
PHILOSOPHIA

PHILOSOPHIA

ANUARIO DE FILOSOFÍA

Nº 73/1

Enero -Junio

AÑO 2013

Universidad Nacional de Cuyo - Facultad de Filosofía y Letras
Mendoza - República Argentina

Dirección administrativa

Instituto de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Cuyo
Centro Universitario
5500 — Mendoza
Argentina

TEL-FAX: (0054-261) 4135237

philosophia@ffyl.uncu.edu.ar y philosophia.uncuyo@gmail.com.

La Revista *Philosophia* es una publicación semestral del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, abierta a contribuciones sobre todos los aspectos de la Filosofía, con especial foco en los grandes temas y autores de la filosofía Occidental, que signifiquen un aporte original a esta disciplina. Se encuentra indizada en Latindex y en Dialnet.

Los Artículos y notas son evaluados por revisores expertos designados por la dirección de la Revista, siguiendo el sistema conocido como “referato anónimo doble ciego”.

Secretario de Redacción
Prof. Lic. Emiliano Javier Cuccia

Secretaría Técnica
Prof. Lic. María Teresa Gargiulo de Vázquez

La publicación de esta revista es gracias al apoyo brindado por los equipos y proyectos de investigación dependientes del instituto de Filosofía de la facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo

Todos los derechos reservados
ISSN N° 0328-9672

Consejo Editorial

Ricardo F. Crespo (UNCuyo - CONICET - Argentina)
Silvana Filippi (UNR - CONICET - Argentina)
Francisco García Bazan (CONICET - Argentina)
Santiago Gelonch (UNCuyo - Argentina)
Jorge Martínez Barrera (Universidad Católica de Chile)
Rubén Peretó Rivas (UNCuyo - CONICET - Argentina)
Luis Rabanaque (Universidad Católica Argentina - CONICET)
Alejandro Vigo (Universidad de Navarra - España)
Roberto Walton (UBA - CONICET - Argentina)
Martín Zubiria (UNCuyo - CONICET - Argentina)

Consejo Científico

Rafael Alvira (Universidad de Navarra - España)
Ignacio Angelelli (University of Austin - Estados Unidos)
Enrico Berti (Università di Padova - Italia)
Richard Bodéüs (Université de Quebec - Canadá)
Jude Dougherty (The Catholic University of America - Estados Unidos)
John Finnis (Oxford University - Reino Unido)
Eudaldo Forment (Universidad Barcelona - España)
Nicolás Grimaldi (Université Paris IV Sorbonne - Francia)
Carlos I. Massini Correas (Universidad de Mendoza - Argentina)
Héctor Padrón (UNCuyo - Argentina)
Michel Schooyans (Université Catholique de Louvain - Bélgica)
Mirko Skarica (Universidad Católica de Valparaíso - Chile)
Vittorio Possenti (Università di Venezia - Italia)
Oscar Velasquez Gallardo (CONICYT - Chile)
Miguel Verstraete (UNCuyo - Argentina)
Juan de Dios Vial Larrain (Universidad Católica de Chile)

Directora

Ivana Anton Mlinar

ÍNDICE

ARTÍCULO INVITADO

- Josef SEIFERT **13**
¿Poseemos y somos un alma inmortal?

ARTÍCULOS

- Sandra BAQUEDANO JER **45**
Situación límite y suicidio en Jaspers

- José María Felipe MENDOZA **61**
Una licencia en la posmodernidad científica: notas sobre Paul K. Feyerabend y dos figuras de la Filosofía Griega

- Riccarda SUITNER **81**
A Dispute in the World of the Dead: René Descartes and Andreas Rüdiger

NOTAS

- Francisco BERTELLONI y Ricardo F. CRESPO **105**
Nota sobre la naturaleza "política" de "lo económico" para Aristóteles

RESEÑAS

- Alfredo CRUZ PRADOS **113**
Filosofía política. (SANTIAGO ARGÜELLO)

- Jean GRONDIN **117**
¿Qué es la hermenéutica? (CARLOS I. MASSINI CORREAS)

IN MEMORIAM

Rubén CALDERÓN BOUCHET (1918-2012)
Un recuerdo agradecido (CARLOS I. MASSINI CORREAS)

126

Artículos
Invitado

¿POSEEMOS Y SOMOS UN ALMA INMORTAL?

Josef SEIFERT

Academia Internacional de Filosofía-Pontificia Universidad Católica de Chile.

jseifert@iap.li

“No se trata aquí de un interés ligero de cualquier persona extranjera..., se trata de nosotros mismos, de nuestro todo.

La inmortalidad del alma es algo que nos importa tanto, que nos atañe tan profundamente, que hay que haber perdido todo juicio para vivir en la indiferencia con respecto a saber de qué se trata. Todos nuestros actos y nuestros pensamientos deben seguir caminos tan distintos según haya unos bienes eternos que esperar o no, que es imposible hacer algo con discernimiento y buen juicio sin tomar como punto de referencia esta cuestión, que debe ser nuestro último objeto.

Así, nuestro máximo interés y nuestro primer deber consiste en aclarar este asunto del que depende toda nuestra conducta...”

PASCAL, *PENSAMIENTOS*, 552^a PP. 427-194. ¹

1) “Il ne s’agit pas ici de l’intérêt léger de quelque personne étrangère...; il s’agit de nous-mêmes, et de notre tout. L’immortalité de l’âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu’il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l’indifférence de savoir ce qui en est. Toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu’il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu’il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement, qu’en les réglant par la vue de ce point, qui doit être notre dernier objet. Ainsi notre premier intérêt et notre premier devoir est de nous éclaircir sur ce sujet, d’où dépend toute notre conduite. [...] Rien n’est si important à l’homme que son état; rien ne lui est si redoutable que l’éternité. Et ainsi, qu’il se trouve des hommes indifférents à la perte de leur être et au péril d’une éternité de misères, cela n’est point naturel. Ils sont tout autres à l’égard de toutes les autres choses: ils craignent jusqu’aux plus légères, ils les prévoient, ils les sentent; et ce même homme qui passe tant de jours et de nuits dans la rage et dans le désespoir pour la perte d’une charge ou pour quelque offense imaginaire à son honneur, c’est celui-là même qui sait qu’il va tout perdre par la mort, sans, inquiétude et sans émotion. C’est une | 554 chose monstrueuse de voir dans un même cœur et en même temps cette sensibilité pour les moindres choses et cette étrange insensibilité pour les plus grandes. C’est un enchantement incompréhensible, et un assoupissement surnaturel.”

Comentarios introductorios

¿Poseemos o somos un alma inmortal? – ésta es la cuestión. Sin duda, si hay un alma inmortal, sería más una cuestión de serla que de poseerla, no obstante el hecho de que la persona humana es evidentemente una persona encarnada, una persona que tiene un cuerpo que pertenece profundamente a su humanidad.² Los argumentos filosóficos de la inmortalidad del alma han sido desarrollados durante toda la historia de la filosofía, desde Platón hasta el siglo XX.³ En la era cristiana, en la cual muchos filósofos creyeron en la resurrección de los muertos y en la vida eterna alcanzada y revelada por Jesucristo, estos argumentos frecuentemente dejaron de ser estudiados con la gran seriedad que encontramos en Platón. Sin embargo, aunque los que somos creyentes estemos convencidos de que las respuestas de la fe a estas cuestiones son mejores y más completas que las de la filosofía, la indiferencia de los filósofos hacia los argumentos de la inmortalidad del alma no es una consecuencia necesaria ni positiva de la fe cristiana. Esto es así porque las múltiples interconexiones entre fe y razón y, al mismo tiempo, la autonomía de la filosofía exigen que también el filósofo cristiano deba estudiar con seriedad suma todo aquello que la razón humana pueda conocer de la verdad, en particular lo que atañe a Dios, al alma y su inmortalidad. No debemos usar nuestra fe como pretexto de una pereza filosófica en torno a estas materias tan profundas sino, por el contrario, debemos y podemos llegar hasta los límites mismos de lo que la razón humana pueda conocer y descubrir. Además, nos toca encontrar respuestas a las profundas objeciones hechas por muchos filósofos en contra de la existencia del alma humana y de la inmortalidad de la persona humana,⁴ lo que es posible solamente sobre una base sólida epis-

2) Sobre la diferencia entre ser y haber (tener) véanse: Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, Roger Troisfontaines, S.J., De *L'Existence à l'Être. La Philosophie de Gabriel Marcel*, Lettre Préface de Gabriel Marcel, 2 vol. (Louvain: Nauwelaerts; Paris: Vrin, 1953; 1968). Respecto de un examen crítico de la definición clásica del hombre como animal racional y la nueva definición del hombre como persona en carnada o persona en la carne, cf. Seifert, Josef, "El hombre como persona en el cuerpo", *Espiritu* 54 (1995), 129-156. Del mismo autor, *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, Salzburg, A. Pustet, 1973; *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989; *What is Life? On the Originality, Irreducibility and Value of Life. Value Inquiry Book Series* (VIBS), ed. por Robert Ginsberg, vol 51/Central European Value Studies (CEVS), ed. por H.G. Callaway, Amsterdam, Rodopi, 1997.

3) Para un análisis posterior de estos argumentos cf. William J. Wainwright, *Philosophy of Religion*, Belmont, California, Wadsworth Publishing Co., 1988, pp. 104-111, donde se exponen y defienden cinco de los argumentos que discutiremos.

4) Cf. FEUERBACH, Ludwig, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, Nürnberg, 1830, en *Werke in sechs Bänden*, ed. por E. Thies, Frankfurt, 1975, I, pp. 77-349; el mismo autor, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1841, ed. por W. Schuffenhauer, tomo 1-2, Berlin, 1956.

temológica realista.⁵

I. ¿Qué es la inmortalidad y qué tiene que ver con la existencia del alma? Ser o no ser –esa es la cuestión: sobre el concepto y la cuestión de la ‘inmortalidad’

“Pero Iván, ¿hay, entonces, alguna inmortalidad? ¿Cualquiera, aun cuando una pequeña, una diminuta pero real?”

“No, no existe siquiera una inmortalidad diminuta”

“Absolutamente ninguna?”

“Absolutamente ninguna.”

“¿Lo que implica una nada absoluta, o todavía algo? Quizás, a pesar de todo, ¿no habrá algo más ahí? ¡Eso sería al menos no ser nada!”

“Absolutamente nada”

“Aliosha, ¿hay alguna inmortalidad?”

“Sí, existe la inmortalidad”⁶

La inmortalidad puede ser entendida en diversos sentidos. ¿Significa la “inmortalidad diminuta”, referida en el texto, la remembranza de los grandes artistas y pensadores y de sus obras que las futuras generaciones conservarán por siempre o el recuerdo que nuestros familiares prometen sobre las placas de mármol en nuestras tumbas? Pero ¿qué inmortalidad es ésta, existir sólo como el objeto del pensamiento de otros? Y ¿qué ocurriría si un día todos ellos te olvidaran o simplemente murieran y así no vivieras en la memoria de

5) Las siguientes reflexiones se basan en una convicción que considero fundada en verdades evidentes que no cabe aquí desarrollar: que el intelecto humano es capaz de apprehender las esencias objetivas de las cosas en sí mismas y los estados de cosas inteligiblemente necesarios (leyes) enraizados en ellas, como también los entes realmente existentes, sobre todo, el sujeto real de toda nuestra experiencia. Sin tal conocimiento, ni la existencia y naturaleza del alma ni los argumentos de la inmortalidad podrían sostener su validez, coherencia y la verdad de sus premisas y conclusiones. La negación de proposiciones sintéticas a priori en el empirismo y el positivismo y la subjetivización del a priori kantiano son posiciones que hacen inasequibles las pruebas filosóficas del alma y de la inmortalidad, y las transforman en paralogismos de la razón pura, y, en el mejor de los casos, en postulados prácticos subjetivos. Por lo tanto, sería necesario mostrar que estas posiciones contienen errores fundamentales, a fin de justificar argumentos acerca de la realidad del alma frente a las objeciones humeanas, kantianas, entre otras, y para demostrar convincentemente la verdadera inmortalidad de la persona humana. En vistas a su importancia crucial, lamento no poder presentar aquí tal investigación acerca de los fundamentos ontológicos y epistemológicos de este artículo. Para ver argumentos a favor de esto cf. REINACH, Adolf, „Über Phänomenologie“, en: REINACH, A., *Sämtliche Werke*, Tomo. I, idem, pp. 531-550; cf. también VON HILDEBRAND, Dietrich, *What is Philosophy?*, 3^o es., con un Nuevo ensayo introductorio de Josef Seifert, London, Routledge, 1991; cf. también SEIFERT, Josef, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Salzburg, A. Pustet, 1976; el mismo autor, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, London, Routledge, 1987.

6) DOSTOYEVSKI, Fiódor, *Los hermanos Karamasov*, III, cap. 8.

ningún hombre? ¿O la “inmortalidad menuda” consiste en ser inmortales sólo a través de nuestros descendientes? Pero, ¿quién no ve que esto no sería nuestra inmortalidad sino la vida de otras generaciones y nuevos individuos? ¿O acaso es la inmortalidad minúscula la perennidad del pasado histórico que contendrá eternamente todas las cosas que han ocurrido alguna vez? De cualquier modo, tal pasado eterno es demasiado inactual y demasiado cercano a la nada como para merecer el título de “inmortalidad”. Solamente la vida individual e inmortal de mi ser personal y único o del tuyo es inmortalidad *actual* de una vida actualmente perenne y no la perennidad exangüe del pasado que ya no es más.

Asimismo, no cabe duda de que en su sentido propio la inmortalidad no se refiere a la mera actual existencia inacabable que también puede poseer una momia, sino a la vida racional consciente.⁷ La inmortalidad, entonces, es la vida consciente interminable de personas individuales que están capacitadas y destinadas a contemplar la verdad, amar y entrar en comunidad con otras personas.⁸

Nuestro tema aquí es, entonces, la inmortalidad de la persona humana en su absoluta insubstituibilidad e incomunicabilidad y la comunidad real de personas después de la muerte. ¿Poseeremos nosotros, poseeremos tú y yo, también si no caemos en el abismo de la nada, una vida consciente eterna después de la muerte o caeremos en el otro abismo de un sueño perenne y, aunque permaneciendo personas vivas, quedaremos dormidos para siempre? Por cierto, una vida y existencia inmortal de la persona, para tener sentido, debe ser una vida consciente.

Pero la inmortalidad significa todavía infinitamente más que la *vida consciente* inacabable. La inmortalidad o la vida eterna, para ser deseable, se refiere también, y sobre todo, a un *contenido positivo* de tal vida, el cual es mucho más importante que la sola existencia consciente eterna en cuanto tal –la cual puede ser tanto bienaventurada como espantosa cuando ella es la base de la desesperación, como lo señaló Kierkegaard: “Si no hubiese nada eterno en el hombre, éste de ningún modo podría desesperar.”⁹ La inmortalidad, como objeto de alegría y esperanza, requiere no sólo de conciencia interminable sino

7) Esto no apunta ni a negar ni a afirmar la inmortalidad de animales o de otras formas de vida.

8) La inmortalidad también puede ser atribuida a Dios. Pero entonces la inmortalidad significa algo diverso y mucho más perfecto: un presente indefectiblemente lleno en un ahora eterno que no comprende nada de la transitoriedad y de la nada, del no-ser aún en el futuro y del ya-no-ser del pasado de las cosas temporales.

9) Cf. KIERKEGAARD, Soeren, *Die Krankheit zum Tode*, Frankfurt a.M., 21986, I,A,c., pp. 20-21 (aquí y en las notas sgtes.: mi propia traducción del alemán).

también de felicidad interminable y razones eternas para ser feliz. La cuestión de si tenemos existencia inmortal puede ser llamada, en este sentido comprensivo, *la* cuestión del hombre. El Hamlet de Shakespeare dice “Ser o no ser; ésa es la cuestión”. No dice que ésta sea *una* cuestión, sino *la* pregunta. Agustín dice en sus *Soliloquia* que busca, por sobre todo, una respuesta a la pregunta de “si soy inmortal”.¹⁰ Y Blaise Pascal cree que sólo una causa sobrehumana de una locura y una estupidez humana tan inmensa que debe haber sido sobrenaturalmente causada puede explicar por qué la mayoría de los hombres no hacen de su más importante propósito vital saber si son inmortales y por qué no emprenden cada esfuerzo concebible para alcanzar la felicidad inmortal.¹¹

II. El Alma – la condición de la inmortalidad: pruebas de un alma espiritual

Si la vida consciente humana fuese idéntica al cuerpo o un mero epifenómeno de sus funciones, forzosamente sería destruida en la muerte, la cual obviamente destruye el cuerpo en cuanto unidad funcional. Por lo tanto, la existencia de un alma espiritual es la *conditio sine qua non* de la inmortalidad.¹² Pero ¿existen argumentos racionales para demostrar la existencia del alma por medio de nuestra razón?

