel, 1984 (versión castellana en México, FCE, 1985). En el apéndice mencionado Orayen reconoce que estos trabajos disconfirman su tesis más general según la cual *toda* teoría que implique que toda descripción definida tiene denotación es inconsistente a menos que se encuentren razones para la opacidad de contextos que aparecen en su prueba (cf. nota 9). Sin embargo, hace notar, los siguientes neomeinongianos no están exentos de dificultades en su aplicación al lenguaje natural (tema que desarrolla en el capítulo VI de su libro de próxima aparición *Lógica, significado y ontología*).
- <sup>8</sup> El adverbio alude al hecho de que el texto que empieza en el punto I data de febrero de 1979. Fue escrito para *Cuadernos de Filosofía* pero su destino tralá inesperadas demoras.
- <sup>9</sup> Orayen nota que el uso de la sustitución de idénticas podría originar una réplica a su prueba basada en la afirmación de que alguna de las oraciones (1), (2), (4) y (5) constituye un contexto opaco (donde no vale aquella sustitución). Pero no encuentra razón independiente alguna que sirviera para justificar esa opacidad, por lo que concluye que es legítimo el uso que de esa regla hace en RO. Ante esto cabría estudiar un argumento alternativo que no descansa en ese principio sino tan sólo en la transitividad de la identidad: supóngase que  $w = (1x)(Fx \ \& \ x \neq b)$  y considérense las descripciones '(1x)(Fx & x ≠ b)' y '(1z)(Fz & z = w & z = b)' (o, más simplemente, '(1x)(-Rxb)', etc. para una R necesariamente transitiva); cuando se las desarrolla siguiendo la teoría de Russell (entendiendo '(Ex)' de modo ontológicamente generoso) y contando con el principio (A), se concluye que existe un individuo que es y no es idéntico a b. Adenda 1989: Orayen me ha señalado que es razonable entender la implicación aludida en el principio (A) como una implicación *analítica*, en ese caso la segunda descripción, mencionada antes, desarrollada usando sólo inferencias analíticas, se transforma en inconsistente si se acepta que  $w = (1x)(Fx \ \& \ x \neq b)$ , impidiendo entonces el empleo de (A) y, con eso, la conclusión buscada.
- <sup>10</sup> Acaba de exponerse la prueba tal como Orayen la presentó. En esta forma se presta rápidamente a la réplica -antes aludida- que parte de la distinción entre negación interna y externa. Sin embargo parece factible cambiar (4) por (4')  $(1x)(-Fx \ \& \ x = b)$ ; distinguiendo, correspondientemente, entre la propiedad de ser no-F (ie.  $\bar{F}$ ) y la propiedad de no ser F (ie.  $\bar{F}$ ). Esto no significa que la prueba sea entonces válida respecto de las recientes teorías neomeinongianas ya que hay otras tesis de estas teorías que pueden impedirlo.
- <sup>11</sup> La tesis (D) supone que de  $\bar{F}b$  se sigue  $\bar{F}b$ , pero esto es inadmisibles para quienes sostienen la diferencia entre negación interna y externa, cf. Rapaport *op. cit.*

### **ABSTRACT**

It is pointed that there is an implicit premiss in the argument by means of which Orayen concludes that Meinong's ontology is inconsistent. It is showed that this is an objectionable premiss but nevertheless the essentials of the argument is apt to prove the non-plausibility of Meinong' theory.

## SOBRE OBJETOS POSIBLES Y MEINONG:

### RESPUESTA A MORETTI

RAUL ORAYEN

Russell mostró que la ontología de Meinong conducía a contradicciones; Meinong lo aceptó pero adujo que tal problema sólo surgía a propósito de los objetos imposibles, el resto de su ontología obedecería disciplinadamente las reglas lógicas. En 1972 intenté probar que las dificultades lógicas de las doctrinas meinongianas eran más profundas porque llevaban a contradicciones aún cuando sólo se tomaran en cuenta sus tesis sobre objetos posibles <sup>1</sup>. En su nota «Sobre la objeción de Orayen a la semántica de Meinong», Moretti expone brevemente mi argumento del 72 (que llama 'RO') y señala un error que había pasado inadvertido a lectores y críticos de mi prueba. En esta respuesta indicaré cómo puede corregirse mi argumento y haré algunas observaciones sobre los puntos tocados por Moretti.

En la prueba RO intento derivar contradicciones a partir de supuestos meinongianos sobre objetos posibles. Para ello supongo que un criterio adecuado para encontrar objetos posibles meinongianos es tomar denotados de descripciones definidas no contradictorias. Esta es una forma de derivar una noción modal ontológica (*objeto posible*) de una noción semántica (*descripción definida consistente*). Moretti muestra con ejemplos que esta derivación es inadecuada <sup>2</sup>. RO es, pues, defectuosa, ya que intenta mostrar la inadecuación de los supuestos meinongianos sobre *objetos posibles* pero no maneja apropiadamente esta noción. Moretti concluye que la teoría de Meinong puede enfrentar mi objeción, si bien llevaría, por argumentos un poco distintos, a consecuencias absurdas. Creo que sí pueden derivarse las consecuencias aludidas; pero también es fácil reparar mi prueba, de lo que me ocupo a continuación.

Es difícil para un crítico de Meinong reconstruir la noción ontológica de objeto posible. Pero podemos evitar esa tarea. Como sólo nos interesa mostrar que la ontología de Meinong lleva a contradicciones, podemos suponer, a los fines de la discusión, que *el* tiene un criterio adecuado de *objeto posible*, y tratar de derivar una contradicción a partir de sus supuestos sobre el tema. Supongamos, pues, que la noción tiene alguna claridad mínima en las teorías de Meinong. Meinong acepta explícitamente que hay objetos meramente posibles <sup>3</sup>. Parece claro también que, según Meinong, al menos para algunos objetos meramente posibles, hay propiedades P tales que ni P ni  $\bar{P}$  pertenecen a la esencia del objeto en cuestión. La ontología de Meinong debe albergar pues, al menos un objeto b y una propiedad P tales que b es meramente posible y tanto P como  $\bar{P}$  son ajenas a su esencia. En ese caso  $(\exists x)(Px \ \& \ x=b)$  y  $(\exists x)(\bar{P}x$

&  $x=b$ ) son objetos posibles. El resto de la prueba sigue como en el resumen de Moretti, sólo que la justificación de (1), (2), (4) y (5) se ajustaría más a las ideas de Meinong: cada una de ellas sería verdadera porque afirmaría que cierto objeto tiene una propiedad que pertenece a su esencia. Esta justificación sería exactamente igual a la que hace Meinong de ejemplos análogos (como 'el cuadrado redondo es redondo', 'el hombre que cuadró el círculo cuadró el círculo', etc.).

Como Moretti menciona, considero ahora que el alcance de mi prueba es menor del que le atribuía originalmente, porque hay teorías recientes «neo-meinongnianas» que son contracjemplos de conjeturas que hiciera acerca de la aplicabilidad de RO. Pero sigo pensando que RO es válida acerca de la teoría de Meinong y creo que, corregida como lo he indicado aquí para salvar la objeción de Moretti, adquiere una presentación más claramente ontológica que la hace más relevante para el análisis de las doctrinas meinongnianas.

Universidad Nacional Autónoma de México

## NOTAS

- <sup>1</sup> Resumo apretadamente una historia larga, para no repetir lo que he expuesto en varias publicaciones. Para una exposición más detallada de toda esta problemática véase mi artículo 'Sobre la inconsistencia de la ontología de Meinong' en *Cuadernos de Filosofía*, 14, 1972, también reimpresso en Grecia, et al (comps.) *Philosophical Analysis in Latin America*, Dordrecht, Reidel, 1984 (versión castellana: *El análisis filosófico en América Latina*, México, FCE, 1985).
- <sup>2</sup> Es fácil ver que, aún sin mediar la objeción de Moretti, la derivación sólo daba lugar, en el mejor de los casos, a una reconstrucción parcial de la noción modal ontológica: ser denotado de una descripción definida no contradictoria podría ser una condición suficiente, pero no necesaria, de la noción de objeto posible. Para construir RO, bastaba con que el criterio semántico proporcionara condiciones suficientes, de modo que la dificultad relevante es la señalada por Moretti.
- <sup>3</sup> Los objetos posibles pero no «meramente posibles» coinciden con los existentes.