1. Argumentos desde la unidad del sujeto consciente

En todas y cada una de las experiencias conscientes de la persona humana encontramos el *Urphänomen* del ‘yo’ como sujeto de experiencia consciente. Ahora bien, este sujeto posee diversas dimensiones de unidad que son inexplicables a través de la materia:

a) el sujeto está, como *uno y el mismo* sujeto, presente en una multitud de experiencias simultáneas tales como oír, ver, oler, pensar, entender, etc.

b) Más aún, incluso para que la experiencia más simple sea posible, como el escuchar un discurso o una obra musical, el “yo” debe *permanecer* presente como el *mismo sujeto singular* a través de innumerables momentos y fases de

10) Agustín, *Soliloquia* II, 1, 1.

11) Cf. *Pensées*, III. Serie, 552 b-554.

12) Sin embargo, algunos autores y defensores de la llamada “teoría de la muerte completa” no logran ver esto. Para una presentación y crítica de estas perspectivas cf. SEIFERT, Josef, „Das Unsterblichkeitsproblem aus der Sicht der philosophischen Ethik und Anthropologie“, *Franziskanische Studien*, H 3 (1978).

tiempo en una multitud de experiencias consecutivas.

c) El sujeto consciente es *uno* también porque es absolutamente indivisible tanto real como matemáticamente. Subyaciendo a cada percepción y a toda la corriente unificada de la conciencia hay un único sujeto que se revela a sí mismo como absolutamente incapaz de ser dividido o de tener partes en el espacio, características de todo lo corpóreo.

d) Más aún, a diferencia de otras cosas ‘simples’, tales como partículas elementales o puntos matemáticos, el ‘yo’ no posee la indivisibilidad matemática de un punto o la localización y extensión de incluso los más pequeños elementos de materia, sino que posee una clase diferente de simplicidad espiritual que no posee ni extensión, como incluso las más pequeñas partículas elementales la poseen (razón por la cual la identificación del simple ‘yo’ con una partícula elemental en el cerebro, como Chisholm lo proponía,¹³ es absolutamente insostenible), ni una localización a la manera de un puro punto sin extensión en el espacio. Por lo tanto, este ‘yo’ personal no puede ser idéntico al cerebro (materia). Porque cualquier materia, y específicamente el cerebro con sus infinitas células divisibles y sus partes, no puede de ningún modo explicar la identidad singular unificada y la simplicidad espiritual de la persona, un dato indubitable del cual no existe siquiera una débil analogía en el cerebro en cuanto centro único desde el cual toda la información podría proceder o a donde podría llegar.

El argumento basado en estas dimensiones de la unidad y simplicidad indivisible y espiritual del “yo” puede resumirse como sigue: ninguna cosa material, tal como el cerebro o una partícula elemental, puede poseer o explicar estas formas de unidad admirable que encontremos en el “yo” personal. Por lo tanto, el yo personal no puede ser idéntico con una cosa material tal como el cerebro o cualquier otro ente material.¹⁴ Para completar este argumento, deberíamos añadir que el sujeto de la vida consciente no puede ser un accidente o una propiedad de otra cosa, y es claramente un ente substancial que tiene un ser en sí mismo y no solamente un “ser en” otro ente. Además, como el sujeto simple de la conciencia tampoco puede ser explicado por la simplicidad del punto o de la partícula elemental, se muestra como un ente substancial racional o espiritual, un alma.

13) Cf. CHISHOLM, Roderick, „Is There a Mind-Body Problem?“, en: *Philosophic Exchange* 2 (1978), pp. 25-32.

14) Es más, también las elementales partículas materiales indivisibles, que aun tienen una localización específica en el espacio, no pueden explicar esta absoluta indivisibilidad, como sostiene Leibniz, cf. Leibniz, *Monadología*, 17.

2. Por la individualidad irreplicable

También hay evidentemente una absolutamente irreplicable individualidad de cada sujeto personal, de cada “yo” singular. Esta tampoco puede ser explicada por el cerebro ni por el código genético. Tanto la estructura de las células cerebrales como el código genético se hallan repetidos en cada de las billones de células en nuestro cuerpo; además, pueden repetirse en organismos diferentes tales como gemelos idénticos o clones. Además, la identidad de un ente material nunca es una identidad simple, sino siempre contiene partes non-idénticas fuera otras partes. Consecuentemente, ni el código genético ni las neuronas o partículas elementales pueden poseer o explicar la absoluta irreplicabilidad del “yo” único y simple, de la persona.

3. Argumento epistemológico del auto-conocimiento

Agustín¹⁵ desarrolla una nueva y extraordinaria prueba de la existencia del alma. La certeza cognitiva evidente de nuestra propia existencia dada en el argumento *si enim fallor, sum* sería imposible si yo fuera materia. La materia individual sólo nos puede ser dada a través de los sentidos, cuya percepción es falible y nunca podría sustentar la certeza absolutamente indubitable del conocimiento de que actualmente poseemos del “yo soy”, del *ego sum*.

Además, el modo en que es dado el ‘yo’ en un íntimo conocimiento *desde dentro*, carente de cualquier distancia entre sujeto y objeto de este conocimiento –y anterior a conocernos también como objeto en un acto de conocimiento y reflexión– y en una auto-presencia señera de la persona para sí misma (*nosse se*), sería intrínsecamente imposible para un ente material, porque éste sólo puede ser dado como un objeto *desde fuera*.

4. Argumento por la reflexión

Igualmente, la reflexión como un tipo de conocimiento y pensamiento de *uno mismo*, como una vuelta completa *supra seipsum* –no de una parte a otra, sino del ‘yo’ como un todo sobre el ‘yo mismo’ como todo– y, del mismo modo,

15) Cf. HÖLSCHER, Ludger, *Die Realität des Geistes. Eine Darstellung und phänomenologische Neubegründung der Argumente Augustins für die geistige Substantialität der Seele*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1999/ *The Reality of the Mind. St. Augustine's Arguments for the Human Soul as Spiritual Substance*, London, Routledge and Kegan Paul, 1986; cf. También SEIFERT, J., *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989^o.

pensar en uno mismo *en cuanto sí mismo (cogitare seipsum)* son actos absolutamente impensables en una cosa material que sólo puede tocar con una parte *otras partes*, pero nunca *a sí misma* y jamás como un todo.

5. Argumentos del alma desde el conocimiento en cuanto tal

En todo conocimiento podemos encontrar un elemento que depende en su ser y que es formado en nuestra vida intencional por el objeto *en cuanto* es conocido por nosotros. Pues bien, los procesos materiales nunca pueden depender de los objetos de conciencia y de su naturaleza, sino que dependen de causas materiales, de programas, de impulsos eléctricos, software, etc., los cuales no coinciden con la naturaleza del objeto conocido.

Más aún, todo conocimiento se caracteriza por una trascendencia receptiva que nos permite ir más allá de los confines de la corriente de nuestra vida consciente hacia la naturaleza de los objetos. En el conocimiento cierto y evidente incluso llegamos a conocer *que conocemos* y así *también conocemos que el objeto de conocimiento*, que es independiente de nuestra subjetividad, realmente existe y es la *razón* del contenido de nuestro conocimiento.

Ahora bien, si nuestro conocimiento fuese determinado por la naturaleza de nuestros cerebros o por causas químicas, no podríamos poseer más conocimiento que un computador, es decir, ninguno; nuestras opiniones cambiarían de acuerdo con causas puramente materiales en el mundo y en nuestro cuerpo, y nunca sabríamos si las imágenes del mundo producidas por un espejo en nuestra vida consciente, producto del cerebro, corresponderían al mundo real o no, e incluso no podríamos hacernos esta pregunta.¹⁶ Pero nosotros *sí sabemos con evidencia ciertas cosas*, como las leyes de la lógica y de la matemática, o la validez y base evidente de los argumentos discutidos por el alma. Por lo tanto, el sujeto de este conocimiento no puede ser material ni pueden sus actos ser causados por la materia, sino que debe tratarse de un sujeto inmaterial espiritual capaz de auto-trascendencia intencional cognitiva: el alma.

6. Argumento desde la abstracción

Del mismo modo, no podría ser posible que la abstracción fuese llevada a cabo por la materia: dado que, aunque la mente en sí misma no es abstracta, sólo un sujeto espiritual y no la materia puede abstraer la naturaleza universal

16) Incluso la experiencia íntima del cuerpo es, en comparación con el conocimiento íntimo de sí, un contacto cognitivo con la cosa "desde fuera".

de las experiencias de las cosas singulares o formar un concepto abstracto; si uno medita meramente un momentito sobre el acto de abstraer de la individualidad y de la materia, es evidente que ninguna cosa material puede tener tan facultad. Pero el hombre obtiene conocimiento abstracto y, por lo tanto, el sujeto cognoscente no puede ser materia, sino que debe ser un alma espiritual.

7. Argumento por el conocimiento de las cosas inmateriales

Uno podría objetar que el conocimiento de objetos físicos como el sol o el Don Giovanni de Mozart podría ser explicado por ondas luminosas o vibraciones de aire que ingresaron por los sentidos y fueron transformadas por el sistema nervioso; aunque, si esto no fuese evidentemente falso, podemos argumentar: ¿cómo podríamos, en efecto, poseer conocimiento racional de *cosas inmateriales* (de esencias eternas, de realidades invisibles tales como la justicia, de verdades y objetos necesarios e inmateriales, de la infinitud de los puntos en una línea, etc.), que de hecho poseemos, si el sujeto del conocimiento de estas cosas inmateriales fuese materia? Esto es absolutamente imposible y ni siquiera tiene la mínima plausibilidad. Por lo tanto, el sujeto de nuestro conocimiento de objetos inmateriales debe ser evidentemente también inmaterial: un alma racional.

8. Argumentos por la libre voluntad

Si se puede mostrar que la libre voluntad existe, puede ser derivada asimismo de la esencia de ésta una prueba de la existencia y sustancialidad espiritual del alma. Esta prueba se construye sobre el hecho de la esencia de la libre voluntad, como autodeterminación espontánea, como respuesta libre a valores o a males, o como una decisión no extraída de otra cosa que del centro personal mismo. La libre voluntad en todas sus formas y actualizaciones es totalmente incompatible con su ser idéntico a procesos cerebrales o causalmente dependiente de ellos, o sea, producida por ellos.¹⁷ Esta prueba extrae su sustento del punto de partida de la esencia específica del acto libre en cuanto libre. El acto libre involucra una auto-posesión que contradice radicalmente la “dependencia causal” del mismo de leyes determinantes y de hechos del mundo material; implica un auto-gobierno de la persona que contradice la

17) Haldane, Popper y otros han desarrollado este argumento. Cf. ECCLES, Sir John; POPPER, K. / John C. Eccles, *The Self and Its Brain*, Berlin/Heidelberg/London/New York, Springer-Verlag International, 1977/ corrected printing, 1981; cf. también Josef Seifert, *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*. Eine kritisch-systematische Analyse, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989^o.

posibilidad de que la persona sea regida por constelaciones cerebrales. La libertad radica en una auto-determinación de la persona, en su 'sí' o 'no' a las estimulantes "ofertas" presentadas por los objetos de posibles acciones; y tal auto-determinación claramente excluye una determinación desde fuera por parte de eventos cerebrales u otras condiciones materiales.¹⁸

Sabemos con evidencia que somos libres, lo que es un conocimiento muy diverso del conocer la esencia de la libertad, que también un negador de la libertad humana puede conocer y de hecho presupone por su negación de la existencia de la libre voluntad.

Se pueden ofrecer al menos cinco demostraciones o fundamentos de esta evidencia de que poseemos libertad y de que entonces la libre voluntad humana existe:¹⁹

1. Hay una evidencia inmediata de nuestra libre voluntad que es parte de la evidencia del *cogito* como lo explica muy bien San Agustín: podemos saber con la misma, si no una aún más grande, certeza con la cual sabemos que vivimos, que somos libres de no querer consentir el error, que es un motivo de nuestra duda, de buscar la verdad, etc.

2. Podemos también reconocer la existencia de la libre voluntad a la luz de las verdades sobre su esencia: en el mismo momento en que conocimos los rasgos esenciales de la libertad de la voluntad, reconocemos la existencia real en nosotros de aquello de lo cual comprendemos su esencia.

3. Asimismo, en la experiencia moral, de nuestra culpa o de un deber ser, de un imperativo moral, y también en actos supererogatorios, reconocemos con evidencia nuestra libre voluntad que es la *conditio sine qua non* de responder y corresponder a un deber moral y de la culpa.

4. Podemos también reconocer la libertad a través de muchos actos nuestros que se dirigen a otros actos nuestros (como el arrepentimiento, que se dirige necesariamente y solamente puede dirigirse a nuestros propios actos

18) Cf. SEIFERT, Josef, "Can Neurological Evidence Refute Free Will? The Failure of a Phenomenological Analysis of Acts in Libet's Denial of 'Positive Free Will'", *Pensamiento*. Revista de investigación e información filosófica, vol. 67, núm. 254, Ciencia, filosofía y religion. Serie especial no 5 (2011), 1077-1098.

19) Las he discutido en detalle en SEIFERT, Josef, "In Defense of Free Will: A Critique of Benjamin Libet," *Review of Metaphysics*, Volume LXV, Nr. 2, December 2011, pp. ; y en mis artículos: "Are We Free? Are We Persons? 5 Ways to Obtain Certain Knowledge About the Existence of Free Will," *Asian Perspectives in the Arts and Humanities*. Bi-annual Journal of the School of the Humanities. Ateneo de Manila University. Vol. 1, No. 2 2011, pp. 39-79; "Can Neurological Evidence Refute Free Will? The Failure of a Phenomenological Analysis of Acts in Libet's Denial of 'Positive Free Will'", *Pensamiento*. Revista de investigación e información filosófica, vol. 67, núm. 254, Ciencia, filosofía y religión. Serie especial no 5 (2011), 1077-1098.

pasados) y que implican, requieren, y manifiestan nuestra libre voluntad, cuya experiencia y ocurrencia son imposibles sin que se desvele y experimente al mismo tiempo nuestra libre voluntad.

5. A la par, experimentamos la libre voluntad de otras personas respondiendo a ellas en aquellos actos que están dirigidos a otros, de tal modo que se conoce su libre voluntad por medio de un conocimiento empático de la otra persona, a la vez que un tal entendimiento de su libre voluntad es la condición de nuestros actos que necesariamente implican la libre voluntad de estas otras personas; tal es el caso del perdonar, el agradecer, etc. La posibilidad de errores en la interpretación de actos de otras personas como libres cuando no lo son, no puede desmentir la experiencia subyacente a estos actos de la libre voluntad de otras personas, sino que la posibilidad de tales errores presupone la verdad de la experiencia de la libre voluntad de otras personas.

El hecho de que la persona sea capaz de originar y proponer actos, una habilidad que se actualiza con la libertad, excluye que estos actos sean simplemente productos de procesos cerebrales y, en general, de algo que quede fuera del yo consciente –lo que no excluye que haya motivos que se *dirijan ellos mismos* al centro libre llegando a ser *motivos reales y causas de nuestros actos* a través de nuestra libre aceptación.

La libertad incluye una autonomía y trascendencia de la persona que claramente contradice tanto la heteronomía de estar completamente sujeto a fuerzas determinantes extrañas al centro consciente como la inmanencia de ser determinado por la propia naturaleza y por el mundo material, sin ser capaz de trascender la propia naturaleza por medio de actos libres basados en la verdad acerca del carácter bueno o malo de un ser. La capacidad de la persona de originar y de poner en marcha actos, habilidad que es actualizada en la libertad, excluye que estos actos sean meros productos de procesos cerebrales y, desde luego, que cualquier cosa situada fuera del ‘yo’ consciente sea la causa del acto libre –excepto en forma de motivos que se dirigen al centro libre y se convierten en *motivos actuales y en causas de nuestros actos* sólo a través de nuestra libre aceptación.²⁰

20) Esta evidencia absoluta de la libertad humana no excluye que la libertad en un ser causado contingentemente sea profundamente misteriosa, tal como han dicho no sólo Kierkegaard y Descartes sino como también Kant vio; cf. KANT, I., *Vorlesungen über die Metaphysik* (Pölitz) PM, 205-207.

Además, este resultado, como también el resultado de la próxima prueba, se hallan en total acuerdo con los últimos resultados de las investigaciones, cf. ECCLES, Sir John, 1977, pp.275 ss. y 355 ss.