## RESUMENES DE TESIS

### «BOSQUEJO DE UNA TEORÍA DE INTERSUBJETIVIDAD EN HUSSERL»

(tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Letras  
de la Universidad de Buenos Aires - 1987).

JULIA VALENTINA IRIBARNE

La tesis delinea los diversos momentos de una teoría de la intersubjetividad en el pensamiento de Husserl. Ella procede de la lectura de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* I, II y III, Husserliana XIII, XIV y XV, edición a cargo de Iso Kern. La investigación se presenta en dos secciones. La primera ofrece la teoría de la intersubjetividad según el hilo conductor que se ha encontrado en los diversos estratos de análisis que Husserl desplegó durante treinta años, vale decir, desde 1905 hasta 1935. Esa primera sección obra como introducción a la segunda, donde el abigarrado material de los manuscritos aparece ordenado cronológica y temáticamente, sintetizado, glosado, o traducido, según la importancia que los mismos revisten para la comprensión del pensamiento de Husserl y en especial para este nuevo ámbito, que viene a completar la temática fenomenológica según el más ambicioso proyecto del filósofo.

La teoría de la intersubjetividad sale al encuentro de las críticas que descalifican la fenomenología como solipsismo y viene a satisfacer a quienes encontraban insuficiente la explicación de la impatía en la *V Meditación Cartesiana*. La inaccesibilidad de los manuscritos sobre intersubjetividad hasta 1973 dió pie a la mentada incompreensión. Con tal material a la vista no sólo se encuentra el entretejimiento intersubjetivo en la raíz del *ego* trascendental sino que se manifiesta la proyección que tal radical entretejimiento opera en los ámbitos de la antropología filosófica y de la ética.

La teoría que aquí se explicita describe una estructura abierta, en el sentido de la temporalización intersubjetiva. El objetivo de la investigación se alcanza en la medida en que en todos los estratos intervinientes se da razón de la reiterada afirmación de Husserl: «Llevó a los Otros en mí». Tal investigación se desarrolla según dos enfoques: I) Fenomenología estática; II) Fenomenología genética. El primero estudia la justificación reflexivo-filosófica del Otro trascendental: el segundo abarca tres estratos: a) elucidación de la experiencia del Otro mundano; b) monadología social; c) explicación de la intencionalidad portante del Otro en el estrato prereflexivo.

La tesis se apoya en un valiosísimo hallazgo de Iso Kern, vinculado a la «tensión interna y ambigüedad» propias de la *V Meditación Cartesiana* Elucidar esta indicación es la primer tarea abordada, ya que malentendidos y objeciones de numerosos feno-

menólogos proceden de las reales dificultades de este texto. Luego de exponer los rasgos de la aproximación estática y la genética, se realiza el estudio de la legitimación del Otro trascendental. Para ello, y según propósito declarado de Husserl, es necesario aplicar el enfoque estático. Se trae a consideración una primera redacción de la *V Meditación*, inédita hasta la publicación de los citados manuscritos, donde la polarización de los objetivos de Husserl, en este sentido, se hace más claramente manifiesta que en el texto que teníamos por «definitivo». Se establece que a este texto subyacen dos sentidos del concepto de «primordialidad». En el enfoque estático, la abstracción a la «esfera primordial» deja intactas todas las vivencias del ego, «entre ellas también todas las vivencias correspondientes a la experiencia del extraño». La señalada ambigüedad concierne a que en el mismo texto se hace referencia a la «esfera primordial» en un segundo y diverso sentido, en consonancia con el segundo objetivo de la *V Meditación*: la elucidación del Otro mundano. Aclarada esta ambigüedad se pasa al planteo reflexivo-filosófico respecto del sentido trascendental de los sujetos extraños. Aquí se clarifica la mentada tensión de la *V Meditación*, en relación al proclamado enfoque estático y al enfoque genético practicado. También esta «tensión» se vincula al doble objetivo: El enfoque genético conviene a la justificación de la posición del Otro mundano y el estático al ámbito que estamos considerando. Se explicitan, en esta ocasión, los pasos transitados por el filósofo para exhibir la esfera de «lo mío propio»; allí aparece mi cuerpo-propio, la vida psíquica de mi yo, que incluye mi experiencia del mundo y toda intencionalidad, también la extraña. Consecuentemente, a mi ser psíquico son inherentes tanto los «sistemas de mi propiedad» como los «sistemas del extraño», intencionalidad ésta «preminente», verdadera trascendencia en mi inmanencia. La elucidación de los conceptos de «alter ego» y «mundo», así como el estudio retrospectivo del método de la «doble reducción», conduce a la legitimación de la experiencia del Otro trascendental. Esta problemática incluye la fenomenología de la «presentificación», lo que equivale a decir que se hace fenomenología de lo implicado y de sus horizontes correspondientes. Tal fenomenología supone el abandono del punto de partida apodíctico, restringido al presente, y la expansión infinita en horizontes de futuro y de pasado, míos y del Otro. La presentificación, por su parte, resulta ser la efectuación clave para la comprensión de la «empatía», término con que se designa «mi experiencia del Otro». En ella se hace manifiesta una posición recíproca, en cuanto el *alter ego* es *alter* para mí porque, a su vez, me pone a mí como siendo su *alter* y se sabe como siendo mi *alter* tal como yo me sé siendo el suyo.

El enfoque genético se ocupa en primer lugar de justificar la constitución del Otro mundano, primero de acuerdo al texto de la *V Meditación Cartesiana* visto a la luz de la crítica de Iso Kern y, segundo, a través de las *Lecciones de 1926/27*, en las cuales se funda la anterior explicitación. En segundo lugar se elucida la intersubjetividad en el estrato social y por último la misma en el ámbito pre-reflexivo hasta alcanzar por su intermedio el «*factum* absoluto». En el primer punto se estudia la empatía, que es una operación asociativa y, como tal, debe ser comprendida genéticamente. Se pone énfasis aquí, en primer lugar, en delinear el núcleo problemático que hizo que este tema se convirtiera, para Husserl, en inagotable fuente de incitación hacia la búsqueda de una explicitación satisfactoria de la experiencia de lo que nos es esencial-

mente ajeno: «El Otro es Otro, por la incuestionable razón de que tiene vivencias que no son las mías. Si tuviera yo en mi conciencia sus vivencias, éstas serían mías y no tuyas y él sería yo». «Sin embargo, si es «experiencia» es experiencia original; allí reside la dificultad: ¿Cómo se legitima, por parte de mi conciencia, su aprehensión de esa conciencia que sólo se da al Otro originariamente? Por otra parte, si la empatía no pudiera legitimarse, caería con ella la posibilidad de afirmación de un mundo «objetivo». El desarrollo de la *V Meditación* se enriquece con la confrontación de la interpretación de Klaus Held y Antonio Aguirre a propósito del momento del «como si yo estuviera allá», propio de la experiencia empática. Las *Lecciones de 1926/27* aportan elementos del más alto valor para la explicitación del «apareamiento» como momento esencial de la experiencia del Otro y la comprensión de la importancia de la posibilidad de movimiento propio en esa experiencia. Ella alcanza su cumplimiento con la posición «otro hombre» y todo cuanto implica que «el Otro es el primer hombre, no yo».