En la libertad se revela a sí misma no sólo la naturaleza inmaterial sino también el ser autónomo,

Además, ¿cómo puede un epifenómeno, un aspecto de la materia, no sólo ser libre, sino gobernar e influir causalmente el cuerpo en libertad e incluso oponerse libremente a sus tendencias, un hecho experimentado por todos, y que Platón usaba como argumento contra la idea de los pitagóricos de que el alma sería una armonía, un epifenómeno de la materia?²¹

A la luz de estos y muchos otros argumentos, concluimos que el ser humano posee un alma espiritual y subsistente.

III. Dificultades que parecen excluir cualquier argumento filosófico sobre la inmortalidad del alma.

1. La radical dependencia de nuestra vida mental de nuestro cuerpo parece probar que la muerte también termina con la vida del alma.

La inmortalidad, al menos la de un alma separada del cuerpo, parece excluirse si consideramos la estrechísima conexión entre alma y cuerpo. Los procesos fisiológicos pueden destruir la capacidad de tener experiencias psíquico-espirituales y causar enfermedades mentales. Nos enfrentamos a una terrorífica dependencia de la vida mental con respecto a realidad física del cuerpo. ¿Cómo podría aquélla, entonces, sobrevivir a la destrucción del cuerpo? Debemos responder primero que nada: del hecho de que ciertas causas (bombas, causas fisiológicas) pueden destruir otra realidad (un palacio, la capacidad de pensar) no se puede inferir que el mismo tipo de causa puede producir positivamente las realidades en cuestión. Las bombas pueden destruir un palacio Farnese en Roma, pero se debe requerir de arquitectos y genios para construirlo. Segundo, muchas causas destruyen algo directamen-

independiente y sustancial del alma (persona). Nunca podría realizar actos libres un mero accidente de otra substancia. Esto es tan evidente que incluso Kant lo admite en la década de 1780 luego de haber negado efectivamente toda cognoscibilidad de la substancialidad del alma humana. Cf. KANT, Immanuel, *Vorlesungen über die Metaphysik* (Pöhlitz) PM 201-202: „Wir werden also von der Seele a priori nichts mehr erkennen, als nur so viel, als uns das Ich erkennen läßt. Ich erkenne aber von der Seele: 1) daß sie eine Substanz sey; oder: Ich bin eine Substanz. Das Ich bedeutet das Subject, sofern es //PM 202// kein Prädicat von einem andern Dinge ist. Was kein Prädicat von einem andern Dinge ist, ist eine Substanz. Das Ich ist das allgemeine Subject aller Prädicate, alles Denkens, aller Handlungen, aller möglichen Urtheile, die wir von uns als einem denkenden Wesen fällen können. Ich kann nur sagen: Ich bin, Ich denke, Ich handele. Es geht also gar nicht an, daß das Ich ein Prädicat von etwas andern wäre. Ich kann kein Prädicat von einem andern Wesen seyn; mir kommen zwar Prädicate zu; allein das Ich kann ich nicht von einem andern prädiciren, ich kann nicht sagen: ein anderes Wesen ist das Ich. Folglich ist das Ich, oder die Seele, die durch das Ich ausgedrückt wird, eine Substanz.“

El cuerpo como lugar actual del ser alcanzado por otro también se encuentra, desgraciadamente, cuando una persona humana es insultada o torturada por otras personas.

21) El cuerpo como lugar actual del ser alcanzado por otro también se encuentra, desgraciadamente, cuando una persona humana es insultada o torturada por otras personas.

te (como las bombas que destruyen una catedral) o bien su condición absolutamente necesaria, mientras que otras causas destruyen sólo condiciones contingentes o empíricas de una cosa y de su manifestación. Por lo tanto no se puede concluir lógicamente que la muerte destruye la vida y el ser del alma o las condiciones necesarias de su vida consciente simplemente porque ésta destruye las condiciones contingentes terrestres de sus operaciones.

2. El 'cuerpo vivido' [*Leib*] como argumento contra la inmortalidad del alma

Objetando que el alma sea inmortal se puede, sin embargo, igualmente señalar el rol del cuerpo vivido, sentido, por medio de lo cual nosotros percibimos todo lo sensible que percibimos y que es el real "lugar" antropológico donde la persona es actualmente presente y accesible en muchísimas maneras, por ejemplo a través del amor. En el apretón de manos de un amigo que nos da y asegura sus condolencias; en el beso, en el cual la persona nos transmite su amor; en la esfera sexual donde la persona es alcanzada en su cuerpo a través de la presencia y la expresión del amor esponsal, o en el lenguaje, por el cual nos comunicamos con nuestros hijos y amigos, el cuerpo humano vivido (el *Leib*) es asimismo lugar de la encarnación de la persona y se transforma también en el medio principal de comunicación y en un "lugar" donde él o ella es actual y verdaderamente accesible.²² ¿Cómo podemos, entonces, defender argumentos de la inmortalidad del alma si consideramos seriamente este rol fundamental del cuerpo vivido y el carácter del alma humana como "forma del cuerpo"? (En otro lugar he distinguido cuatro sentidos diversos de este término aristotélico-tomista, usado también en una formulación del dogma católico, afirmando que el profundo sentido en el cual el alma humana es *forma corporis*, puede entenderse únicamente si se comprende su propia realidad substancial y su vida interior que es forma del cuerpo *personal humano* precisamente porque no se agota siendo forma del cuerpo).²³

3. Además, ¿por qué un ser obvia y naturalmente mortal podría ser inmortal? Dos objeciones en contra de una vida inmortal del alma.

Además, podemos formular una pregunta aún más básica: ¿por qué he-

22) Aristóteles, Física III, cap. 4, 203 b 9. Cf. también Aristóteles, *De Caelo et mundo VII*, xvi, 282 b 4, donde, como sostiene Duns Scotus, "Aristóteles parece considerar imposible que nada pueda haber llegado a la existencia y ser aún eterno e imperecedero". Cf. también WOLTER, Allan (traductor y editor), *Duns Scotus, Philosophical Writings*, Indianapolis/New York, Bobbs-Merrill, 1962, pp. 156-157.

23) Cf. SEIFERT, Josef, *What is Life? On the Originality, Irreducibility and Value of Life*, Value Inquiry Book Series (VIBS), ed. por Robert Ginsberg, vol 51/Central European Value Studies (CEVS), ed. por H.G. Callaway, Amsterdam, Rodopi, 1997 y *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine kritisch-systematische Analyse*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 19892.

mos de plantear una cuestión tal como nuestra inmortalidad personal, dada nuestra llamativamente obvia mortalidad y muerte actual que parece ser enteramente natural para un ser que comienza a existir en el tiempo?

1. De hecho, la afirmación de la inmortalidad parece contradecir la esencia misma del hombre y el principio aristotélico: "Cualquier cosa que tiene un principio tiene un fin".²⁴ El joven Feuerbach, en una línea de pensamiento similar, escribe: "Pero ¿cómo puedes tú ahora quejarte de que eres mortal cuando no te lamentaste de que alguna vez hayas sido... absolutamente nada?"

2. Más aún, el hombre parece ser mortal y temporal de punta a cabo. El ritmo del "morir y devenir" que caracteriza a todos los seres vivos, este "*stirb und werde!*" (¡muere y devén!), según un bello poema de Goethe,²⁵ parece aplicarse perfectamente a la persona humana en cuanto organismo viviente.²⁶ El despertar, el clímax, el ocaso de las fuerzas vitales y finalmente el sueño caracterizan nuestro diario ritmo de vida; similarmente, nacer, crecer, la adolescencia, la adultez, la vejez y el decaimiento simplemente parecen ser la ley de todos los seres vivos. El hombre parece ser un "ser para la muerte," como lo llamó Heidegger, no solamente moviéndose hacia la muerte (*vers la mort*), sino implicando que el hombre tiene la muerte como fin natural (que él es un ser para la muerte; *un être pour la mort*).²⁷

¿Existen razones que atraigan al intelecto humano y que nos inciten a sostener que la persona humana (el alma) es inmortal? El mero hecho de que

24) FEUERBACH, Ludwig, (1830), *Thoughts on Death and Immortality. Along with an appendix of theological-satirical epigrams, edited by one of his friends*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1980, p. 118. El texto continúa: "How can you be frightened of death since you have already undergone and passed through it, since you have already been what you will be once again? Look back at what you were before life and at what existed before your life; no longer will you tremble before that which you will become after your life." Cf. también la obra de Feuerbach escrita once años más tarde (1841), *The Essence of Christianity*, traducida del alemán por George Eliot, New York/Hagerstown/San Francisco/London, Harper & Row, 1957, pp. 170 ss.

25) Johann Wolfgang von Goethe: „Keine Ferne macht dich schwierig, / Kommst geflogen und gebannt, / Und zuletzt, des Lichts begierig, / Bist du, Schmetterling, verbrannt. / Und solange du das nicht hast, / Dieses: Stirb und werde! / Bist du nur ein trüber Gast / Auf der dunklen Erde. / Tut ein Schilf sich doch hervor, / Welten zu versüßen! / Möge meinem Schreibe-Rohr / Liebliches entfließen!“ [Goethe: *West-östlicher Divan*, p. 21. Digitale Bibliothek, p. 20549 (cf. Goethe-BA Tomo 3, p. 22)]

26) Mucho antes Max Scheler ya había hecho un excelente análisis de esta orientación fundamental hacia la muerte de esta vida sobre la tierra. Cf. SCHELER, Max, „Tod und Fortleben“, *Schriften aus dem Nachlaß I* (19863). De hecho, filósofos anteriores, incluido Ludwig Feuerbach en sus *Thoughts on Death and Immortality*, pp. 17-21, han presentado análisis muy similares a aquellos de Heidegger. Acerca del ritmo orgánico de la vida, cf. también VON HILDEBRAND, D., "Die Unsterblichkeit der Seele", en: el mismo autor, *Die Menschheit am Scheideweg*, 1955.

27) Cf. HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 2006, y MARCEL, Gabriel, *Présence et immortalité*, Paris, Flammarion, 1959; *The Mystery of Being*, trad. Rene Hague, 6^o ed., Chicago, 1970, y Roger Troisfontaines, S.J., cit.

todos los hombres estén convencidos en su inconsciencia de su inmortalidad es de poco valor. Tanto la religión como la creencia en la inmortalidad personal podrían ser una gran ilusión. El consenso universal subconsciente del que habló Freud acerca de que todos somos inmortales podría ser un consentimiento en lo que es falso, como el mismo Freud afirmaba.²⁸ Todo lo que importa es si acaso es verdadero o no que el hombre es inmortal –a pesar de su obvia mortalidad.

IV. Pruebas de la inmortalidad del alma

En lo sigue voy a presentar varios argumentos de la inmortalidad del alma, de los cuales algunos van a mostrarse como insuficientes y otros como válidas pruebas.

1. Argumentos ontológicos abstractos

Hay una serie de argumentos ontológicos muy abstractos a favor de la inmortalidad del alma. Uno de ellos se encuentra en el *Fedón* de Platón, donde Sócrates argumenta que la simplicidad del alma excluye la muerte o destrucción que implicaría siempre una disolución de partes, un argumento bello no obstante sus serios límites que discutiremos luego.

2. Argumentos ontológicos personalistas

A. El dominio libre sobre el cuerpo contradice el triunfo de la materia en la muerte

Hay otro argumento profundo por la inmortalidad del alma desarrollado por los maestros franciscanos del siglo XIII, un argumento que tiene sus raíces en el *Fedón* de Platón:²⁹ contradiría a la naturaleza de un alma personal, esto es, a la esencia de un ser que se determina a actuar libre y personalmente y se hace buena o mala según su propia elección, el que sea mortal, puesto que la muerte, como total destrucción, significaría que las fuerzas inertes son más poderosas que el sujeto viviente matado por ellas. Pero un alma humana dotada de libertad, y, por tanto, que posee una fuente más profunda de auto-movimiento, no puede morir, puesto que es imposible que el alma, que es libre y domina en libertad las fuerzas inertes de la materia y su propio cuerpo a lo largo de la vida humana, al final (en la muerte) sea dominada por ellas. Es imposible que un agente libre muera si aquello que lo mataría, el universo material, no sólo es infinitamente inferior en dignidad al alma, sino que también es dominado

28) Cf. FREUD, Sigmund, *Die Zukunft einer Illusion*, 1927.

29) ROVIGHI, Sofia Vanni, *L'Immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, 1936.

libremente por el alma personal.

Es imposible que en la muerte las mismas fuerzas materiales sobre las cuales el alma libre gobernó durante su vida, y que le estaban sujetas, ahora resulten ser más fuertes y se conviertan en lo que determina y domina el alma y la mata. Este argumento merecería sin duda una reflexión más amplia de la que puede presentar aquí.

B. Si el “mal propio” y más grave del alma no puede matarla, nada puede destruir a un alma

Otro argumento de la inmortalidad del alma, que de una forma muy llamativa es ontológico y negativo y a la vez profundamente personalista, fue formulado en la Política de Platón, X: Todo lo que es destructible, es destruido a través del mal para él más hostil que haya, cómo sería éste el mal propio de esta cosa y más radicalmente opuesto al bien que le es propio. Ningún mal, sin embargo, es más hostil al alma y más directamente opuesto a su naturaleza más profunda que la injusticia, el mal moral. La injusticia y todo tipo de inmoralidad (el pecado) es un mal inmensamente mayor para el hombre incluso que la muerte. Por consiguiente, si incluso este gran mal, que es el más opuesto al alma, la injusticia, que es un mal para el hombre peor que la enfermedad y hasta que la muerte, no puede matar el alma, entonces nada puede matarla.

Kierkegaard desarrolla un argumento similar de la inmortalidad a partir de la desesperación: “Tan uno puede probar también el eterno en una persona del hecho de que la desesperación no puede devorar a su ‘ella misma’, a su mismidad... Si no había nada eterno en una persona, ella no podría desesperarse para nada.”

Este argumento, que es tan original e interesante, a la vez que se apoya en profundas intuiciones, es problemático. En primer lugar, un argumento análogo aplicado a la fealdad no funcionaría. No es verdad que, porque la fealdad sea el mayor mal para un objeto material y que, porque no destruya el pedazo de piedra o de metal en que se encuentra, nada pueda destruir la materia. En segundo lugar, por esta razón la tesis de Platón que subyace a este argumento, a saber, que el mayor mal (el mal propio) de una cosa sea siempre el mal que la destruye, no debe considerarse un principio objetivamente verdadero. Por consiguiente, para ser una auténtica prueba de la inmortalidad, habría que buscar, como una fundamentación más apropiada a este argumento, otra razón distinta y más profunda a partir de la esencia tanto de la inmoralidad como de la indestructibilidad de la persona, que se descubre por el hecho de que no se destruye el alma por la injusticia. En el contexto de nuestros argumentos

morales vamos a buscar una fundamentación tal más profunda que el argumento platónico: porque incluso el mal más opuesto al alma no solamente no la mata, sino que exige su inmortalidad y la implica, el alma no puede ser mortal.

C. Argumento ontológico platónico de la inmortalidad del alma y su reformulación

Platón argumenta en el *Fedón*: así como cada alma, por su misma naturaleza, vive como alma, y no puede haber ningún ‘alma muerta’, así la vida es completamente inseparable del alma. Platón compara esto con un ejemplo matemático: así como la paridad es inseparable del número 2, y el ser impar lo es del número 3, así la vida es inseparable del alma. Y debido a este vínculo esencial entre la vida y el alma que excluye la posibilidad de un alma muerta, el alma siempre debe vivir y poseer la inmortalidad.

Por muy magnífico y hermoso que sea este argumento de la inmortalidad del alma humana, tenemos que plantearnos en primer lugar si la inseparabilidad entre la vida y el alma de la que Platón habla es absoluta, igual que en Dios hay, de hecho, una absoluta inseparabilidad entre su vida (existencia) y su esencia, que es el fundamento del argumento ontológico de la existencia de Dios.³⁰

Platón no considera que la posibilidad de la inseparabilidad de la existencia y vida respecto del alma sea sólo condicional: *si hay alma, y mientras exista*, debe vivir, porque, aunque si bien puede haber un hombre muerto, no puede haber un alma muerta. Este hecho, evidente e inteligible, que se apoya en la esencia necesaria del alma, de que no puede haber una alma muerta y de que el alma debe vivir mientras exista, hace verdaderamente del alma una imagen de la absoluta inseparabilidad entre alma y vida, y forma una verdadera analogía con Dios que existe y vive con absoluta necesidad. Pero el lazo esencial entre la vida y el alma que excluye ‘almas muertas’, no es igual, no obstante, a la vida y existencia de Dios, que es completamente necesaria. Sólo a Dios la existencia real y la actualidad de la vida le pertenecen tan inherentemente que Él es esencial y necesariamente existente, viviente e inmortal.