El siguiente estrato a que se aplica el enfoque genético es el de la intersubjetividad como comunicación social, estudiado fundamentalmente a partir de textos de los años 1921/22. El acto social es aprehendido aquí como aquél en que la persona busca la consideración de otra e instrumenta los medios para ser atendida y obtener respuesta. En este estrato se hace manifiesto el funcionamiento de una voluntad en común, una comunidad de vida y aspiración, que reviste caracteres propios en el amor y se vincula al planteo ético cuando el amor se vuelve «crístico», vale decir «universal». Lo que en este estrato hace posible la constitución de la persona como tal es, como en los casos anteriores, la efectuación presentificante que efectiviza el reflejo recíproco de las conciencias personales. Este entretijamiento recíproco funda, con su funcionamiento, «unidades personales de orden superior» tales como el Estado, la religión, la literatura o el arte, entre otras. Se configura aquí «una subjetividad de múltiples cabezas» que transcurre en un tiempo intersubjetivo que como pasado es «tradición». Esta monadología social está orientada por un *telos* universalizante, apunta a la unidad del reconocimiento de lo humano en todos los hombres y se apoya en la pluralidad y las diferencias, las mismas que fundan el «nosotros», en cuanto el *ego* se sabe tal porque hay para él un *alter*.

El último estrato a que se aplica el enfoque genético es el de la intersubjetividad en el ámbito pre-reflexivo. Aquí se alcanza un «límite filosófico, más allá del cual la aplicación de la reducción deja de tener sentido. Asistimos a nuestro nacimiento trascendental». En su preguntar retrospectivo el filósofo alcanza la «protointencionalidad impulsiva», donde el devenir preyoico se centra en el presente-vivido, en un estrato donde sólo equívocamente se puede hablar de un «yo», al que sería más adecuado designar como «mismo» (*selbst*), «lugar» de experiencia que se sedimenta. El filósofo toma en consideración la referencia del infante a su madre como manifestación de la «intencionalidad impulsiva». Ella contiene al Otro como término de referencia y sólo en el Otro se satisface. En el mismo sentido estudia Husserl el ejercicio de la sexualidad. El impulso se plenifica mediante la protoestructura de los campos de percepción, las kinestésias y la sensación conjunta de tener sensibilidad. En este estrato, la comunicación monádica se cumple precisamente a través de la intencionalidad impulsiva: «En el impulso mismo está la relación hacia el Otro como Otro y hacia su impulso corre-

lativo». Esta experiencia sedimentada conduce al «nacimiento trascendental» del niño, al que Husserl hace referencia diciendo que «los vivientes despiertan a los no vivientes». Es éste el estrato último fundante de la intersubjetividad y a partir de él se toma en consideración lo que es para el filósofo el «*factum* absoluto». Por una parte, Husserl ha dicho que el yo mismo presente-viviente es el *factum* absoluto y por otra, ha denominado *factum* absoluto a la historia. Se trae aquí el aporte de Landgrebe, que culmina en la constatación de que el yo se experimenta a sí mismo como «poder devenido, aprendido y ejercitado», «como historia de su experiencia, en la que este poder se ha formado», «historicidad interna, anterior a todo recordar y fundamento suyo». A esta historicidad confluye la historicidad de los Otros, que alcanza al protoego a través de la «ventana monádica». Es la historicidad de los padres que, por su parte, se inserta en horizontes de tradición cada vez más remotos. La historicidad intersubjetiva es el modo de ser yoico último.

La presencia de efectuaciones trascendentales que concretan el reconocimiento yoico recíproco e interdependiente en todos los estratos explicitados ha permitido delinear una teoría unitaria de la intersubjetividad. Tal unidad se confirma por la persistencia del análisis en el ámbito trascendental y, desde el punto de vista metódico, se concreta por el empleo complementario de los enfoques estático y genético. Queda de esta manera justificada la «objetividad del mundo» y descartada la objeción de solipsismo que precedió a la publicación de los manuscritos husserlianos sobre intersubjetividad.

## «BARUCH SPINOZA: LA POLITICA DE LAS PASIONES»

(tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires - 1988).

GREGORIO KAMINSKY

La economía de este espacio y el propósito del mismo deben relevarnos de toda referencia generalizante y contextual. No obstante, es menester señalar que, del análisis que hicimos de la más reciente bibliografía spinoziana a nuestro alcance, se destaca una preferencia hacia sus obras políticas y, dentro del espacio propio de la Ética, un cierto desplazamiento de sus Libros III y IV en beneficio de los Libros sobre Dios y las ideas (I y II).

No ha sido, sin embargo, ese relegamiento la modalidad de nuestra elección de tema y recorte de trabajo de Tesis. Una problemática que anima el siglo XVII y sus más destacados pensadores es también la de lo sensible (no cognoscitivo), las afectaciones, los sentimientos, etc. Aunque ese siglo aparece, hoy, cartesianamente cristalizado en los temas de la mente, la conciencia, en una sola palabra: la Razón, ello no ha obstado para que fuera una época de estudio de los problemas del deseo humano, el cuerpo, los afectos y los sucesos originados en ellos. Es esa cristalización la que nos indujo a re-examinar, en Spinoza, su, creemos, ligera adscripción al racionalismo. Ha sido llamado racionalista 'a secas', racionalista 'neuro' (Rorty), 'intelectualista' (Zac), 'racionalista absoluto' (gran parte de los manuales filosóficos de circulación masiva); claro está, junto a su invocación como pantefista, inmanentista, nominalista y muchas otras clasificaciones poco edificantes pero escolarmente tranquilizadoras.

Nuestro análisis, por el contrario, se apega a la letra de la Ética. Una única sustancia y una infinidad de atributos y modos de los atributos; es de allí que Spinoza formula su idea de la inadecuación constitutiva del modo humano. El deseo es su esencia y sólo una miopía ya secular puede investir de 'racionalismo', con o sin adjetivaciones, al autor y su obra magna. Y, para forzar una tensión reflexiva, propongo de Spinoza no un racionalismo sino un «pasionalismo»; éste, si se desea, absoluto.

Nuestro trabajo continúa con un dato significativo de su biografía al que considero clave de sentido para la exégesis de, al menos parte, de su obra. Al respecto dice Gilles Deleuze: «Puede ocurrir que un filósofo acabe en un proceso, pero es más extraño que empiece en una excomunión y un intento de asesinato» (*Spinoza, Kant, Nietzsche*, Barcelona, Ed. Labor, 1974, pág. 12). Extrañeza que se redobla desde el momento en que tomamos noticias de que Spinoza jamás reivindicó para sí algún ser 'maldito'; su aspiración nunca fue más allá de reclamar y pensar el gran tema de ese siglo: 'tolerancia'. ¿Cuál es la excepcionalidad spinoziana?, ¿cuál ese extraño 'privilegio'?

de ver asociado su nombre con la forma despectiva y acusatoria de todo lo peligroso?

Nuestra hipótesis, que orienta la Tesis, es que ser 'spinozista' constituyó sólo superficialmente el mote peyorativo y persecutorio de una filosofía supuestamente atea y ajena a las tradiciones culturales y políticas de la época, tamizada de luchas monárquicas, de eclosiones religiosas y del 'boom' cartesiano.

La subversión de la filosofía spinoziana debía encontrarse, pues, en otros registros, más microfísicos e infinitesimales de su obra. Y sus detractores, aun intuitivamente, supieron entreverla para así darse a la tarea de censurarla y perseguirla de todos los modos posibles. Aquí, en este punto, reside el tema central de nuestra Tesis: indagar cuál puede haber sido ese aspecto revulsivo de su obra, y la investigación nos permitió llegar a la siguiente conclusión: la filosofía spinoziana es una «analítica de las pasiones» que sabe poner al desnudo y asestar un certero ataque a los mecanismos y procedimientos político-imaginarios (ilusiones, supersticiones, mitos, creencias, etc.) del sojuzgamiento inmanente de los hombres por los hombres mismos. Spinoza y su Ética supieron 'poner el dedo en la llaga', aquella que más dolió a sus detractores: los exaltadores, para su conveniencia, del odio. Ideólogos de las «pasiones tristes» son todos aquellos que saben torcer las vidas para que los hombres «luchen por su esclavitud como si fuera su libertad» (Ovidio, pluricitado por el autor).