30) Cf. ANSELMO DE CANTERBURY (Aosta), *Proslogion y Ad Proslogion*, en: Anselm of Canterbury (Aosta), S. *Anselmi Opera Omnia*, Franciscus Salesius Schmitt (Hg.), 2 tomos, Stuttgart-Bad-Cannstatt, Friedrich Frommann/Günter Holzboog, 1968, tomo I, pp. 89 139; cf. también, SEIFERT, Josef, “Kant y Brentano contra Anselmo y Descartes. Reflexiones sobre el argumento ontológico” en *Thémata 2*, Universidades de Málaga y Sevilla, 1985; y *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1996, 2000².

Por otro lado: no es objetivamente necesario que el alma humana exista. Éste es un hecho metafísico muy llamativo: no es en absoluto necesario que yo exista y así tampoco es absolutamente necesario que mi alma o la tuya vivan, puesto que es contingente y podría no existir. Esto es así porque el alma humana es creada (lo cual Platón mismo admite en el *Timeo*).³¹ Pero entonces la prueba de Platón es inválida en esta forma, como Duns Escoto insistió, una objeción que se dirige con igual fuerza en contra del argumento de que sustancias simples no podrían ser destruidas porque no tienen partes que podrían separarse. Este argumento no vale para seres que tienen una existencia no-necesaria que podría serle robada, al menos por Dios.

Sin embargo, podríamos defender el argumento de Platón de otra forma, diciendo: mientras que, de hecho, el alma humana no posee existencia y vida necesariamente sino que es contingente, en cambio, una vez que existe ya no puede morir. Puesto que la vida le pertenece tan esencialmente que, desde *el momento en que es creada*, la vida ya nunca puede abandonarla; no puede vivir y luego morir. Siendo verdaderamente análoga a la inseparabilidad última que hay en Dios entre su vida y su naturaleza divina, su existencia y su esencia, la vida es *análogamente inseparable* del alma humana una vez que existe. Por consiguiente, no tiene sentido hablar ni de un alma muerta ni de la muerte del alma.³² Puesto que una vez que un alma existe, la vida mora en ella y nunca puede ya dejarla.

Para que este argumento sea convincente, empero, habría que clarificar muchas otras cosas. Por ejemplo, tendríamos que mostrar que en el alma racional del hombre se descubre una posesión de la vida más profunda e intrínseca si se la compara con la de la vida y alma en el animal, que es menos profunda. Y esto podría parecer difícil de mostrar. Así, este argumento que prefigura el argumento ontológico de la existencia de Dios –que según mi opinión es válido y lo defiendo como tal– y que tiene, además, la ventaja de que se orienta a demostrar la inmortalidad de la vida del alma y no la simple existencia, encuentra numerosas dificultades que nosotros no podemos resolver, por lo menos aquí.

31) Cf. REALE, Giovanni, *Verso una nuova interpretazione di Platone*, 20° ed., Milano, Jaca Book, 1997, “La seconda navigazione”; también REALE, G., *Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der “ungeschriebenen Lehren”*, trad. por L. Hölscher, con una introd. de H. Krämer, editado y epilogado por J. Seifert, Paderborn, Schöningh, 1993. El mismo autor, *Storia della filosofia antica*, 5 vols, 10° ed., Milano, Vita y Pensiero, 1995, vol. 2.

32) Si uno, en el contexto del Evangelio o de la teología cristiana, habla de la muerte del alma (el infierno), o sea, de la “segunda muerte,” uno tiene en mente otro sentido cualitativo de muerte, la muerte en cuanto el opuesto de una vida buena y de una vida dichosa.

3. Argumentos antropológicos, metafísicos y morales de la inmortalidad del alma por el sentido de la existencia personal

Hay tres razones principales de por qué los siguientes argumentos, aún más específicamente personalistas, que se mueven exclusivamente al nivel de una metafísica del ser personal, son superiores a los argumentos ontológicos más generales como el de la indestructibilidad de las sustancias simples:

A. En primer lugar, vemos que, en cuanto a su ser y a su vida en sí mismos, el ser inmortal no tiene un sentido profundo; que el césped en mi patio o las piedras en un camino existan eternamente o sean aniquiladas, no tiene gran importancia. Lo mismo vale para las partículas elementales de la materia; si ellas son indestructibles, esto no tiene gran importancia. Ellos no reclaman una existencia inmortal. Sólo los seres libres y racionales capaces de la contemplación de la verdad, de la justicia e injusticia, de amar y odiar, son los que constituyen el ser que, en el sentido más elevado, reclama la inmortalidad. Así pues, cualquier argumento que se mueva en el nivel de categorías ontológicas generales (como la indivisibilidad) que también podrían en principio aplicarse a átomos en el sentido filosófico, de las partículas elementales e indivisibles más simples en el cosmos físico, o a los cuantos de energía del mundo material, o a otros seres no-personales, no alcanza el nivel apropiado desde el que hablar significativamente de la inmortalidad.

B. Una ventaja aún más importante de los argumentos personalistas de la inmortalidad es ésta: todos los argumentos personalistas de la inmortalidad llevan no meramente a la conclusión de alguna indestructibilidad ontológica del ser de las almas, sino a un reconocimiento de su inmortalidad *consciente y viviente*. Y como hemos visto, sólo esta inmortalidad real merece el nombre de una vida inmortal o vida eterna. Cuando hablamos aquí de vida, nos referimos específicamente a la vida personal, espiritual que está fundada tanto en el punto de partida como en la conclusión en estos argumentos personalistas de la inmortalidad y que es vida en un sentido esencialmente superior al de la vida puramente biológica e incluso animal. Una consideración de esta vida específicamente personal y espiritual refuta la objeción de que la muerte y aniquilación serían naturales para el hombre y que el ser humano sería, en última instancia, un *Sein zum Tode* (un ser para la muerte).

El ritmo de vida que mueve a los seres vivos, que primero asciende en una curva de vitalidad hasta un clímax y luego desciende hacia su debilitamiento y que encuentra su fin natural en la muerte, es sólo una cara de la vida humana que liga al hombre al resto de los seres vivos orgánicos. Pero hay también

un ritmo de vida completamente diferente que caracteriza al hombre como una persona espiritual consciente y que descubriremos como la fundación de todos los argumentos personalistas de la inmortalidad del alma humana. Este ritmo espiritual y racional de la vida humana apunta a una vida consciente perenne y no a un mero sueño eterno.

C. La ventaja más importante de los siguientes argumentos personalistas de la inmortalidad es, sin embargo, un hecho más: algunos de estos argumentos llevan al reconocimiento de un *contenido positivo* de la vida después de la muerte, que los argumentos puramente ontológicos de la inmortalidad del alma ignoran por completo, pero sin el cual la inmortalidad sería un sinsentido o incluso causa de desesperación, como hemos visto anteriormente en Kierkegaard.

V. Argumentos antropológicos, metafísicos y morales desde el significado de la existencia personal

En lo que sigue abordaré algunos argumentos personalistas³³ que tienen la siguiente estructura lógico-formal (en donde la variable X se refiere siempre a una realidad o a un acto fundamentalmente personal):

1. X (la búsqueda de conocimiento, la bondad moral, etc.) posee un sentido metafísico último en sí mismo, pero sería trágico y en un cierto sentido absurdo, si la persona (al menos el alma) no conllevara una vida consciente inmortal: sólo en una existencia inmortal el sentido de la existencia racional personal puede ser verdadera y completamente realizado (que esta vida consciente debe ser feliz para lograr el cumplimiento del significado de la persona humana está también implicado en algunos argumentos filosóficos personalistas de la inmortalidad).

2. X posee un sentido metafísico último y no es absurdo (lo que sabemos sea por su “verdad interior”, o sea porque sabemos que Dios existe y garantiza la no-absurdidad de estos actos).³⁴

3. (Conclusión) Por lo tanto, el alma humana es inmortal y tendrá vida consciente inmortal.

Si las dos premisas de estos argumentos pueden ser clarificadas y firme-

33) Esto presupone, en última instancia, el dominio del sentido y del bien, y, en consecuencia, la existencia de Dios. Esta verdad fue expresada bellamente en las palabras de Stefan Trofimovich en “Los endemoniados” de Dostoyevski: “Si Dios existe, soy inmortal”.

34) Tiene un papel central en el *Fedón* de Platón.

mente establecidas, estos argumentos son absolutamente convincentes, porque su forma lógica, que podría ponerse en una forma más precisa técnica lógica, es válida. Estos tipos de argumentos han sido presentados de muchas formas:

a) Un primer argumento personalista toma como punto de partida la cognición de *ideas* o esencias necesarias y atemporales (eternas):³⁵ entre el alma humana y las ideas eternas existe una afinidad y ordenación tal que el alma encuentra el alimento de la mente solamente en el conocimiento y en la contemplación de las esencias y verdades eternas e inteligibles. Pero la unión cognitiva con la verdad eterna sólo puede tener cumplimiento de su realidad y valor en una visión perenne. En virtud de esta afinidad metafísica que ordena a la persona hacia la contemplación eterna de la verdad eterna, y que Platón confunde a veces con una semejanza de las dos, la persona encuentra el verdadero hogar de su intelecto solamente en la contemplación de la verdad eterna y, por lo tanto, debe ser inmortal a fin de que la misión más profunda y el alimento de su intelecto pueda hallar cumplimiento. Más aún, la sed de conocimiento está dirigida a la totalidad de la verdad y, por tanto, nunca podrá ser realizada en el tiempo. No sólo en ningún momento en un tiempo finito la mente conocerá *todo* lo que desea saber; la mente humana desea un matrimonio con el ser y la verdad que conoce; desea una unión cognitiva con la verdad porque está dirigida hacia su posesión permanente en el conocimiento.

Por estas razones la búsqueda de conocimiento sólo puede llevarse a cabo en una vida inmortal. El filósofo, por lo tanto, se encuentra ante la siguiente alternativa:³⁶ o bien su vida está afectada por una absurda contradicción de significado, o bien hay una vida eterna de cognición en la cual el fin de toda búsqueda cognitiva se ve cumplido. Entonces, el hombre es inmortal. Así, en la consideración de si tiene sentido emprender la investigación de la verdad, el hombre presupone en lo más íntimo que es inmortal.³⁷

35) Como señala Platón.

36) Agustín, De Trinitate, XIII, Migne, P.L., XLII, 1022: "*And if life quits him by his dying, how can a blessed life remain in him? And when it quits him, without doubt it either quits him unwillingly, or willingly or neither. If unwillingly, how is the life blessed which is so within his will as not to be within his power? And whereas no one is blessed who wills something that he does not have, how much less is he blessed who is quitted against his will, not by honour, not by possessions, not by any other thing, but by the blessed life itself, since he will have no life at all...But neither is that a blessed life which is such as to be unworthy of his love whom it makes blessed?*" Cf. también los comentarios de Duns Scoto en WOLTER, Allan, trad. y ed., *Duns Scotus, Philosophical Writings*, Indianapolis/New York, Bobbs-Merrill, 1962, pp. 143-44, 165 ss.

37) Cf. sobre la filosofía de Gabriel Marcel en cuanto tal y sobre su filosofía acerca del homo viator y de la esperanza TROISFONTAINES, Roger, S.J., *De l'Existence à l'Etre. La Philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Namur, 1953.

La frustración de los fines que proceden de la esencia y de la dignidad de las personas, del conocimiento, del orden moral, etc., podrían poner en cuestión el completo orden del mundo; el que permanezcan eternamente incumplidos podría constituir una objeción metafísica del mundo. Los ateos consideran esto cuando plantean el problema del dolor y el problema del mal. Un cargo en contra del Creador podría ser derivado de una violación del alto orden personal de los valores con el que se relacionan los argumentos de la inmortalidad. No es que los meros deseos fácticos o meramente triviales de la naturaleza (tales como el deseo que la araña tiene de su víctima) ni mucho menos las inclinaciones perversas (tales como las ambiciones del hombre ambicioso o tendencias sádicas), a las cuales nos referimos aquí, ni siquiera con los más sublimes y buenos deseos que a veces terminan en tragedias humanas tal como ellas suelen ocurrir y –si la existencia de Dios es aceptada– sean obviamente permitidas por Dios. Antes bien, si no hay vida después de la muerte, el orden último y los fundamentos del mundo espiritual se derrumban. Hasta aquí hemos dicho suficiente acerca de la primera premisa de este argumento.

Pero también la segunda premisa resulta ser verdadera. Hay un sentido último en nuestra búsqueda de la verdad que simplemente contraviene la opinión de que terminará abrupta y absurdamente en la muerte. Y no sólo la existencia de Dios lo prueba. El valor intrínseco de la búsqueda de la verdad es prueba, además, del propio sentido de la inmortalidad. Además de la primera premisa, a saber, que el cumplimiento del sentido de la vida cognitiva humana exige la inmortalidad, también la segunda premisa puede ser llevada a la evidencia: que ni la contradicción más absurda, ni al significado último y al cumplimiento de la búsqueda y el amor por la verdad por medio de su destrucción en la muerte, puede existir. Este argumento tiene un sentido mucho más personalista y profundo si uno entiende que el máximo objeto del deseo del hombre de conocer lo eterno no está dirigido a meros objetos y esencias abstractas e impersonales, sino a conocer la última realidad que debe ser eterna y al mismo tiempo plenamente individual, real, y personal. Volveremos a este aspecto cuando hablemos de los argumentos desde el amor.

b) Agustín basa un argumento similar en la búsqueda de la felicidad :³⁸ todas las personas desean la felicidad. Una persona feliz, sin embargo, nunca estará libre y voluntariamente de acuerdo con ser privada de la felicidad que ella experimenta. Pero si su felicidad le es arrebatada contra su voluntad,

38) Cit. en: TROISFONTAINES, Roger, S.J., *De l'Existence à l'Etre. La Philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Namur, 1953, p. 141. También dice: "Le mystère de la mort n'est pas séparable du mystère de l'amour".

entonces la persona es ciertamente infeliz por la siguiente razón: parte de la felicidad es que aquello que yo quiero que me pase, me pase, y no lo que yo aborrezco o que me disgusta. Por lo tanto, la felicidad desea y requiere, para realizarse, inmortalidad, como claramente Friedrich Nietzsche reconoció al escribir: “El pesar dice: ‘¡pasa! (¡Acaba!)’; todo deleite, empero, quiere eternidad, desea profunda, profunda eternidad”. Debido a que el deseo de felicidad no es un deseo puramente subjetivo privativo de un valor objetivo, sino una expresión de la esencia ontológica y de la verdad de la persona, tal deseo profetiza de un modo ontológicamente bien fundado que, efectivamente, el alma es inmortal. Ya por la verdad interna del deseo de la felicidad esencial para ser persona, y de la esperanza humana que es, como dice Marcel, “la tela de la cual el alma es hecha”, podemos concluir por las razones expuestas, que esta profecía es verdad. Pero, si Dios existe como garantizador de la victoria del bien y del sentido en el cosmos, el argumento desde la felicidad se vuelve en una prueba de la inmortalidad del alma.

c) Otro argumento personalista es tomado de la naturaleza del amor. El amor quiere el bien y la felicidad de la persona amada y, así, realiza la misma verdad acerca de la felicidad y de la inmortalidad del amado que está contenida en el deseo por la propia felicidad. Al mismo tiempo, el amor desea una unión que sólo puede ser cumplida en una comunión de personas que se aman unas a otras; porque no existe verdadera unión entre personas si no es a través del amor. Esta unión y comunión querida por el amor como fuente tanto de mi propia felicidad como de la de la otra persona, es necesariamente querida como una comunidad eternamente inacabada. Así Gabriel Marcel puede decir:³⁹ “Amar a alguien es decirle ‘tú no morirás’”.⁴⁰ Si el amor apunta a una comunidad indestructiblemente fiel y sólo es cumplida si hay inmortalidad,⁴¹ la cuestión consiste en que, si acaso lo más noble y sagrado en la vida humana, amor y fidelidad, puede prometer por su misma esencia algo que no existe en la realidad. Según Marcel, aceptar la identificación materialista de la persona

39) “*L’amour exige une survie réelle d’autrui; il la découvre dans l’acte de transcendance*”.

40) “*Accepter l’identification matérialiste ce serait trahir*”, TROISFONTAINES, Roger, op. cit., p. 144.

41) Nos recuerda el texto de las palabras de Tristán y de la incluso más bella música en el segundo acto del *Tristán e Isolda* de Richard Wagner: “*Aye, our love! Tristan’s love? Thine and mine, Isolde’s love? How could death alloy it, weaken or destroy it? Came he to me, this mighty Death, threatening to end forever my breath which I would gladly for love relinquish if e’en his stroke descended, would Love itself - then be ended? Died I for that - which I fain would die for, how could that love with me be ended? The Pow’r immortal within me perish? If love can never die in Tristan, how then can Tristan die in loving?*”

ANSELMO DE CANTERBURY (de Aosta, que alude al lugar de nacimiento de Anselmo en el norte de Italia), Monologion, 68 ss.

amada que muere con el cadáver, sería una traición a la persona amada.⁴² Por lo tanto, la esperanza de inmortalidad e incluso una cierta afirmación victoriosa de inmortalidad se construye sobre la estructura ontológica esencial del amor mismo. La voz profética del amor, su verdad interna, no admite aceptar como ilusión lo que proclama el misterio ontológico del ser y del amor: “tú no morirás”. El amor se niega a cometer semejante infidelidad y traición.

Aquí es importante entender la diferencia entre incontables deseos incumplidos y esperanzas vanas y aquellos requerimientos metafísicos de significado sin el cumplimiento de los cuales el mundo como un todo contendría una absurda contradicción con su sentido más profundo. Estos deseos y esperanzas se fundan sobre la verdadera esencia de la persona y sobre altos valores, y, por ende, son incomparables con deseos malos, arbitrarios, etc., con cualquier tipo de sueños ilusorios (*wishful thinking*). En el amor, entonces, la inmortalidad es afirmada como una consecuencia natural de la verdad intrínseca y de la naturaleza del amor.⁴³

Si la existencia de Dios es conocida como la última garantía de la verdad de la voz del ser y de todos los verdaderos bienes, este argumento obtiene estricta consistencia.⁴⁴ De otra manera, el argumento se reduce a una esperanza bien fundada basada en la voz profética del amor. En un universo concebido ateamente, tal esperanza carecería de su fundamento último y de su justificación, aunque inspiraría, por sí misma, también en la vida del ateo, una confianza y expectación, y al menos una sublime esperanza en contra de su propia *Weltanschauung*, que ya rompe implícitamente con el propio ateísmo. Sin embargo, sólo si un bien infinito existe y está dotado del poder de gober-

42) ¿Son, pues, sólo las personas buenas inmortales las que aman a Dios?, pregunta Anselmo. Y responde: no, pues incluso si la persona pervierte su vocación y deber más altos y rechaza libremente el supremo Bien, retiene la misma naturaleza humana que conlleva la inmortalidad y merece castigo eterno. Sería, en consecuencia, injusto aniquilar a la persona mala –pues también las infinitas personas posibles que nunca existirán y que nunca pecaron se hallan en aquel estado de no-ser. Por ello, no-ser en cuanto tal no puede ser un castigo apropiado para la peor culpa que el hombre pueda contraer cuando rechaza a Dios.

43) Kant se refiere en este contexto al “postulado de la razón pura práctica” que demanda la inmortalidad y a Dios como necesariamente exigidos por la moralidad. Pero semejante postulado de la razón pura práctica tiene un carácter meramente subjetivo. Si Kant hubiera reconocido el carácter objetivo de la justicia en sí misma y nuestra capacidad para entenderlo, no habría afirmado una exigencia meramente subjetiva de la inmortalidad, sino que habría visto el valor metafísico último de este argumento. Pues así, esta exigencia de inmortalidad en cuanto condición de realización de la moralidad no es sólo un postulado subjetivo sino un requisito metafísico para la culminación y realización del sentido.

44) Yo defiendo que puede alcanzarse un conocimiento filosófico cierto de Dios. Cf. SEIFERT, Josef, *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1996, 2^a ed. 2000; y *Erkenntnis des Vollkommenen. Wege der Vernunft zu Gott*, Bonn, Lepanto Verlag, 2010.

nar el universo, se puede afirmar apodócticamente que el bien metafísico más profundo no puede prometer ilusiones o mentir.

d) Anselmo de Canterbury (Aosta)⁴⁵ desarrolló un argumento similar al de Gabriel Marcel pero lo fundamentó enteramente en el amor de Dios. Es el supremo deber de la persona amar el bien infinito sobre todo lo demás. Cualquier ser racional es capaz de conocer que existen bienes y que hay una jerarquía entre ellos y que el bien más alto, Dios, debe ser amado más allá todo otro bien. El cumplimiento de esta llamada suprema y del deber de amar a Dios sobre todas las otras cosas, merece alabanza y recompensa y no merece castigo. Sin embargo, la única recompensa, la cual es para el alma que ama a Dios efectivamente una recompensa antes que el peor de los castigos, es la visión eterna y la unión amorosa con el Bien supremo, con Dios. Esto sólo es posible si la persona existe y no cesa de existir. La bondad infinita de Dios y su justicia exigen de él que no destruya a la persona racional que lo ame; y prohíbe, también, que Dios otorgue al alma que lo ama, lo cual es la virtud moral suprema, una recompensa distinta a la unión indestructible con él. Cualquier otra recompensa sería dolorosa para la persona que ama a Dios. Si Dios ofreciera una existencia inmortal colmada de placeres y alegrías incontables, o bien de amor puramente humano, tal mundo sin visión de Dios y unión con él sería un castigo y la más dolorosa separación del amado para la persona que ama a Dios. Más aún, en tanto la persona ame a Dios, ella nunca querría dejar de existir y dejar de amar libremente. Por lo tanto, su destrucción sería una cosa horrible y un castigo, porque sería separar al alma del objeto de su amor. Vivir y cumplir el deseo del amor de perfecta unión con Dios toma toda la eternidad. Por tanto, el amor de Dios exige inmortalidad y contradice profundamente la muerte. Una persona que ama a Dios no puede ser mortal sino que debe ser inmortal si el bien y la justicia se preservan.⁴⁶ Entonces, cualquier ser que es capaz de amar a Dios libremente, debe ser inmortal.⁴⁷

45) El Cardenal Newman dio a este argumento un giro especial relacionándolo enteramente con la voz de la conciencia, CARDINAL NEWMAN, John Henry, *An Essay in Aid of A Grammar of Assent*, Westminster, Md., Christian Classics Inc., 1973, pp. 389 ss., especialmente pp. 390, 394, 407. Entonces escribe: "If there is any truth brought home to us by conscience, it is this, that we are personally responsible for what we do, that we have no means of shifting our responsibility, and that dereliction of duty involves punishment..." NEWMAN, J. H., op. cit., p. 394., cf. también su "The Immortality of the Soul", cit., p. 17 ss., donde, en la p. 19 Newman utiliza la expresión "to realize our own individual accountableness and immortality" como si en la conciencia ambos fueran dados inmediatamente. Cf. el camino aun más fenomenológico de presentar este punto en Max Scheler, "Repentance and Rebirth", en: SCHELER, Max, *On the Eternal in Man*, trad. Bernard Noble, Hamden, Archon Books, 1972, p. 35.

46) Kant se refiere en este contexto a la exigencia de un progreso moral infinito que supone una vida inmortal.

47) Anselmo aplica esta verdad metafísica también al alma que no ama actualmente a Dios.

Este profundo argumento de la inmortalidad por el amor de Dios también es formulado por Stefan Trofimovitsch en *Los Demonios* de Dostoievski:

Yo debo ser inmortal por la razón de que Dios no hará injusticia y puesto que en mi corazón se inflamaron incendios de amor por él, él no los extinguirá. ¿Y qué es más precioso que el amor? El amor está incluso por sobre la existencia, el amor es la corona de la existencia, y ¿cómo es posible que la existencia no esté subyugada por amor? ¡Si Dios existe, yo soy inmortal!

e) Otro argumento es el siguiente: la justicia que nunca puede ser realizada perfectamente en la tierra exige para su cumplimiento recompensa o castigo después de esta vida. Pero la justicia y la moralidad no pueden ser ilusiones. La majestad, el valor del orden moral, y especialmente la voz de la conciencia prueban la absoluta realidad de la moralidad cuya condición ontológica debe existir y cuyo contenido debe ser cumplido.⁴⁸ La justicia de la recompensa y del castigo prohíbe que un Hitler y un santo sean igualmente reducidos a cadáveres y nunca tengan que ser juzgados según la responsabilidad de sus acciones. Si ambos mueren como ratas, el orden metafísico de la justicia permanecerá eternamente incumplido: la justicia no puede ser cumplida sin inmortalidad. La segunda premisa de este argumento afirma que, desde luego, la justicia será cumplida,⁴⁹ y dado que hay una necesidad metafísica evidente de que la justicia sea cumplida, las almas humanas deben ser inmortales. Kant habla en este contexto de un “postulado de la razón pura práctica” que exige la inmortalidad y Dios como algo que la moralidad necesita necesariamente. Pero tal postulado de la razón pura práctica tiene un carácter meramente subjetivo. Si Kant hubiera reconocido la naturaleza objetiva de la justicia en sí misma y la capacidad de comprenderla, no hubiera afirmado una exigencia meramente subjetiva de inmortalidad sino que hubiera visto el valor metafísico último de este argumento. Ya que esta necesidad de inmortalidad, como condición para lograr lo que la moralidad anuncia, es no sólo un postulado subjetivo sino una exigencia metafísica para la perfección y cumplimiento del sentido.

48) Desde los tiempos de Jesús y la división entre fariseos, que aceptan la vida eterna, y saduceos, que rechazan la resurrección y la inmortalidad personal, hasta hoy, existen dos creencias diversas entre los judíos: aquellos que creen en una vida eterna y en la resurrección del cuerpo y aquellos que rechazan esta fe.

49) Esta diferencia, que una filosofía de la religión debe indagar en detalle, no excluye que muchos judíos y musulmanes piadosos, como también la Iglesia Católica, Lutero, Calvino y otros reformadores hayan estado y estén convencidos de la validez e importancia de los argumentos filosóficos de la inmortalidad. Otros creyentes, por ej., Rudolf Bultmann y muchos “teólogos de la muerte completa” como P. Althaus disputaron y rechazaron no solo tales argumentos filosóficos sino también la inmortalidad del alma misma antes de la resurrección del cuerpo. Para una discusión crítica de esta perspectiva, cf. SEIFERT, Josef, “Das Unsterblichkeitsproblem aus der Sicht der philosophischen Ethik und Anthropologie”, *Franziskanische Studien*, H 3 (1978).

f) Un sexto argumento personalista de la inmortalidad, igualmente basado en la moralidad, es el siguiente: la vida moral apunta a un progreso en la perfección moral e incluso a la adecuación completa de la voluntad a la ley moral y a todos los valores y bienes moralmente relevantes. Esta conformidad completa de la voluntad al bien es la santidad. Ningún progreso terreno finito en nuestra vida moral puede cumplir esta tendencia esencial de la vida moral a una perfección trascendente, la cual es constantemente amenazada por nuestros pecados. Más aún, la santidad en cuanto completa conformidad de nuestra voluntad libre a todos los bienes y en cuanto perfecto amor de Dios, está esencialmente requerida por la esfera moral (la cual prohíbe cualquier satisfacción con nuestro imperfecto estado moral) y nunca es completa en esta vida, sino que sólo puede serlo en la vida eterna.⁵⁰ Y una vez que la santidad existe y es realizada, ella clama por inmortalidad a través del aliento de eternidad que habita en su valor supremo.

Por lo tanto, el sentido metafísicamente fundado de la vida moral exige inmortalidad. Si este sentido triunfa en la realidad (lo que puede probarse rigurosamente, si Dios existe), la persona es inmortal.

Los argumentos de la inmortalidad basados en el sentido de la existencia personal poseen, por sobre los ontológicos más abstractos, la gran ventaja de concluir que la vida eterna debe ser una vida consciente y que debe tener un contenido feliz, siempre y cuando las condiciones morales que el hombre está llamado a realizar y todas las otras condiciones de la vida beatífica se cumplan. Dejando abiertas dos opciones posibles y con éxitos contrarios, el argumento moral abre una perspectiva totalmente nueva: ser persona y alcanzar una vida beata no es una simple posesión cierta y automática de la vida humana sino una conquista y un drama entre el bien con su consecuencia de felicidad y el mal con la posibilidad de una vida inmortal desesperada. Precisamente en este punto es donde también se revelan los límites de la respuesta filosófica a la pregunta respecto de la vida eterna.

VI. Inmortalidad y Fe Religiosa (Cristiana)

Cuáles son las relaciones y las diferencias entre los argumentos filosóficos de la inmortalidad del alma y la fe religiosa en una vida eterna conectada, en el caso de la religión cristiana, con la fe en la resurrección del cuerpo. Claramente la revelación religiosa de la vida eterna, el mensaje cristiano de redención y el de la pascua de resurrección van mucho más lejos de lo que cualquier filoso-

50) Cf. 1Cor 12-28.

fía pueda decir en torno a la inmortalidad. La estructura y el contenido de las pruebas filosóficas de la inmortalidad difieren en al menos cinco aspectos de las creencias judías⁵¹ o cristianas en la vida eterna:

1. La fe cristiana no descansa en pruebas racionales. Los creyentes religiosos no creen en virtud de evidencias filosóficas, sino que fundan su creencia en la vida eterna sobre una revelación divina que vino al hombre en la historia. Específicamente el cristiano basa su fe en la vida eterna en un milagroso evento histórico, del cual los primeros cristianos fueron testigos y, aquéllos de nosotros que no lo vimos, creemos por la fuerza de su verdad interna y por la fuerza del testimonio convincente de los testigos. Las palabras fuertes de la Sagrada Escritura lo dicen claramente: si la resurrección de Jesucristo no hubiese ocurrido, como dice el apóstol San Pablo, volvería vana la fe de los cristianos.⁵² La fe cristiana no se confirma con argumentos sino con milagros, los cuales, tal como los creyentes aceptan, corroboran el testimonio interior de la verdad dicha por Cristo.

2. La creencia religiosa en la vida eterna no consiste solamente en una evidencia racional de que la revelación ocurrió y que la realidad de ésta sería simplemente evidente para la razón por sus pruebas (milagros, etc.), sino en un acto de fe en la palabra de Dios dicha directamente por Él, una fe que ni la pura razón filosófica y teológica ni la razones racionales pueden sustituir.⁵³ Este extra y diferencia de la fe religiosa en relación con sus objetos comparada con una creencia fundada sobre meras probabilidades, se desvela particularmente en la incondicionalidad de su consenso que va hasta el martirio y tiene un carácter de “absoluto” esencialmente diferente de consentir su contenido como una mera probabilidad. Así, la fe religiosa en la vida eterna es esencialmente diferente de una creencia fundada sobre probabilidades racionales, como Swinburne y otros interpretan la fe religiosa. La creencia cristiana en la vida eterna está basada en la libre y al mismo tiempo gratuitamente recibida fe en la persona de Cristo, en un acto de amorosa confianza y no en demostraciones filosóficas o evidencias científicas o en un consentimiento a meras probabilidades.

3. El acto de fe se dirige no solamente a la inmortalidad sino también a la salvación eterna y a la vida eterna que son aceptadas y creídas como regalos

51) Como a Moisés en la zarza ardiente o por medio de profetas. La fe viene del oído.

52) Cf. SCHELER, Max, „Probleme der Religion“, en: Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, 5ª ed., Bern und München, Francke Verlag, 1968, pp. 101-354.

53) Sin embargo, los católicos aceptan que hay un alma que vive separada del cuerpo después de la muerte (el *anima separata*).

gratuitos de Dios, y, en cuanto tales, son filosóficamente indemostrables. De acuerdo con la fe cristiana, la salvación es el fruto de la pasión y muerte de Cristo en la Cruz y del amor de Dios, quien ha amado tanto al mundo que envió a su único Hijo al mundo y lo entregó a la muerte en la Cruz a fin de salvar al mundo. Es evidente que tal fe en una salvación que brota de un generoso acto libre de Dios no puede ser reemplazada por argumentos filosóficos; y su objeto –la salvación y la gracia sobrenatural– al ser un libre regalo de Dios exceden todo lo que la filosofía puede demostrar. A la luz de la fe en la salvación nos percatamos del siguiente gran límite de las pruebas filosóficas de la inmortalidad: aun cuando el filósofo puede argumentar lo que se sigue de la naturaleza del amor o de la justicia, no puede excluir la posibilidad de que, a consecuencia del pecado, la humanidad haya perdido el acceso a los bienes para los cuales ella ha sido hecha por naturaleza. Así, la filosofía no puede excluir que sólo a través de un acto libre de redención, aquellos bienes y esa vida inmortal positiva, a la cual los más profundos argumentos filosóficos apuntan, puedan ser alcanzados por el hombre en su estado actual. Y éste es el abrumador mensaje que las puertas cerradas al cielo y la salvación han abierto nuevamente a la humanidad, el cual nos revela el misterio pascual, como creen los cristianos. Ellos conciben la salvación como un evento comprensivo y profundo, como un estado que nos es otorgado por medio de una gracia libremente dada y como algo inalcanzable por argumentos puramente racionales. Max Scheler arguye correctamente que los actos divinos libres y sus consecuencias *esencialmente y en cuanto tales* no pueden ser conocidos por la filosofía como tal sino que solamente pueden ser revelados.