Una certidumbre recorre sus pensamientos y bien puede ser considerada como clave de elucidación: los hombres ven lo mejor y lo aprueban, pero eligen y hacen lo peor. Esto es el producto de una torsión; los hombres están 'torcidos' y requieren de una terapéutica que no es la de la pura Razón, pues ésta no los endereza sino que los distancia de sí mismos; al alma ignorante, de su propio cuerpo y de sus acontecimientos: las pasiones y las acciones. Los seres humanos, en la óptica spinoziana, no son entidades que elevan sus almas hacia lo 'mejor', porque sus cuerpos se extravían en los avatares de lo 'peor'.

Bajo el punto de vista monosustancial e inmanente, alma y cuerpo son una y la misma cosa sólo distinguibles por sus aptitudes; el deseo es su esencia y las pasiones cargadas de imaginación dan composición a estos seres existentes en acto. La composición spinoziana del hombre bien puede ser tomada en su acepción musical: tonos, ritmos, síncopas, armonías, contrapuntos, disonancias, etc.

La analítica spinoziana de las pasiones no se circunscribe —ésta es su gran virtud— al estudio de los problemas interiores o psicológicos, sino que se despliega al campo abierto de los emplazamientos colectivos. Y ello ofrece toda una lectura alternativa a la ofrecida por Descartes. ¿Qué son las pasiones? Son episódicas y precarias individualidades de estados vívidos y también argamasa de lo social, cristalizada bajo la forma de instituciones reales y/o imaginarias. Desarrollar el análisis de la circulación significativa y el juego complejo y no menos nominalista, sutil y no menos inmanente de los estados intensivos de las fuerzas afectivas puestas en movimiento psicosocial, es decir, elaborar una política de las pasiones: ¿no será aquí donde reside la imputada peligrosidad spinoziana?

Comprender la naturaleza y servidumbre de los afectos (Libros III y IV) es proponerse desenmascarar a quienes capturan la voluntad de los hombres para que actúen en su propio beneficio («hagan lo peor») y piensen o crean que están haciendo algo

que tiende hacia lo «mejor».

«...raramente sucede que los hombres vivan según la guía de la Razón» (E, IV, 35, esc.)

Ahora bien, si afirmamos que el autor no es un racionalista y, menos aún, en el sentido convencional de esta adscripción, ¿es que invitamos a considerar que Spinoza conduce al infierno tan temido de la irracionalidad? Sucede que el infierno no es otro que el de 'este' mundo, dividido, disociado y escindido, a la medida de los adoradores de las pasiones tristes y sus beneficiarios: los tiranos del poder político y/o religioso. Capturar las voluntades y acciones ajenas no es tarea simple ni posible de comprender si no analizamos cómo se conjugan (encuentran y des-encuentran, dice el autor) los afectos cuyo estatuto primario es la Alegría y la Tristeza.

Nosotros, en la Tesis, nos hemos detenido en momentos claves de esa analítica pasional: la del dispositivo «temor-esperanza», en la peculiar redefinición del sentido de la humildad y, entre otros más, en las innumerables variantes que pueden derivarse de las relaciones trinitarias dentro del ámbito pasional amoroso.

Por fin, hemos puesto de manifiesto las significaciones políticas evidentes y deducibles de los Libros III y IV. Apuntamos que, durante la elaboración del Libro sobre la servidumbre, Spinoza interrumpe su escritura para redactar lo que se constituirá en el *Tratado Teológico Político*. El pacto, la tolerancia, la libertad de ideas y de expresión, el consenso y otros elementos políticos presentes en el pensamiento spinoziano tienen -ésta es nuestra hipótesis- un fundamento antropológico en la analítica de las pasiones. Su opción por la democracia y su estudio de los sistemas políticos no deben divorciarse de la Ética en general y del Libro IV en particular.

La tesis concluye en los mismos puntos en los que comenzamos: no sabemos si quienes vituperaron y persiguieron al autor y a sus ideas supieron entender su pensamiento pero lo que no cabe duda es que supieron intuir la radicalidad de sus formulaciones y la amenaza a todos sus poderes.



## COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

ENRIQUE VILLANUEVA, *Ensayos de historia filosófica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, 255 págs.

El autor distingue la historia de la filosofía de lo que llama historia filosófica, cuya intención -nos dice- es reconstruir argumentos de los filósofos del pasado y someterlos a crítica, a fin de establecer su importancia actual. Pese a tratarse de una compilación de artículos -aparecidos en años recientes en revistas especializadas de México, Argentina y Brasil- ellos no se presentan como unidades aisladas sino que responden a un plan, cuyo hilo conductor lo constituyen determinados problemas filosóficos, los cuales retrotraen a su autor a su formulación por pensadores clásicos, mediante el empleo de métodos que, en su opinión, han probado su eficacia para evaluar argumentos, detectar errores e indicar posibles soluciones.

Divide los temas de que se ocupa en dos tipos, que corresponden, respectivamente, a la metafísica del conocimiento y a la metafísica de la sustancia y la identidad.

Los tres primeros capítulos se refieren a la filosofía de Descartes. En el primero de ellos, Villanueva examina la noción cartesiana del pensamiento a través del lenguaje. Sostiene al respecto una tesis interesante: que si bien no hay en Descartes una filosofía del lenguaje en sentido estricto, de su concepción del pensamiento derivan algunas consecuencias para el lenguaje, que tendrán más adelante un desarrollo explícito en Locke. Le sigue un capítulo sobre la certeza en el que se alude nuevamente al lenguaje, ya que éste sería algo que Descartes no puso en duda. Un análisis del *cogito*, por otra parte, conduce a Villanueva a una interpretación realista de Descartes. La concepción cartesiana de la certeza es analizada primero desde el punto de vista judicativo, luego en relación con la significación y finalmente con la existencia. Otra vez surgen referencias al lenguaje, ahora vinculado a las ideas y a la significación.

Destacamos como particularmente interesantes el capítulo que se refiere al dualismo sustancial de Descartes, en estrecha relación con el siguiente, que analiza las concepciones de la sustancia y de la identidad personal en Locke, y con un tercero, que trata las críticas de Leibniz a esta última teoría lockeana.

Villanueva considera que el dualismo de Descartes no es tan extremo como aparece en ciertos pasajes de sus obras, puesto que, por un lado, da cabida a un interaccionismo y por otra, a un monismo, si bien éste operarla en distinto plano. En opinión del autor, Descartes se habría visto llevado a sostener doctrinas tan opuestas en razón de su deseo de fundar una física rigurosa sin dejar de avalar el dogma cristiano de la inmortalidad del alma.

A continuación Villanueva expone su interpretación de la noción cartesiana de persona, que el filósofo racionalista no habría distinguido de la de ser humano y cuya esencia quedaría reducida, en consecuencia, al pensamiento. Esta tesis no exigirla meramente una distinción entre dos clases sino entre dos sentidos de sustancia. El análisis de Villanueva es riguroso. No se limita a optar por una de las posibles interpretaciones sino que más bien se propone mostrar las razones que condujeron a Descartes a ciertos dilemas y señalar las doctrinas que pueden resultar más fructíferas para desarrollos ulteriores. El pasado no puede, obviamente, adaptarse a nuestras expectativas, pero éstas pueden encontrar en él elementos valiosos que pueden ser rescatados de un contexto problemático que, al modificarse, nos desliga de compromisos que resultaban ineludibles en el momento en que surgieron. Es en este sentido que Villanueva apunta a una revalorización de la historia de la filosofía, que se transforma así en *historia filosófica*.

Uno de los ensayos más atractivos de esta colección es, a mi criterio, el que se refiere a la noción de persona en Locke y a su relación con el problema de la identidad. Mientras que el mismo hombre resulta no sólo de la misma sustancia espiritual sino también del mismo cuerpo, con lo que Locke intenta salvar una de las dificultades mayores de la antropología cartesiana, la persona no es ni una sustancia ni un compuesto de sustancias y su identidad se va constituyendo a través de la conciencia. Villanueva examina las razones que llevan a Locke a negar que las personas sean sustancias y a afirmar que poseen una identidad moral y luego señala las dificultades que presenta esta última tesis. Hacia el final de este capítulo, el autor sugiere la posibilidad de complementar la teoría de Locke con otras condiciones necesarias de la identidad personal, incorporando a la vez la noción de sustancia.

En el ensayo siguiente, Villanueva reconstruye la polémica Leibniz-Locke, exponiendo claramente los argumentos de ambos. La crítica del autor intenta mostrar que la disputa entre esos dos filósofos se basa en las distintas definiciones de los conceptos empleados (sustancia, alma, persona) y en el mayor peso que tiene en Leibniz el elemento metafísico. Por otra parte, Leibniz habría visto la necesidad de concebir la conciencia-memoria en un sentido social. Coincido con la conclusión de Villanueva de que ninguno de estos dos filósofos logró dar cuenta acabada y claramente de qué sea la identidad personal. Considero, en cambio, injusta su crítica a Hume respecto de la identidad personal. No cabe duda de que la teoría de este filósofo respecto del yo es constructivista, pero no me parece acertado decir que Hume considera que «podemos construirlo [al yo] a capricho», ya que las leyes de la asociación de ideas y los vínculos aún más fuertes creados por las pasiones constituyen un yo en cuya continuidad e identidad creemos muy firmemente. La regularidad de esas leyes y de la operación de esas pasiones es garantía contra la arbitrariedad de la imaginación, que por imperio de aquéllas se transforma en una facultad distinta de la mera fantasía.

En el capítulo siguiente, Villanueva se propone defender la tesis de que las personas exigen una identidad metafísica. A ese efecto critica las posturas que denomina neo-humanismo y espinocismo. El diálogo se entabla aquí con filósofos contemporáneos, de modo que las teorías originales de filósofos clásicos son vistas a través de interpretaciones recientes, con las que podemos no coincidir. Por otra parte, la po-

sición metafísica del autor no queda del todo clara, pues dedica su esfuerzo más bien a la crítica de posiciones a las que no adhiere que a establecer sólidamente la suya.

Sigue luego un ensayo sobre los escritos de Leibniz *circa* 1686, en el que el autor analiza minuciosamente la tesis leibniziana de la sustancia, con todas las dificultades y contradicciones que presenta.

Luego de dos ensayos dedicados a la concepción de la sustancia en distintos escritos de Leibniz, según un orden cronológico, y de otro que trata de las sustancias y especies en los *Nouveaux Essais*, el libro se cierra con una presentación de la teoría leibniziana tal como aparece en el *Discurso de Metafísica*, seguida de una interpretación que, a criterio del autor, hace viable una teoría de las sustancias individuales, pese a dejar ciertos problemas sin resolver. Primero analiza de manera clara la tesis del concepto completo, la llamada ley de Leibniz y la tesis de la autarquía. Considera malos, en general, los argumentos a priori de Leibniz y señala la necesidad de atenuar algunas de sus posiciones racionalistas más radicales introduciendo elementos empíricos. Una vez introducidas esas y algunas otras modificaciones en la teoría de la sustancia de Leibniz, considera que cobran relevancia las contribuciones de ese filósofo a dicho problema y más aún al de la identidad personal.

El enfoque de problemas formulados por autores clásicos desde distintas perspectivas contemporáneas, incluida la del propio autor, muestra que la metodología empleada por Villanueva es enriquecedora y que los textos de los grandes filósofos del pasado poseen un interés siempre actual.

Margarita Costa





DAVID, CARR, *Time, Narrative, and History*, Indianapolis  
Indiana University Press, 1986, 189 p.

La obra de Carr es edificante y polémica al mismo tiempo. Se ubica en el centro de la discusión filosófica actual acerca de la historia, apartándose concientemente de las dos líneas en que tradicionalmente se divide a la filosofía de la historia. Se trata, más bien, de una fenomenología de la historia que, a juicio del autor, corre el riesgo de parecer «demasiado difusa y metodológicamente ecléctica». Dos son los objetivos que persigue. En primer lugar, Carr tratará de mostrar la continuidad entre la narrativa y la vida cotidiana. En este sentido intentará descubrir estructuras narrativas encubiertas en las acciones y experiencias diarias. Y en segundo lugar, de confirmarse esta cierta comunidad entre «vida» y narración, propondrá considerar a las narrativas históricas y de ficción como extensiones de la realidad y no como distorsiones de la misma.

El supuesto que, a juicio de Carr, subyace en la reflexión filosófica analítica acerca de la historia, es el convencimiento de que nuestra única conexión con el pasado histórico es resultado de la investigación histórica, tanto «si la llevamos a cabo nosotros mismos como si la adquirimos de 'segunda mano' a través de la lectura de los trabajos de los historiadores». Su proyecto para el mundo histórico corre paralelo a aquel que para el mundo natural enuncia Husserl en *Crisis*. Allí Husserl afirma que nuestro diario contacto con el mundo natural nos proporciona una conciencia de la naturaleza que es anterior y, en cierta medida, posibilita el conocimiento que de ella tenemos como científicos. En consecuencia, propone «poner entre paréntesis» la visión científica de la naturaleza para dejar aparecer lo que siempre subyace a ella y por ende, está más cercano a nosotros. Del mismo modo, Carr intenta «poner entre paréntesis» el pasado histórico como objeto de conocimiento de los historiadores para permitir que aparezca como un elemento de nuestra experiencia diaria. Esta presencia precientífica, que denomina conciencia no-temática o pretemática del pasado histórico, actúa como trasfondo de la experiencia cotidiana y es condición de posibilidad de aquel pasado objetivado por la investigación histórica. Se torna así central el concepto de historicidad que Carr toma de la corriente fenomenológica actual. Sin embargo, le encuentra serias limitaciones puesto que la fenomenología, por razones metodológicas, lo ancla en la experiencia individual. Para señalar la dimensión social de la historicidad, Carr se aparta de Husserl y sus sucesores, Heidegger y Merleau-Ponty, para aprovechar los aportes que, en este sentido, encuentra en la temprana fenomenología de Hegel. Esto le permite a Carr hacer uso de lo que Hegel llamó «el Yo que es Nosotros, el Nosotros que

es Yo», es decir, la idea de un sujeto social y colectivo de la acción, la experiencia y la historia.

Así mismo, es del interés de Carr señalar la configuración narrativa de la historicidad. La narrativa ha sido, en la actualidad, profusamente discutida por estructuralistas, historiadores y filósofos de la historia de la corriente analítica. Entre éstos últimos, Carr se refiere específicamente a Louis Mink y Hayden White. Dejando de lado las diferencias, Carr pone el acento en lo que ambos coinciden: que la narrativa historiográfica lee el pasado a través de una estructura que el pasado «realmente» no posee. Los estructuralistas -como Barthes o Chartman- también coinciden en despojar a la «vida» de estructura narrativa. Aún Ricoeur, en *Temps et récit*, ve en la narración una «síntesis de lo heterogéneo». A pesar de reconocer la contribución que dichos autores han efectuado en el campo de la narrativa, Carr considera que han malinterpretado la relación que posee con el «mundo real». Es así que a lo largo de seis capítulos intentará mostrar de qué modo se configura nuestra temporalidad, desde los niveles inferiores hasta los más complejos de la experiencia humana, con el objeto de iluminar ese pasado histórico que opera como trasfondo de nuestra vida diaria.