4. Los cristianos creen que no solamente el objeto de sus creencias sino también su propia fe en la vida eterna no es simplemente un efecto de su libertad o de sus méritos, o de evidencias filosóficas o probabilidades, sino que esta misma fe, que es necesaria para la salvación, es un regalo de la gracia divina (aun cuando la mayoría de las religiones monoteístas, y en particular la fe Católica, insisten en la necesidad de nuestra libre cooperación con la gracia divina). Por lo tanto, la misericordia de Dios, quién nos ha de conducir de tal modo que lleguemos al acto de fe, es el origen último de esta fe y no las puras demostraciones racionales. Incluso en nuestra experiencia de fe religiosa sentimos que su existencia en nosotros no es solamente una consecuencia de nuestro propio poder y de nuestra reflexión racional.

5. Los cristianos no creen solamente en la mera inmortalidad del alma, sino también en la resurrección del cuerpo.⁵⁴ Este contenido de la fe es inaccesible

54) Cf. Platón, *Fedón*, 85 c-d.

mediante la sola filosofía. Sin embargo, la fe religiosa en la resurrección no excluye, sino que incluye, la inmortalidad del alma separada.⁵⁵ De este modo, la creencia en la resurrección del cuerpo no constituye un contraste, sino, más bien, un complemento de los argumentos filosóficos de la inmortalidad, puesto que resuelve el profundo rompecabezas en torno al cuerpo vivido mencionado arriba. Los argumentos filosóficos de la inmortalidad del alma pueden ser vistos como una “propedéutica de la salvación” como el filósofo mexicano Agustín Basave los interpreta en su *Metafísica de la Muerte*,⁵⁶ o como un primer paso del camino que sólo puede ser recorrido con ayuda divina y con una palabra divina venida desde el otro lado, tal como Platón mismo confiesa en la más grande obra filosófica escrita acerca de la inmortalidad del alma, el *Fedón*:

(85c) Pues a mí me parece, Sócrates, acerca de estos temas, seguramente como a ti, que el saberlos de un modo claro en la vida presente o es imposible o algo difícilísimo, pero, sin embargo, el no comprobar a fondo lo que se dice sobre ellos, por cualquier medio, y el desistir de hacerlo hasta que uno concluya de examinarlos por todos lados es propio de un hombre muy cobarde. Acerca de esos temas hay que lograr una de estas cosas: o aprender cómo son, o descubrirlos, o, si eso resulta imposible, tomando la explicación mejor y más difícil de refutar entre las humanas, (85d) embarcarse en ella como sobre una balsa para surcar navegando la existencia, si es que uno no puede hacer la travesía de manera más estable y menos arriesgada sobre un vehículo más seguro, o con una revelación divina.

El autor es Profesor y Rector Fundador de la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein y en la Pontificia Universidad Católica de Chile.

55) δεῖν γὰρ περὶ αὐτὰ ἐν γέ τι τοῦτων διαπράξασθαι, ἢ μαθεῖν ὅπῃ ἔχει ἢ εὔρεῖν ἢ, εἰ ταῦτα ἀδύνατον, τὸν γοῦν βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων λαβόντα καὶ δυσεξελεγκτότατον, 85d ἐπὶ τοῦτου ὀχοῦμενοι ὡς περὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον, εἰ μὴ τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιωτέρου ὀχήματος, ἢ λόγου θείου τινός, διαπορευθῆναι.

56) Cf. BASAVE, Agustín, *Metafísica de la muerte*, México, Limusa, 1983



Artículos

SITUACIÓN LÍMITE Y SUICIDIO EN JASPERS

Sandra BAQUEDANO JER

Universidad de Chile.

sandra.baquedano@uchile.cl

Resumen: Este ensayo versa sobre las situaciones límites y su relación con el suicidio. Jaspers aborda en su obra principal *Filosofía* el suicidio dentro del capítulo “Las acciones incondicionadas que rebasan la existencia empírica (*Dasein*)”. Nuestro intento se abocará en cambio en asociar las situaciones límites con aquella resolución de suicidio que rebase ante todo la existencia (*Existenz*). Este hecho no significa de ningún modo que todo suicidio sea consecución de una resolución originaria o de un despertar existencial. Únicamente nos centraremos en el pensamiento existencial de quienes lo hayan concretado estando en dicha situación.

Palabras clave: muerte, sufrimiento, culpa, despertar existencial.

Abstract: This paper is about the limit situations and its relation with suicide. Jaspers in his main work *Philosophy* approaches to the topic of suicide in the chapter “The unconditioned that exceeds the empiric existence (*Dasein*)”. In the other hand, we will associate the “limit situations” with the resolution of suicide that exceeds before all else the “existence” (*Existenz*). This does not mean in anyway that all suicide is an achievement of a originary resolution, or of an existential awakening. We will only center in the existential thinking of those who have achieved it in such situation.

Keywords: death, suffering, guilt, existential awakening.

1. La existencia como búsqueda de la trascendencia

En términos generales la filosofía de Jaspers sondea las problemáticas fundamentales de la existencia humana, con sus estructuras fundamentales, desde la perspectiva de la existencia empírica (*Dasein*) y la posible existencia (*Existenz*).¹ El marco de estudio que abarca su cosmovisión queda circunscrito

1) La definición que le confiere Jaspers al término *Dasein* es muy distinta a la utilizada por Hei-

to al ser humano con su respectiva existencia propia, es decir, su existencia concreta y no meramente abstracta: “‘Existencia’ es lo que nunca es objeto; es el origen, a partir del cual yo pienso y actúo, sobre el cual hablo en pensamientos que no son conocimientos de algo: ‘existencia’ es lo que se refiere y relaciona *consigo mismo*, y en ello, *con su propia trascendencia*”.²

Las preguntas sustanciales, por el ser, la verdad, la muerte, son aquellas que el ser humano se plantea a sí mismo en cuanto existente. A su vez, la pregunta por el ser, por el existente, es la pregunta por la existencia. La palabra existencia significa *existere*, es decir, emerger. Éste se asocia tanto con el devenir como a su vez con los diversos estados que surgen y sus derivados. En ese sentido no cede, por ejemplo, a una reificación donde las dualidades reflexivas-dialogantes se transformen en objetos las unas de las otras, sino que consiste en un proceso que transcurre mediante una dinámica del hombre que llega a ser sí mismo. A diferencia de la existencia empírica, la cual alude simplemente a lo dado, es decir, al mero “estar ahí”, la existencia, en cambio, indica la posibilidad en cuanto tal. Cuando se trasciende lo dado, se puede acceder a dicho ser posible o poder ser.

La filosofía existencial jaspersiana contempla todo saber y toda posible indagación acerca del ser. Por eso es considerada a su vez una metafísica de la existencia. En ella se consuman dos búsquedas que atraviesan toda la vida del existente: por un lado, aquella que lo orienta en el mundo y, por otro, aquella que lo motiva a esclarecer la existencia en cuanto tal. Ambos caminos revelan el transcurrir de la trascendencia, la cual no puede ser reificada como si se tratase de un objeto, pues el sustantivo designa en sí su verbo, el trascender en cuanto tal. Ahí se manifiesta la unidad de existencia y mundo. Esta identidad se establece dentro de la inmanencia de la conciencia. No obstante, ha de

degger. Para el filósofo de Freiburg, el conocimiento entendido en relación sujeto-objeto implica ya el ser-en-el-mundo del cual es una forma derivada. Ésta no es una fórmula de objeto, sino de acontecimiento y cumplimiento; es decir, no designa propiamente una cosa para evitar la reificación mediante el elemento estático, sino un modo de ser. Todo ser se encuentra en curso y, por lo tanto, lo que antes se llamaba sujeto, pasa a denominarse en la filosofía de Heidegger: ser-ahí (*Dasein*). Ser-ahí significa existencia, vida, ser, presencia. Ser-ahí es aquel ser, al cual en su ser le va su ser. “Algo le va” (*um etwas gehen*). En este sentido, solo el ser humano tiene *Dasein*. En Jaspers, en cambio, el término *Dasein* no sólo comprende la esfera humana, sino también la extra-humana, albergando todo lo que existe empíricamente. Para los efectos de este ensayo, recojo la distinción que establece Fernando Vela al traducir *Dasein* por “existencia empírica” y *Existenz* por “existencia”, pero no he considerado necesario agregar el uso de cremillas al sustantivo cuando me refiero a este último término. Sin embargo, se ha de considerar que alude evidentemente a la connotación existencialista utilizada por Jaspers. Cfr. JASPERS, Karl, *Filosofía*, 1ª. ed., trad. Fernando Vela, Madrid, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico. Revista de Occidente, 1958 (*Philosophie*, 1956), Tomo I p. XXXI.

2) JASPERS, Karl, *Filosofía*, trad. Fernando Vela, Madrid, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico. Revista de Occidente, 1958 (*Philosophie*, 1956), Tomo I. p. 14

precisarse que el existencialismo en general no tiende a ser clasificado como una filosofía de la inmanencia. Si entendemos por inmanencia el carácter de lo que permanece dentro del sujeto cognoscente y su mundo, recordemos en primer lugar que el existencialismo alude a un cierto salir de sí. *Ek-sistenz* designa la vida de un modo extático, es decir, un fuera de sí, entendiendo por este sí la existencia empírica (*Da-sein*). Para Jaspers la existencia es el modo de ser propio del hombre. En sentido estricto solo él existe, resultando muchas veces en su filosofía solo un pleonasma la utilización de los vocablos hombre y existencia. En segundo lugar, la filosofía de Jaspers parte del supuesto que la vida humana está determinada, dominada, atravesada, por la inquietud de la búsqueda, búsqueda de algo que permanece siempre más allá de la misma y que forja finalmente un horizonte trascendente, evanescente, inalcanzable. De ahí que la existencia se caracterice por su relación con la trascendencia, la que es concebida como algo irrepetible y excepcional. La trascendencia está arraigada a la historia, mas su lenguaje en cifras es metafísico. Para Jaspers filosofar es trascender. La única posibilidad auténtica que se perfila ante el ser humano es, por lo tanto, la dictada por su destino: optar significa encontrar lo que se es. Esto se traduce en una posibilidad de existencia que, en realidad, sería como una imposibilidad radical de existir, en la medida en que si la existencia es la búsqueda del ser, este ser nunca se revela al que existe. O más bien se revela al existente, pero en forma negativa, en el naufragio de la existencia, en las situaciones límites.

2. Situaciones y situaciones límites

La existencia empírica implica desenvolverse en situaciones. En todo momento se presentan situaciones que nos son dadas: ya sean de índole general, típicas, o también específicas como, por ejemplo, aquellas que acaecen por una determinación histórica. Este tipo de situaciones van modificándose, generándose un dinamismo que conlleva a que el ser humano, pueda, por ejemplo, salir de una situación para entrar en otra. De este modo es como va creando ocasiones en vista de cambiar situaciones. Sin embargo, lo que no puede en general evitarse es encontrarse en alguna. De hecho cuando el existente se representa la posibilidad de no estar definitiva y permanentemente en una situación, es decir, no estar en modo alguno, se enfrenta a otro tipo de situaciones que lo pueden sobrepasar. No todo encontrarse en situación significa lo mismo.

Las situaciones límites son precisamente aquellas que conforman la exis-

tencia en cuanto tal. Aun cuando no se desee este tipo de situaciones no hay posibilidad de evitarlas. En ellas es posible aprehender la existencia o asimilarla de un modo mucho más radical que a través de un mero examen objetivo o científico del mundo. Es ahí donde se realiza la posible existencia que hay en cada cual: “Situaciones tales como las de que estoy siempre en situación, que no pueda vivir sin lucha y sin sufrimiento, que yo asumo inevitablemente la culpa, que tengo que morir, son las que llamo situaciones límites.”³ Este tipo de situaciones afectan sustancialmente la existencia y no cambian, únicamente varían la manera en la que se manifiestan.

Las situaciones límites señalan las crisis de la existencia humana en las que ese conflicto y su significado se hace más agudo y trágicamente claro. Jaspers trata de cuatro situaciones particulares de esta clase: la muerte, el sufrimiento, la lucha y la culpa; y de dos de tipo más general: el problematismo de toda existencia empírica y la historicidad de todo lo que es real.

Jaspers aborda en su obra principal *Filosofía* el suicidio dentro del capítulo “Las acciones incondicionadas que rebasan la existencia empírica”. Nuestra reflexión tenderá en cambio a asociar de manera parcelada, por los cauces del despertar existencial, cada una de las situaciones límites con aquella resolución de suicidio que rebasa ante todo la existencia. Sin embargo, antes de proceder con ello, se han de considerar dos aspectos importantes: 1) Jaspers no niega la posibilidad de que el suicidio constituya una muerte propia, es decir, que su concreción haya tenido lugar trascendiendo la mera existencia empírica. 2) La resolución que acomete el suicida tampoco implica que todo acto de darse muerte a sí mismo sea consecución de una resolución originaria. Solamente nos concentraremos en el pensamiento existencial de quienes lo hayan concretado bajo el halo de un despertar existencial.

3. Muerte

Cuando está en juego el destino entero de la existencia, aquello que esclarece y revela son las situaciones límites, las cuales tienen un lenguaje en clave. En éstas existencia y trascendencia alcanzan la cúspide de su revelación. Por consiguiente, la apertura y revelación inicial si bien en esta cosmovisión se dan en la razón, –por ende no hay *sensu stricto* situaciones afectivas reveladoras como ocurre en Heidegger y Sartre–. Jaspers une la situación límite de la muerte (*Tod*) sobre todo a la angustia, la cual puede asumir dos formas: la angustia consciente que instala al hombre en la claridad de la propia finitud y la

3) JASPERS, Karl. *Filosofía...* Tomo II. p. 66.

angustia evasiva y desesperada. Esta última es un miedo o angustia, relativos a dejar de ser una mera existencia empírica, es decir, surge del espanto ante el no ser que es insuprimible para la voluntad de vivir. Se presenta además como lo último cuando la existencia empírica es considerada como un absoluto. En oposición a esta angustia que escapa del dominio de la voluntad humana, –y que se puede encubrir con representaciones relativas a un “más allá” de inmortalidad individual–, se encuentra aquella que prepara al existente para enfrentar serenamente la muerte, es decir, que ha asimilado en paz el saber que nos acerca a ella.

Cuando se piensa en la existencia sensible lo propio es tomar conciencia de la nada que queda tras la muerte. Más allá de esta consideración, Jaspers encuentra la verdadera certeza de la verdadera existencia, que aparece en el tiempo, pero que sin embargo no es temporal: “la angustia del no-ser existencial es tan distinta de la angustia ante la no-existencia empírica vital que, a pesar de la igualdad de las palabras –no-ser y muerte–, sólo una de las dos angustias puede predominar verdaderamente”.⁴

Únicamente la certeza propia de la angustia existencial posibilita dominar tanto el afán de la vida como encontrar sosiego y serenidad ante la muerte, haciendo relativa la angustia de la existencia empírica (*Daseinsangst*). Sin embargo, cuando la muerte existencial no ha llegado a ser certidumbre del ser a través de la comunicación, la muerte biológica suele convertirse en la más absoluta desesperación, la vida parece entonces una sucesión de desesperaciones e ilusiones.

Distinguida la angustia evasiva, inconsciente y desesperada de aquella que conscientemente instala al hombre en la claridad de la propia finitud, sondearemos el suicidio dentro de esta última, como extinción de su consumación existencial.

3.1. Angustia existencial (*Existenzangst*) ante la muerte y *suicaedere*

Inmersos en el naufragio existencial de las situaciones límites, la conciencia de la realidad puede acrecentar la angustia y la vida puede tornarse como la situación de un daño específico del cual el existente busca apartarse.

El concepto latino *suicaedere* (suicidio), “matarse a uno mismo”, pone en escena la eventual situación de un daño específico. “Auto” remite a la destruc-

4) JASPERS, Karl, *Filosofía...* Tomo II. p. 97.

ción de la existencia empírica y, –siguiendo el hilo conductor de la idea hasta aquí bosquejada– a la eventual renuncia de la existencia (pero no en el sentido de evasión, caída o huida de ella hacia la inautenticidad, sino más bien lo contrario), habiendo despertado existencialmente en ella y enfrentado al ser sí mismo.

Si bien la muerte natural se refiere en la mayoría de los casos a un proceso de extinción pasiva, el “matarse a uno mismo”, puede en cambio tender a expresar a primera vista la violencia activa de decidir *uno* acabar con su propia vida de un modo radical. Efectivamente el ser humano no puede pasivamente *desear* querer morir. Sin embargo, si se tratase de una necesidad, al ver anulada toda alternativa, podría verse forzado existencialmente a concretar su extinción, lo que contempla a la vez dicho deseo. Por consiguiente, si bien en la existencia empírica resulta imposible una extinción totalmente pasiva cuando la *deseamos*, no ocurriría exactamente lo mismo en la existencia cuando aquella consumación se presenta como una *necesidad*. Cierta pasividad puede darse tanto en la muerte natural, como también en el suicidio que ha sido antecedido, por ejemplo, por un sufrimiento existencial. En esta línea Spaemann asocia el término alemán sufrimiento (*Leiden*) a sus términos correspondientes en otras lenguas, con un doble sentido: Sufrimiento “significa tristeza (infelicidad, desagrado...), y también sencillamente pasividad (en el sentido de *passibilitas*), o, por decirlo a la moda, frustración”.⁵

La muerte si bien sobreviene y no se la llama, el ser humano bajo ciertas circunstancias puede verse arrastrado pasivamente a la situación de poner fin a su sufrimiento, renunciando él mismo al tormento de la vida. Frente a esta fatalidad inevitable, las situaciones límites resultan ser lo último. Es ahí donde la angustia auténtica ante la muerte, el sufrimiento, la culpa, la lucha interna parecen ser la cúspide sin desenlace, el término final, para aquel que no tiene salida. En este contexto, Jaspers introduce la posibilidad de un salto fuera de la angustia hacia la paz, lo cual se daría con la fe. Según su visión, éste paso sería el más significativo que el hombre pueda dar, ya que el éxito tendría su fundamento en cuanto trasciende su existencia individual. Desde esta perspectiva, mediante la fe el hombre encontraría el eslabón que lo une al ser de la trascendencia. Sólo desde la angustia con la que ha realizado este salto sería capaz de ver sin subterfugios la realidad del mundo.

El existencialista señala dos posibilidades que permiten la superación de las situaciones límites: el suicidio y la fe. En el primer caso, al darse un paso

5) SPAEMANN, Robert. *Einsprüche, christliche Reden*. «Über den Sinn des Leidens» (Sobre el sentido del dolor), Einsiedeln, Johannes Verlag, 1977, p. 118.

absoluto, se abandonaría –según él– la existencia empírica. En el segundo caso, el abandono no tiene que ver con el quitarse la vida, pues precisamente la religión permite permanecer en el mundo, mas obliga a abandonarlo de una cierta manera en aras de ponerse en una relación inmediata con la divinidad.⁶

¿Qué sucedería, sin embargo, si la fe arraigada y engolfada en sí misma, al protegerse de un saber tranquilizador, llegase a ser reconocida auténticamente como una proyección ilusa de la realidad? ¿Si llegase a reconocerse como una creencia nacida o asimilada de la racionalización de la esperanza? Cuando se toma consciencia que dicha fe pudo nacer como mecanismo defensivo de la angustia ante la muerte, aparece, no obstante, ésta como la razón escondida, pero real de esa paz. En esos momentos límites del darse cuenta, la existencia se ve sacudida por la percepción de lo que no puede ser; pero sólo en esos momentos vuelve ella a sí misma como lo que realmente es.

Frente a nosotros mismos nos encontramos desde un comienzo hasta el final en la angustia ante el no ser, en la angustia mortal. Más profunda que ésta puede resultar la angustia existencial –o para precisar aún más– la angustia ante el no ser existencial. No me refiero en este caso a la pérdida de la ipseidad aludida en este contexto por Jaspers, sino a la resistencia contra la existencia empírica y a la renuncia de la existencia en general. Esta angustia ha sondeado existencialmente el suicidio dentro de una situación límite específica.

4. El sufrimiento

Los dolores físicos que tienen que soportarse una y otra vez; las enfermedades, las cuales no sólo ponen en cuestión la vida, sino que hacen descender al hombre viviendo por debajo de su propio ser; el impotente esfuerzo, que fracasa en el afán de vencer y en el lugar del verdadero rostro de mi ser, hace aparecer irremediamente un rostro desfigurado; el volverse loco, teniendo conciencia de ello y en un estado que apenas puede vivirse después, morir sin morir –la senilidad patológica en el sentido de atrofiamiento; la aniquilación por la fuerza y poder de otro y las consecuencias de la dependencia en todas las formas de la esclavitud; el hambre–.⁷

El ser humano trata de combatir el sufrimiento (*Leiden*), convirtiéndose la victoria sobre éste, es decir, su anulación en un condicionante de la existencia empírica. Sin embargo, el éxito es siempre limitado, forjándose de esta manera

6) Cf. JASPERS, Karl, *Filosofía...* Tomo II. p. 187.

7) JASPERS, Karl, *Filosofía...* Tomo II. p. 102.

una ilusión sobre la extinción del dolor. Al respecto Jaspers repara que la existencia empírica ha de asumir la necesidad del sufrimiento, de lo contrario se hará presa de ilusiones engañosas. Éstas suelen adoptar en líneas generales dos posturas: se elude el sufrimiento personal, no siendo afectado existencialmente por éste, es decir, sólo se lo padece; o bien la persona se sustrae del sufrimiento del otro –aun cuando sea irremediable– dando cabida a la indiferencia y desconsideración, que puede terminar incluso en desprecio y odio; recuérdese, por ejemplo, el caso de Gregorio Samsa en la *Metamorfosis* de Kafka.

El sufrimiento comporta la totalidad indiferenciada entre un estado físico y mental. A partir de un cierto grado de intensidad, el dolor como tal pasa a ser sufrimiento. El paso de uno a otro, ocurre cuando se anula por la profundidad del padecimiento todo motivo positivo o negativo del futuro; cuando se pierde la esperanza de alivio real y se estanca con ello la canalización fantástica que abstrae al existente de su intensidad.

Ahora bien, puede darse también un despertar de la existencia en virtud del sufrimiento. Esto ocurre cuando en la situación límite el sufrimiento se presenta como inevitable: “Cada cual tiene que soportar y cumplir el dolor que le toca. Nadie puede sustraerse a él. Si no hubiera más que la felicidad de la existencia empírica, entonces la posible existencia quedaría como dormida”.⁸

5. La lucha

Jaspers distingue la muerte y el sufrimiento como dos situaciones límites que existen sin colaboración activa de quien las aprehende existencialmente en la situación límite que se le presenta. En cambio, tanto la lucha como la culpa son consideradas más bien activas en cuanto se las crea, para –una vez estando en ellas dentro de una situación límite– hacerse consciente existencialmente con ellas y asimilarlas como tal. Sin embargo, siguen siendo situaciones límites, pues ineludiblemente continúan actuando sobre cada uno. El existente, por el mero hecho de ser, contribuye a generarlas. Intentar eludir las no haría más que variar el modo en que se manifiestan.⁹

Como situación límite, la lucha (*Kampf*) no tiene lugar únicamente en las relaciones de los seres entre sí, sino también en el individuo mismo, pues la existencia consiste en el proceso de llegar a ser sí mismo, lo cual implica un constante combate dentro de sí: “Yo anulo en mí las posibilidades, violento

8) JASPERS, Karl, *Filosofía...* Tomo II. p. 103.

9) Cf. JASPERS, Karl, *Filosofía...* Tomo II. p. 105.

mis impulsos, moldeo mis disposiciones naturales, pongo en cuestión lo que he llegado a ser, y sólo me hago consciente de ser cuando no reconozco mi ser como una posesión.”¹⁰ De esto se desprenden dos modalidades distintas de lucha: una que se ejerce mediante la fuerza y otra esencialmente distinta que se da en el amor. Ambas pueden, sin embargo, transformarse la una en la otra. De hecho, la lucha amorosa termina en el instante en que se emplea cualquier tipo de violencia, ya sea de índole intelectual como de otra naturaleza, puesto que únicamente es posible en cuanto se dirige contra el otro y contra sí mismo. Esta forma de luchar otorga una especial calma. Tanto el amor como la fe en Jaspers son corroborados en la paciencia, a pesar de los fracasos, descansando ambos en la tranquilidad y en el sentimiento de estar a cubierto, es decir, en la paz y quietud del ser. Jaspers enfatiza la importancia de la comunicación y la trascendencia, como acompañamiento inevitable de la auténtica existencia personal. Se entiende por comunicación la correspondencia directa de dos seres humanos que luchan aunados para realizar, siempre de una manera precaria, pero absoluta, la plenitud de su más profunda realidad personal:

La comunicación es imperfecta, inconclusa, en la manifestación temporal. Aquí es posible la mayor certidumbre en el sentido de una conciencia absoluta, pero no la seguridad de la posesión. A esta profundidad del amor de ‘existencia’ a ‘existencia’ se le patentiza en su existencia temporal la *situación límite como pregunta con los ojos puestos en los ojos, en el peligro común*, cuando el problematismo remanente transforma en grados y supuestos todas las posiciones conquistadas, y todo lo que se cristaliza se hace relativo y toda posesión se desvanece.¹¹

No sólo cree Jaspers en la existencia directa de dos individuos con sus placeres y pesares, sino que tiene la convicción de que la posible existencia puede llegar a concretarse. El individuo puede llegar a liberarse de las engañosas esquematizaciones que confluyen en imágenes del yo, para convertirse en el auténtico sí mismo, y eso en la unión con otro ser. La ipseidad encuentra así su plenitud en la comunicación con otros existentes particulares. Las existencias entran en comunicación entre sí, en la medida de su mismidad. Mediante la comunicación se le revela al yo su mismidad, enfrentándose a los límites que le ha impuesto su yo, instalado en sí mismo. Considérese a su vez que para cobrar conciencia de sí es necesario re-conocer al otro, probarse me-

10) JASPERS, Karl, *Filosofía...* Tomo II. p. 107.

11) JASPERS, Karl, *Filosofía...* Tomo II. pp. 117-118.

diante él para así luego poder contrastarse. El movimiento que brota del amor hacia el otro tiende a la unión con él. El amor jaspersiano, como lucha amorosa, si alcanzara la unidad característica del otro amor, perdería su ipseidad. De ahí que este amor implique un carácter de lucha en común, ya sea por la verdad o por la existencia del individuo: “las ‘existencias’ que se aman cesan de exigirse unilateralmente la una a la otra porque lo exigen todo en común. Esta lucha, al ser la más extrema puesta en cuestión del otro y de sí mismo, sólo es posible sobre la base de una solidaridad que supone incuestionablemente lo mismo en el otro que en mí la posibilidad de la ‘existencia’.”¹² En esa lucha cada cual intenta revelarse no por el poder, no por la unidad con el otro, sino por la autorrevelación: “la lucha en el amor carece de violencia; es la puesta en cuestión sin voluntad de vencer con la exclusiva voluntad de patentización; en esta lucha puedo, encubriéndome, esquivarme y fracasar como ‘existencia’”.¹³

Cuando por ejemplo el existente rayano al suicidio, habla al amado al respecto, puede efectivamente estar buscando auxilio. Al respecto Jaspers sostiene: “Para el amado, el auxilio consiste, en definitiva, tan sólo en que es amado; este auxilio es irrepetible, no se puede imitar ni reducir a reglas.”¹⁴ Sin embargo, el existencialista no considera los casos donde la persona –por alguna alteración– está determinada a poder dañar a quien ama. En ese caso, entonces ese amor, *su* amor, no constituye un auxilio, sino todo lo contrario una motivación para hacerlo en aras de resguardarlo, buscando a la larga no lastimar más al amado ni a nadie. En relación a estos casos, donde hay explicaciones psicopatológicas de por medio, es bueno considerar que Jaspers admite, por ejemplo, que el suicidio no es consecuencia de una enfermedad mental, así como la fiebre lo es de la infección: “En la vida puede intervenir, desde luego, el factor biológico, completamente incomprensible, de la enfermedad, pero sólo por conexiones espirituales desarrolladas sobre el suelo de la enfermedad se origina el suicidio en algunos, no en todos los pacientes.”¹⁵ Como psiquiatra, el filósofo existencialista, es conciente que las explicaciones científicas o médicas, nunca por ejemplo, van a agotar el conocimiento del hombre como existencia. Tampoco éstas van a permitir comprender definitivamente el suicidio de quienes hayan sido minados por alguna tristeza espiritual, independientemente si se tiene o no una explicación psicopatológica al respecto. En cualquier caso, de existir una alteración de este tipo, el suicidio no es un acto completamente infructuoso e insensato para aquel atormentado que

12) JASPERS, Karl, *Filosofía...* Tomo II. p. 116.

13) JASPERS, Karl, *Filosofía...* Tomo II. p. 107.

14) JASPERS, Karl, *Filosofía...* Tomo II. p. 199.

15) JASPERS, Karl, *Filosofía...* Tomo II. p. 189.

padece horribles trastornos en el círculo de enfermedades esquizofrénicas, maniaco-depresivas u otras tantas de la misma índole. Incluso en ellos pudo haberse dado un despertar existencial mucho más profundo y desgarrador.

6. La culpa

El ser humano se ve enfrentado a situaciones significativas que no puede rehuir. Así como ha de enfrentarlas ha de tomar decisiones, cuyos resultados le son desconocidos: “toda acción arrastra consecuencias en el mundo que su autor no sospechaba. Se horroriza ante los efectos de su acción –en los que no pensó–, porque se reconoce causante de ellos.”¹⁶ La culpa no es entendida en un mero contexto moral corriente, sino ante todo a través de un concepto ontológico más amplio, es decir, como algo inevitable y por lo tanto inherente a la vida.

En el hecho de la finitud se encuentra la culpa (*Schuld*). En la decisión de obrar hay que optar, lo que implica que alguien pueda resultar lastimado o dañado, o que algo quede desaprovechado. La decisión es algo constitutivo de la vida misma. Aun cuando ante el horror de los efectos de la acción, uno se retraiga del mundo para no tomar partido ni intervenir en nada ni en nadie, ese no actuar es también una acción: “una inacción sistemática y sostenida en absoluto conduciría necesariamente a un rápido hundimiento; sería una forma de suicidio.”¹⁷ Sartre, por ejemplo, piensa que el ser humano no se distingue de la época que le toca vivir en cuanto es responsable de todo salvo de la responsabilidad que lo determinó, pues cada cual no es el fundamento de su respectivo ser. La responsabilidad implica un cierto disponerse a admitir la culpa sobre sí. El ser humano al “estar condenado a ser libre” carga sobre sí el peso del mundo en que le tocó vivir, es decir, es responsable del mundo en que vive y de sí mismo:

Un acaecimiento social que de pronto irrumpe y me arrastra, no proviene de afuera; si soy movilizado en una guerra, esta guerra es mía, está hecha a mi imagen y la merezco. La merezco, en primer lugar, porque siempre podría haberme sustraído a ella, por la desertión o el suicidio; estos posibles últimos son los que siempre hemos de tener presente al encarar una situación. Al no haberme sustraído la he elegido.¹⁸

16) JASPERS, Karl, *Filosofía...* Tomo II. p. 119.

17) JASPERS, Karl, *Filosofía...* Tomo II. p. 120.

18) SARTRE, Jean Paul, *El ser y la nada*, trad. Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 1966 (*L'être et le néant*, 1943), p. 676.

Ambos pensadores sostienen que cada individuo es culpable del mal que concierne a su tiempo, en tanto no se ha hecho lo que se puede o lo que se hubiese podido en cuanto no se ha comprometido la vida para impedirlo. Cuando el ser humano se percata de esta situación se despliega la voz de la conciencia que hace sentir la profundidad de la trascendencia: “En mi situación cargo yo con la responsabilidad de lo que acontezca por no haber intervenido; si yo puedo hacer algo y no lo hago, yo soy culpable de las consecuencias de mi abstención: Así, pues, actúe o no actúe, ambas conductas tiene consecuencias; en todos los casos incurro irremediabilmente en culpa.”¹⁹

Jaspers padeció en lo personal esta situación límite, fruto de ello fue la publicación de diversos escritos al respecto entre los cuales destaca: *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania*. A modo de conclusión, nos referiremos a este asunto, –tanto histórico como biográfico–, luego de explayarnos en torno a las dos situaciones límites de tipo más general que señalaremos a continuación y que en su caso reflejó en lo personal su potencial suicidio.

7. El problematismo de toda existencia empírica y de la “historicidad” de lo real en general

Cada una de las situaciones límites analizadas muestran antinomias específicas. Sin embargo, lo común frente a la situación límite de la muerte, el sufrimiento, la lucha y la culpa es la estructura antinómica de la realidad empírica. Como existente únicamente es posible llegar a ser sí mismo en la situación límite de dichas antinomias, pues justamente ahí se ponen en duda todas las certezas que han sido asimiladas a lo largo de la vida de un modo mecánico e irreflexivo.

Una situación límite que resulta incomprensible y que contempla todas las demás, es el hecho de que el ser sólo es, cuando la existencia empírica es. Sin embargo, esta última no abarca el ser auténtico del existente. Esta situación tiene a su vez un carácter inconcluso, pues al realizarse en el tiempo está en continuo proceso. Ningún estado permanece en definitiva perfección. Precisamente la realidad empírica al ser histórica ha sido y puede ser fuente de errores, revelándose su carácter autocontradictorio, por ser siempre algo que no es.