En el primer capítulo, el análisis recae en experiencias y acciones en «pequeña escala» -oir una melodía, arrojar una pelota- con el propósito de mostrar que su estructura temporal es más rica y compleja que la que permite la «mera secuencia». En esta primera parte, Carr sigue de cerca el clásico análisis de Husserl acerca del tiempo de la conciencia. La percepción de una melodía sirve de ejemplo para mostrar que experiencias elementales intencionales se presentan dentro de un horizonte de conciencia temporal. Por la atención, retención y protención, el presente, el pasado y el futuro se relacionan configurando una experiencia temporal estructurada. Lo que experimentamos temporalmente no son instantes aislados, sino configuraciones, «totalidades». Si nuestra experiencia pasiva se caracteriza por una estructura temporal compleja, nuestra experiencia activa la revela aún más. La clave de esta nueva estructura es el propósito o el carácter medio-fin que presenta la acción. Nuevamente el fenómeno a analizar -el servicio de una pelota de tenis- es una acción simple, unificada, en pequeña escala. Tanto la temporalidad de la acción (tiempo práctico) como la de la experiencia (tiempo experimentado) implican una secuencia de eventos que son experimentados de a uno por vez, de manera tal que siempre estamos «situados» en un punto. Desde este siempre-cambiante punto las otras fases -pasadas y futuras- son organizadas. Lo que Carr denomina «apresamiento (*grasp*) retencio-protencional» determina un cierre (*closure*). Es así que las acciones y los eventos son *Gestalten* temporales. La importancia de comenzar por estos fenómenos en «pequeña escala» reside, según Carr, en que permiten corregir el punto de vista de que la estructura, en general, y la estructura narrativa en particular, son impuestas artificialmente en la experiencia humana. Sin embargo, aunque aceptemos que este tipo de fenómenos se presentan estructurados temporalmente, esto no quiere decir que dicha estructura sea narrativa. La elección del ejemplo de la melodía no ha sido del todo feliz dado que, es muy discutible que su configuración temporal presente características narrativas.

En el capítulo II Carr se propone mostrar de qué modo la estructura narrativa pertenece a aquellas acciones en «gran escala»: escribir un libro, realizar una carrera,

criar un niño. Su estructura de principio-medio-fin las relacionan, según Carr, directamente con la narración. Esta instancia, a diferencia de la anterior, presenta un carácter reflexivo -aunque no contemplativo-, dado que estas acciones a largo plazo presentan interrupciones. Por la recolección, deliberación y planificación se organizan los elementos dispersos en una totalidad unificada. Carr recurre al término alemán *Besinnung* para expresar este acto de «apresamiento» de largo alcance.

El siguiente paso es mostrar que los rasgos que la narración presenta en su forma literaria se dan en estas acciones de largo plazo. Para Carr el principio de organización prospectivo-retrospectivo, aunque no elimina todo lo incidental, nos permite distinguir lo relevante de los elementos ajenos a la acción colocándolos en el trasfondo, como el autor que «redondea» la trama informando a la audiencia sólo lo necesario. Esto último se debe a que en esta instancia reflexiva anticipamos el futuro, concibiendo la acción como una totalidad, en tanto una secuencia unificada de pasos o etapas. Sin embargo, la argumentación de Carr pierde convicción al tratar de compatibilizar la posición temporal privilegiada (*ex-post*) del historiador y (usualmente) el narrador de ficciones, con la perspectiva temporal del agente. Carr reconoce que «el agente no ocupa un futuro real con respecto a la acción en curso», pero «esa acción implica, de modo bastante esencial, la adopción de un punto de vista de un futuro anticipado retrospectivamente sobre el presente... constantemente nos esforzamos, con más o menos éxito, para ocupar la posición del narrador con relación a nuestras propias acciones» (p.60-61). Sin embargo, esto último no deja de ser sólo un intento nunca cristalizado. El problema, que persiste a lo largo de toda la obra, es que Carr no da una definición precisa de narración, más allá de poner al acento en características como la relación comienzo-medio-fin, totalidad, cierre, etc.

Esa posición privilegiada del historiador con respecto al pasado, podría haber sido explotada en el siguiente capítulo estableciendo un paralelo con la relación que cada uno entabla, desde su presente, con su propio pasado. Sin embargo, el interés de Carr se centra en mostrar que la estructura narrativa, tal como la ha desarrollado en capítulos anteriores, constituye el principio organizador del yo que experimenta y actúa. Las acciones complejas de largo plazo se ejecutan en forma discontinua y son interrumpidas por otras que persiguen diferentes fines. Cada una configura una pequeña historia gracias a nuestras protenciones, retenciones e intenciones. Así como estas historias requieren una aprehensión narrativa que relacione su principio-medio-fin, mi «vida» implica una aprehensión mucho más comprensiva que las interconecte de manera tal de que «sean todas mías». Esta unidad del yo no debe ser entendida como una identidad que subyace a la manera de una condición *a-priori*, sino como un logro en el que algunos tienen más éxito que otros.

Si Carr ha mostrado el carácter pre-temático, de trasfondo, que desempeña el pasado en nuestra «vida» estructurada narrativamente, en los siguientes capítulos intentará demostrar la existencia de un pasado social histórico pre-temático que es función de una temporalidad social narrativa de largo alcance. En el capítulo IV, aprovechando los aportes de Husserl y Heidegger en este respecto, Carr puntualiza que «lo que un individuo es, lo es en función del lugar que ocupa en un contexto histórico». El concepto de historicidad añade un elemento nuevo a mi conexión con las acciones y ex-

perencias de otros pues aparte de la relación de narración recíproca, permite describirla como la relación de predecesores y sucesores. Mi existencia social me pone en contacto no sólo con mis contemporáneos sino que, a través de ellos, con los que me precedieron. Carr denomina forma escalonada o sobrepuesta (*relay form or handing-down form*) a esta peculiar forma de temporalidad que gobierna las acciones interconectadas y las vidas de los diferentes individuos. De este modo el pasado histórico constituye un horizonte vago para el individuo, puesto que la comprensión narrativa de sí mismo «alcanza» bajo su mirada a este continuo de predecesores o antepasados generacionales.

Sin embargo, si se quiere establecer la conexión entre tiempo y narración con relación a la historia, el concepto de historicidad, tal como es tratado por la fenomenología contemporánea, presenta, a juicio de Carr, serias limitaciones, puesto que descansa en la experiencia personal. Carr considera necesario referirse a la temporalidad de los grupos y mostrar de qué modo la organización narrativa caracteriza dicha temporalidad.

En el capítulo V, a mi criterio la parte más fecunda de su obra, Carr analiza, aprovechando los aportes de Hegel, aquel tipo de grupos en que los componentes no pierden su individualidad. Es decir, los individuos se consideran como miembros de comunidades que comparten un pasado común y proyectos comunes. A menudo se refieren a sí mismos como «nosotros», como por ejemplo, cuando un miembro de un equipo científico dice que «nosotros hemos arribado a tal o cual conclusión». Al decir «nosotros» el individuo se identifica con el grupo y así lo constituye, comprendiendo a aquellos otros individuos quienes también dicen, en el mismo contexto, «nosotros». Para Carr, las experiencias, vida y acciones de estos grupos sociales presentan una estructura narrativa similar a aquella que anteriormente había explorado en el nivel individual. El grupo, como sujeto-nosotros, se constituye como la unidad de una multiplicidad de acciones y experiencias extendidas temporalmente. A pesar de que «nosotros» (como grupo) estamos ubicados en un punto temporal determinado, gracias a una cierta reflexión colectiva, «nosotros» actuamos en virtud de una historia que «nosotros» nos contamos acerca de lo que estamos haciendo o haremos.

En el último capítulo, Carr establece las relaciones que se dan entre la temporalidad de las comunidades, el tiempo histórico y la historia. La temporalidad social se diferencia de la individual sólo en relación a su contenido pero no por su forma y se funda en lo que Carr denomina «complejo pre-temático del tiempo histórico». Esta temporalidad histórica se centra en el presente puesto que «nosotros» proyectamos un futuro y retenemos un pasado que es organizado prospectiva y retrospectivamente de un modo narrativo. Este pasado es pre-temático en el sentido que opera como trasfondo de la experiencia colectiva. Esta dimensión narrativa es un elemento real de los eventos humanos y es la clase de estructura que los historiadores plasman al escribir la historia de su propia comunidad sin necesidad de imponerla como elemento extraño. Aún en el caso de que el historiador tratase con acciones y vidas remotas, la realidad que debe describir ha sido vivida en forma narrativa. De este modo, la narración histórica muestra ser una extensión de la existencia histórica misma. Carr finaliza su estudio colocándose en una posición relativista con relación a sus propios logros. Admite

la posibilidad de que esta estructura narrativa de la temporalidad humana esté limitada culturalmente, dado que pueden existir pueblos cuya configuración temporal sea distinta.

En suma, *Time, Narrative, and History* constituye una obra brillante, sumamente rica que abre un nuevo y fecundo campo de discusión no sólo dentro de la filosofía de la historia, sino también en la fenomenología y teoría narrativa.

**María Inés Mudrovcic**



MAURICIO BEUCHOT. *Ensayos marginales sobre Aristóteles*.  
México, UNAM, Cuadernos de Estudios Clásicos n° 22, 1985, 192 págs.

El volumen es una compilación de artículos que aparecieron con anterioridad en diversas publicaciones y cuya unidad reside en estar referidos a temas de la filosofía aristotélica. «La teoría del lenguaje», «La teoría de la argumentación», «La teoría de la ciencia», «La teoría del ser», «Esencia y ser», «Las categorías», «Las causas» y «El derecho natural y la ética» son los títulos de los artículos que se incluyen con algunas modificaciones respecto de su publicación anterior, ya que apuntaban a objetivos diferentes. Esto determina que ellos tengan diversos grados de profundidad y especificidad, como su autor reconoce en el prólogo. Se agrega al final del volumen una bibliografía que incluye autores clásicos y contemporáneos. Beuchot se propone como objetivo acercar al hombre de hoy la filosofía de Aristóteles. Dada la importancia de la misma, se justifica sobradamente intentar la empresa, aunque la distancia histórica que nos separa permita abordar hoy cuestiones que el estagirita esbozó cautamente. Beuchot hace su presentación, no a la «manera de una pieza de museo, sino como algo vivo y con muchas potencialidades que ofrecer» (p.7).

Debido a los límites que impone una reseña, hemos preferido abordar con algún detalle sólo dos de los artículos compilados en este volumen, elegidos en función de intereses personales, sin que desconozcamos por ello los méritos de los restantes. Nos ocuparemos, pues, en primer término de «La teoría del ser».

Este artículo gira en torno a la unidad y científicidad de la metafísica, y las cuestiones tratadas corresponden a las primeras cuatro aporías del libro *B* de la *Metafísica*, según la división que de las mismas efectuara Mansion. La primera parte del artículo sintetiza en forma apretada algunas nociones fundamentales de la metafísica aristotélica. En la segunda parte, Beuchot se propone mostrar cómo la metafísica es «unitaria en esencia» (p.91) a pesar de presentarse como un objeto de cuatro caras. Esta unidad se logra «sugiere» reconociendo que es la ciencia de las causas primeras y mejores; se impone, en consecuencia, una etiología que analice las cuatro causas del ser: material, formal, eficiencia y final. La etiología se conformará fundamentalmente «agrega Beuchot» como una ontología, pues es necesario conocer al ser en cuanto tal en toda su extensión y conferir trascendentalidad a su estudio. Así, la metafísica refiere siempre al ser en uno u otro de sus aspectos: como sustancia o como accidente, puesto que se dice en varios sentidos y de algo uno común. La ontología se convierte en usiología, al abordar como tema propio el del primer ente, el que es sin contradicción, la forma distintiva que significa la sustancia. La filosofía primera diferirá de las ciencias particulares que ven el ser desde un punto determinado, para «contemplar al ente en cuanto

tal y lo que le corresponde de suyo» (p.100), esto es «en el lenguaje de Beuchot- sus propiedades, tanto «esenciales como accidentales según las categorías» (p.101). Pero, el conocimiento de la sustancia y de la causa primera remite a la teología, estudio para el que «según el autor del artículo- se requiere una actitud *arqueológica* que permita buscar lo primero de todo. Las aporías «sugiere- se resuelven si se descubre la estructura íntima de la metafísica aristotélica y su función. Ello es posible partiendo del análisis del lenguaje de Aristóteles, si bien no confió el estagirita su filosofía a los límites de aquél y elaboró una ontología que confirió validez a sus afirmaciones científicas. Por último, Beuchot deja abierta la pregunta de si cabe, como sugiere Ferrater Mora, reducir la metafísica aristotélica a una mera ontología. Aunque el artículo manifiesta claramente la influencia de Reale, dada la magnitud del tema abordado «nada menos que el problema del *ser* en Aristóteles-, el trabajo se sistematización que Beuchot emprendió merece destacarse.

El segundo artículo que abordaremos es «Las categorías». Se inicia con un planteo de la «según Beuchot, al menos doble- referencia de las categorías aristotélicas a lo real y a los modos de predicación. El autor parte de un sistema que reconoce diez categorías inamovibles; de ahí su crítica a un número pretendidamente exhaustivo y definitivo. Con Owens, consideramos que esta afirmación es por demás terminante, ya que si bien no hay consideración aristotélica alguna que tilde de provisoria la tabla «como muy bien advierte Beuchot- es importante señalar que en diferentes escritos aristotélicos el número de las categorías es diverso (algo similar podría afirmarse de su función). Bien es sabido que toda tabla de categorías ha recibido críticas y objeciones; esto vale también para la del estagirita, que soporta desde la antigüedad la crítica de los neoplatónicos, en especial Plotino (cfr. *Enn.* VI. 1-3), quien retoma la división platónica entre *kath'auto* y *pros ti*, la que, como señala Beuchot, se da también en la Edad Media. Resulta de mayor interés la discusión que emprende acerca de la necesidad de una tabla categorial y, en caso de que se la considerara inevitable, cuáles debieran ser las categorías en juego. La validez contemporánea de esta discusión es ejemplificada con una breve referencia a las posiciones de Ryle y Quine al respecto. De este modo, Beuchot muestra, a la vez, la vigencia de la problemática abordada y la proyección histórica de la misma.

Por último, señalemos que los «ensayos marginales» de Beuchot son, en su conjunto, sugerentes y facilitan el acceso del estudiante de hoy a ciertos temas aristotélicos desde una óptica que recoge los aportes de la filosofía contemporánea. Esto «creemos-comporta, al menos, una desventaja: recortar por junturas no-aristotélicas los problemas considerados; pero comporta, a la vez, ciertas ventajas, una de las cuales podría ser la de encuadrar tales problemas dentro de una perspectiva más amplia y rica que realza la actualidad de las investigaciones emprendidas por el estagirita.

María Luisa Femenías

## NOTICIAS

- Entre el 26 y el 30 de julio de 1989 se realizó en Buenos Aires el XII Congreso Interamericano de Filosofía, organizado por la Sociedad Interamericana de Filosofía (SIF) y la Asociación Filosófica de la República Argentina (AFRA). En este encuentro, desarrollado en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, participaron importantes personalidades del quehacer filosófico del continente americano. Las sesiones plenarias estuvieron a cargo de William Kilgore («La creatividad en la filosofía de Risieri Frondizi»), Ernesto Sosa («Regreso a los fundamentos»), Alfonso Gómez-Lobo («Los axiomas de la ética socrática»), Richard Rorty («Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language»), León Olivé («Racionalidad y progreso en ciencia»), Thomas Robinson («Understanding Heraclitus»), Alan Gewirth («The Community of Rights»), Zeljko Loparic («O realismo o idealismo e o principio do terceiro excluído»), Celso Lafer («Significado e actualidade da ideia de republica»), Richard Popkin («Crucial Differences between Ancient and Modern Scepticism»), Mario Otero («Los modelos de conocimiento y sus carencias: necesidad de un nuevo tipo de programas de investigación metateóricos»), Marcus Singer («Institutional Ethics»), Carlos Gutiérrez («Balance en torno a Heidegger y el nacionalsocialismo»), John Searle («How Performative work»), Donald Davidson («Epistemology externalized») y Ronald de Sousa («Modelos conexionalistas: consecuencias para la ciencia cognitiva»). Leopoldo Zea, presidente de la SIF, pronunció la conferencia inaugural, «La filosofía como concreción y universalidad». En las numerosas sesiones de comisión se abordaron diferentes áreas filosóficas: A. Pensamiento filosófico americano; B. Metafísica, Gnoseología, Antropología filosófica, Filosofía de la mente; C. Ética, Filosofía política, Filosofía de la acción, Filosofía del derecho, Estética; D. Filosofía de la lógica, Filosofía de la ciencia, Filosofía del lenguaje; E. Historia de la filosofía; F. Filosofía y realidad cultural y social. Se organizaron, además, mesas redondas, talleres y coloquios de diferentes asociaciones o entidades filosóficas.
- Durante los días 31 de julio y 1 y 2 de agosto tuvo lugar en el Salón Rojo de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires la Segunda Conferencia de la Sociedad Filosófica Ibero Americana (SOFIA) titulada «La conciencia», organizada en esta oportunidad con la colaboración de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF). Los ponentes principales y los títulos de sus comunicaciones fueron: Donald Davidson (U. Berkeley), «What is Before the Mind?»; Brian O'Shaughnessy (U. Londres), «The Anatomy of Consciousness»; John Searle (U. Berkeley), «Consciousness, Unconsciousness and Intentionality»; Ernesto Sosa (U. Brown), «Between Internalism and Externalism»; John Biro (U. Florida), «Consciousness and Objectivity»; David Rosenthal (CUNY), «Thinking that One Thinks»; James Tomberlin (U. Northridge), «Belief, Self-Ascription and Ontology». Las ponencias fueron discutidas por los profesores Akeel Bilgrami (U. Columbia); David Armstrong (U. Sidney); Alejandro Tomasini (UNAM), Juan Rodríguez Larreta (SADAF), Ronald De Sousa (U. Toronto), Ariel Campirán (U. Veracruzana), Daniel Dennett (U. Tufts), Lourdes Valdivia (UNAM), Lynn Pasquerella (U. Rhode Island), Alberto Moretti (U. Buenos Aires). Presidieron las reuniones los profesores Enrique Villanueva (UNAM), Carlos Nino (U. Buenos Aires), Eduardo Rabossi (U. Buenos Aires), Thomas Moro Simpson (CONICET), Carlos Gutiérrez (U. Los Andes) y Margarita Costa (U. Buenos Aires).



## LIBROS RECIBIDOS

Agazzi, E.; Clément, C.; Belaval, Y. y otros; *Philosophie et Langage*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1976, 191 págs.

Albert, Hans; *Tratado sobre la razón crítica*; Buenos Aires, Sur, 1973, 260 págs.

Ardao, A.; Cappelletti, Angel J.; Frondizi, R. y otros; *Francisco Romero. Maestro de la filosofía latinoamericana*; Caracas, Sociedad Interamericana de Filosofía, 1983, 181 págs.

Baudrillard, Jean; *De la seducción*; Buenos Aires, Teorema, 1987, 170 págs.

Beck, Heinrich; Quiles, Ismael (eds.); *Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und östlicher Kultur*. Akten des IV. Interkontinentalen Kolloquiums zur philosophischen In-sistenzanthropologie; 1.-6 September 1986 an der Universität Bamberg; Frankfurt am Main/Bern/New York/ Paris, Peter Lang, 1988, 391 págs.

Bertman, M.; De Dijn, H.; Walther, M. (eds.); *Studia Spinozana*. Vol. 3 (1987); Central Theme: Spinoza and Hobbes; Alling, Walther and Walther; 559 págs.

Cazzaniga, G. M.; Losurdo, D. y Sichirollo, L. (eds.); *Metamorfosi del Moderno*; Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1988, 162 págs.

*III. Coloquio internacional: Filosofía In-sistencial y cultura*; Buenos Aires, Fundación Ser y Saber, 1988, 146 págs.

Conze, Edward; *Buddhist Thought in India*; London, George Allen and Unwin, 1962, 302 págs.

Fetscher, Iring; *Condiciones de supervivencia de la humanidad*; Barcelona, Caracas, Alfa, 1988, 242 págs.

Leinkauf, Thomas; *Kunst und Reflexion*; München, Wilhelm Fink, 1987, 292 págs.

Leis, Héctor Ricardo; *El movimiento por los derechos humanos y la política argentina*; Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1989, 2 vols.

Lenk, Hans; *Entre la epistemología y la ciencia social*; Barcelona/Caracas, Alfa, 1988, 204 págs.

Lyotard, Jean-Francois; *La condición postmoderna*; Buenos Aires, Teorema, 1987, 119 págs.

Mayer, René; Anglès d'Auriac, H.; Gasquet, F. y otros; *0 + x. La rencontre de l'ingénieur et du philosophe*; Paris, Les Editions d'Organisation, 1980, 258 págs.

Naishtat, Francisco; *Lógica para computación*; Buenos Aires, EUDEBA, 1986, 300 págs.

Ponce, Margarita; *La explicación teleológica*; México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, 310 págs.

Popper, Karl; *La lógica de la investigación científica*; Buenos Aires, REI, 1985, 451 págs.

Sabelli, Héctor; *Union of Opposites. A Comprehensive Theory of Natural and Human Processes*. Int. by C. Abaira; Virginia, Brunswick, 1989, XXIX. 529 págs.

Somville, Pierre; *Penseurs et ideologues de Platon à Heidegger*; Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1987, 92 págs.

Villanueva, Enrique; *Ensayos de historia filosófica*; México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, 255 págs.

#### **A los colaboradores:**

- 1.** Las colaboraciones deben ser enviadas al Instituto de Filosofía o a cualquiera de los miembros del Comité de Redacción.
- 2.** Deberán presentarse en original y copia, escritas a máquina, en papel tamaño carta, a doble espacio, con márgenes razonables y sin enmiendas.
- 3.** Los artículos y notas críticas deberán tener una extensión máxima de 15 páginas y las reseñas de libros, informes breves de investigación y resúmenes de tesis doctorales, un máximo de 6. Se contemplará la posibilidad de publicar artículos de mayor extensión.
- 4.** Los artículos y notas críticas deberán acompañarse de un resumen en inglés de aproximadamente 100 palabras.
- 5.** Las notas deben ser enumeradas consecutivamente en el texto y escritas una a continuación de la otra, a doble espacio, en página aparte.
- 6.** La cita de obras seguirá el siguiente orden: a) nombre y apellido del autor; b) título de la obra (subrayado); c) lugar de publicación; d) nombre de la editorial; e) fecha de publicación; f) volumen, tomo, etc. si lo hubiere y numeración de la página o páginas citadas. Para citar artículos de revista, se seguirá el siguiente orden: a) nombre y apellido del autor; b) título (entre comillas); c) nombre de la revista (subrayado); d) volumen de la revista; e) año (entre paréntesis) y f) numeración de las páginas.
- 7.** Los trabajos presentados deberán ser inéditos; luego de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización de la revista.
- 8.** Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista y 10 separatas de sus artículos o notas críticas.



**Esta publicación se imprimió  
en la Imprenta de la Facultad  
de Filosofía y Letras de la  
Universidad de Buenos Aires.**