La relación del ser con la historicidad de la realidad empírica resulta ser

19) JASPERS, Karl, *Filosofía...* Tomo II. p. 120.

válida tanto para la existencia como para la trascendencia. Así como no hay existencia que carezca de existencia empírica tampoco es posible que haya para uno trascendencia sin realidad empírica: “Sin la realidad de la manifestación, tal como se revela para la posible ‘existencia’ en las situaciones límites, no hay trascendencia. Si buscarse la pura trascendencia sin mundo, perdería la situación límite y me hundiría en una trascendencia vacía.”²⁰ Estas situaciones no son para la “conciencia en general” ya que ésta es incapaz de acercarse a su origen, puesto que en el momento de ponerlas en cuestión no se hace más que considerarlas objetivamente, a no ser que se las eluda o ignore.

El filósofo especifica que llegamos a ser nosotros mismos entrando en las situaciones límites con los “ojos bien abiertos”, pues sólo son externamente cognoscibles para el saber, mas como realidades sólo pueden ser sentidas por la existencia: “Son opacas a la mirada; en nuestra existencia empírica ya no vemos nada más tras ellas. Son a manera de un muro con el que tropezamos y ante el que fracasamos. No podemos cambiarlas, sino tan sólo esclarecerlas, sin poder explicarlas ni deducirlas partiendo de otra cosa.”²¹ Al darse este tipo de situaciones en la existencia empírica se vinculan con la historicidad. De este modo es cómo se genera el curso de la manifestación temporal, a través de la cual el ser humano puede cerciorarse de sí mismo y de su trascendencia, teniendo la posibilidad de aprehender el ser.²²

8. El misterio del padecimiento del existente en sus situaciones límites

Las diversas situaciones límites ya analizadas muestran diversos tipos de antinomias. El elemento común que comparten está dado precisamente por la estructura antinómica de la existencia empírica. El suicidio es reflejo de la contradicción más patente que sufre el ser humano en cuanto existente, dejando de manifiesto una lucha interna a todo trance en la cual se ha sometido a cuestión la generalidad de las verdades existenciales. De hecho al evocar alguien un caso concreto que haya conocido, difícilmente lo comprenda existencialmente bajo un único motivo específico y definitivo. Para el resto subsistirá siempre el misterio del padecimiento que antecedió la resolución del suicida. Este hecho no ha de limitar evidentemente los esfuerzos dirigidos a indagar en esta problemática. El presente ensayo es justamente manifestación de lo contrario, al sondear el misterio del padecimiento del existente en sus situaciones

20) JASPERS, Karl, *Filosofía...* Tomo II. p. 130.

21) JASPERS, Karl, *Filosofía...* Tomo II. p. 67.

22) Cf. JASPERS, Karl, *Filosofía...* Tomo II. p. 130.

límites. Muchos pueden ser los motivos que podemos especular en torno al suicidio. Mas para quien haya sentido alguna vez compasión por alguien que lo haya hecho, difícilmente todas las razones suficientes que vengan de sí y que sean aducidas por los otros, para comprender el hecho, puedan converger en una conclusión única y definitiva.

Según Jaspers las razones que motivan acometer un suicidio son expresión de una incredulidad originaria:

Lo que el suicida argumenta (...) parece la expresión de una incredulidad originaria, sea que no esté cierto de su ser en la conciencia absoluta, sea que en sus situaciones límites considere inane toda existencia empírica, sea que experimente la pura negación de la existencia empírica como su única libertad, sea que en la alegría del vivir conciba la muerte como la verdad de la vida.²³

En el fondo se asocia dicha incredulidad con la pregunta ¿por qué seguir viviendo? ¿Para qué? ¡Pero cómo va a ser expresión de una incredulidad originaria las certezas existenciales adversas que alberga el ser humano, cuando la vida se le ha hecho insoportable para la existencia! Incluso si el existente se hubiese figurado antes de suicidarse, que el acabar con su vida podría comenzar con otra nueva, más tortuosa aun, quizás indiferentemente habría pensado en dicha variante, porque fue la propia la que se le tornó insoportable. Esto explica que en las tasas de suicidios no quede exento credo, cultura, ni tradición alguna.

El afectado por el más absoluto sentimiento de abandono y desamparo, por la crudeza relativa al sufrimiento personal o ajeno, el incomprendido que ve cómo sus más cercanos viven en un mundo extremadamente ajeno al de él, el afectado por la profunda conciencia de que está condenado a hundirse en su enfermedad –más allá del límite de lo tolerable– o aquel espíritu pacífico que víctima de la injusticia es incapaz de seguir luchando sin armas, para todos ellos la posibilidad de acabar con todo tormento existencial puede ser una solución muy lúcida al perpetuo tormento que les significa la existencia. Para aquel que tampoco logra esclarecer cómo fue que se contrajo dicha deuda, la vida no puede seguir imponiéndosele como una obligación. El mismo Jaspers lo reconoce:

Hay un límite donde la continuación de la vida ya no puede ser obligación: cuando ya no es posible llegar a ser sí mismo, cuando el

23) JASPERS, Karl, *Filosofía...* Tomo II. p. 194.

sufrimiento físico y las exigencias del mundo son tan aniquiladoras que no puedo seguir siendo el que soy; cuando, aunque subsista el valor para vivir, desaparece con la fuerza la posibilidad física; y cuando no hay nadie en el mundo que por amor sujete mi vida.²⁴

Una agonía física o mental crónica que impide sustraerse de ese estado –siquiera un instante–, un sufrimiento totalizante, conlleva una necesidad imperiosa de descanso o alivio. Como *medicina mentis* al dolor ilimitado sobreviene la avidez vital de la nada. En esta situación límite es posible distinguir una avidez vital de la nada como manifestación pura e inmediata del padecimiento vivenciado, a diferencia de su aspiración que suele estar mediada por reflexiones abstracto-existenciales. El suicidio puede ser una conjunción de ambos fenómenos, es decir, tanto una desesperación por dejarse caer en una nada subjetiva –la extinción de toda la realidad empírica– como un despertar existencial por alcanzarla.

Holzappel, recordando la vida del existencialista alemán, señala al respecto: “El propio Jaspers fue durante la época del nazismo un potencial suicida, con ziankali (una forma de cianuro) siempre a la mano, con el objeto de autoeliminarse él con su mujer judía Gertrud, en caso de que vinieran a buscarlos para transportarlos a las barracas de los campos de concentración.”²⁵

Considérese aquí que se está aludiendo a un período significativo de tiempo –en la vida de uno de los más grandes existencialistas– durante el cual estaba él decidido a suicidarse en caso de que hubiesen llegado por ellos a buscarlos. Como acusación al nazismo, como ataque a una fuerza superior y salida de una situación aniquiladora, el darse muerte a sí mismo, pudo ser para el propio existencialista, expresión máxima de lo que fue su autonomía al manifestar de ese modo su infalible expresión de independencia cuando todas las puertas hubiesen permanecido cerradas. Si nos figuramos un mundo donde se ha impuesto la personificación de una voluntad cruel, que impera por sobre todos los demás, el suicidio en ese caso ha llegado a ser un medio para sustraerse de dicho dominio vejatorio. En algunos casos ha sido la única arma que le ha quedado al vencido para liberarse del vencedor. Como un visionario de su eventual destino Jaspers evoca la figura y muerte de Catón frente a César.

Cuando en la conciencia libre del suicida, la existencia ha sido rebasada

24) JASPERS, Karl, *Filosofía...* Tomo II. p. 196.

25) HOLZAPFEL, Cristóbal. “Muerte y suicidio en Jaspers”, En: Revista Philosophica. Instituto de Filosofía. Universidad Católica de Valparaíso. No 26 (2003), p. 9.

por las situaciones límites, el *fatum* vencedor pierde el futuro poderío para seguir sometiendo aquel solitario que ha resuelto no seguir subordinándose, a saber: no tener que volver a necesitar de nada ni de nadie. Tras su muerte, no obstante, el destino póstumo podrá deparar un manantial de interpretaciones y reflexiones en torno a este tema o simplemente relegarlas al olvido. No obstante esta última variante, a lo largo de la filosofía, revive esta problemática, cuya praxis no sólo ha sido aprobada y elogiada en situaciones límites por algunos filósofos, sino también se ha convertido en el final de la vida de notables pensadores.

La autora es Licenciada y Magíster en Filosofía; Doctora en Filosofía por la Universität Leipzig; investiga y ejerce la docencia en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile. Es autora de tres libros: Filosofía de la redención. Antología de Philipp Mainländer. Estudio Preliminar y Traducción. FCE (2011), Wille zur Phantasie (Voluntad de fantasía) (2007) y Sensibilidad y Responsabilidad Socioambiental. Un ensayo de pesimismo autocrítico (2008), además de haber escrito una serie de artículos en revistas indexadas sobre metafísica y filosofía ambiental.

Recibido: 11 de febrero de 2013

Aprobado para su publicación: 19 de marzo de 2013

UNA LICENCIA EN LA POSMODERNIDAD CIENTÍFICA: NOTAS SOBRE PAUL K. FEYERABEND Y DOS FIGURAS DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

José María Felipe MENDOZA
UNCuyo-CONICET
josefelipemendoza@hotmail.com

Resumen: En las obras de Feyerabend destacan dos hechos con connotaciones negativas en el marco de su pensamiento: el racionalismo de las ciencias actuales y sus difusiones críticas por parte de la epistemología. En ambos casos la crítica es la misma: no se han considerado debidamente las diferentes tradiciones científicas que originariamente no guardaban, siglos atrás, diferencia con la expresión “filosofía”. La tarea de dicho epistemólogo, guiado por la filosofía griega, consistió esencialmente en esta denuncia. Denuncia que mostró los límites del racionalismo científico y quebró prejuicios metafísicos.

Palabras clave: Ciencia, Epistemología, Feyerabend, Filosofía griega.

Abstract: There are two facts with negative connotations in the whole thought of Feyerabend: The rationalism of contemporary science and its broadcasts criticism carried out by epistemology. In both cases the complaint is the same: they have not been considered properly scientific traditions that originally didn't bore differences with the term philosophy centuries ago. The task of this epistemologist, led by Greek philosophy, was essentially this claim. His claim showed the limits of scientific rationalism and broke metaphysical prejudices.

Keywords: Science, Epistemology, Feyerabend, Greek Philosophy.

1. Introducción

Una de las características más notorias de los escritos de Feyerabend es su estilo polémico con el que presenta diversos aspectos de las ciencias.

Destacan, en este sentido, las constantes confrontaciones de la epistemología actual con la propia griega, y la desconsideración de aquella respecto de esta. El contraste es más manifiesto en sus últimas obras, pese a que ellas son soslayadas en pro de abundantes citas de sus diversas posiciones hasta, quizá, 1981.¹ Pareciera entonces que, por ejemplo, después de *Ciencia en una Sociedad Libre* se despreciaran sus consiguientes escritos, parcelando de este de modo sus planteamientos, y separando aquello que es útil a la ciencia de lo que no, mediante un criterio *a priori* más o menos tácito. Tal normativa señalaría que los textos de Feyerabend serían válidos en la medida que denunciassen procederes y situaciones de la ciencia actual.² Mas, en tanto y en cuanto sus obras avanzaran después de tales críticas profundizando esta dirección significaría que, por lo menos para la ciencia y la epistemología, quedarían destinadas a ser fantasías de un epistemólogo austriaco en búsqueda de una ciencia y una visión de la realidad ya antaño perdida.³

A continuación se propone esclarecer el itinerario de Feyerabend repensando dos puntos claves en su discusión con la epistemología contemporánea. El primero abordará la transición del cientificismo actual a la filosofía grie-

1) Las obras de Feyerabend han sido recopiladas en inglés bajo los títulos *Philosophical papers* en cuatro volúmenes. Sus textos fueron escritos en tres idiomas: inglés, italiano y alemán. Entre sus intérpretes más autorizados ninguno ha llevado a cabo una labor hermenéutica totalizante de su pensamiento. Constituyen cierta excepción John PRESTON, (*Feyerabend, Philosophy, Science and Society*, Polity Press and Blackwell Publishers Inc., Malden, 1997) -quien pasa revista y crítica principalmente la primera época de Feyerabend-, y Eric OBERHEIM (*Feyerabend's Philosophy*, De Gruyter, November, 2006.) -quien considera más detenidamente algunas obras feyerabendianas posteriores a *Tratado contra el Método*-. Ninguno de ellos, sin embargo, se detiene en los últimos escritos de este epistemólogo austriaco tales como *La conquista de la Abundancia* entre otros.

2) Cf. ECHEVERRÍA, Javier, Introducción a la metodología de la ciencia. La filosofía de la ciencia en el siglo XX, Madrid, Cátedra, 1999. p. 227-239. Se consideran las distintas versiones de *Contra el Método*, *Adiós a la Razón* y *La ciencia en una sociedad libre* como los únicos libros donde se encontrarían los aportes críticos de Feyerabend a la ciencia contemporánea. Se insiste por medio de ellos en cuatro ejes centrales de su pensamiento: a. Anarquismo epistemológico (y en su versión matizada dadaísta); b. Proliferación de métodos científicos (el "todo vale"); c. El problema de la incommensurabilidad; d. Las influencias del arte, la cultura, la sociedad y la política en la ciencia. Cf. FOUREZ, Gérard, La construcción del conocimiento científico, Madrid, Narcea, 1994: Se menciona a Feyerabend muy al pasar, destacando simplemente su visión de la ciencia como "producto histórico humano" (p. 124), y la temática de la incommensurabilidad de los lenguajes y mundos (p. 189) a través únicamente de su obra *Contra el Método*. Cf. CHALMERS, Alan F., ¿Qué es esa cosa llamada Ciencia?, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 1988. p. 187-202: El texto recorre los tópicos feyerabendianos de las diferentes obras hasta *Contra el Método*. No se atiende a la última época de Feyerabend.

3) ZANOTTI, Gabriel J., *Feyerabend en serio*, Ensayo escrito en Abril de 2000. (Apartado 1: Introducción): "[Feyerabend] fue incomprendido y, sobre todo, no fue tomado en serio. Fue el juglar de la ciencia." Esta afirmación de Zanotti se refiere principalmente a los textos feyerabendianos hasta *Contra el Método* aunque el autor mencione proyecciones sobre *Adiós a la razón* o la *Ciencia en una Sociedad Libre*. Con todo, esta situación se ha ido corrigiendo en sus primeras obras pero no parece suceder lo mismo con las últimas. Aparece sin embargo un leve bosquejo de una metafísica ya desde *Adiós a la Razón* (Apartado 4: Consecuentes).

ga, y el segundo, por su parte, la reconsideración contemporánea de dicha ciencia, dividiéndose a su vez en dos cuestiones. Uno, la figura de Aquiles; luego, la de Parménides.

2. Posición especulativa de Feyerabend respecto del científicismo actual. Transición hacia la filosofía griega

La crítica de Feyerabend de la ciencia actual comienza mostrando por qué el racionalismo⁴ y el relativismo⁵ científico son filosofismos,⁶ para luego plantear una nueva relación experiencial -y no tanto experimental- entre colegas científicos y epistemólogos respecto de las prácticas científicas en orden al ser. Esto es, a partir de abogar por una comprensión diferenciante de la ciencia física se podría posteriormente alcanzar un planteo metafísico orientativo hacia el ser físico no analizado experimentalmente en laboratorios.

El primer paso concebido por este epistemólogo fue su inclinación hacia la historia de la filosofía⁷ en un intento de mostrar que tal superación de las mencionadas posiciones culminaría en la inevitable combinación entre filosofía y ciencia,⁸ y *a posteriori* en lo que llamó “la constante griega del principio de

4) FEYERABEND, Paul Karl., *Diálogos sobre el conocimiento*, Madrid, Cátedra-Teorema, 1991. p. 98: “Las formas de racionalismo [...] ofrecen una imagen deformada e irreal de la ciencia.” Cf. FEYERABEND, Paul K., *Diálogo sobre el método*, Madrid, Cátedra-Teorema, 2000. p. 119: “Y soy, por tanto, enemigo implacable de todo lo que hoy se conoce con el nombre racionalismo.”

5) FEYERABEND, Paul Karl, *Diálogos...* p. 31: “La teoría del relativismo es falsa.”

6) FEYERABEND, Paul Karl, “Toda cultura es potencialmente cualquier cultura”, en *Provocaciones filosóficas*, Madrid, Biblioteca nueva, 2003. p. 108-109: “Las palabras, los enunciados, e incluso los principios, son ambiguos y cambian en función de las situaciones en que son usados. Las interacciones entre culturas, dominios lingüísticos y grupos profesionales se producen constantemente y, por lo tanto, es absurdo hablar tanto de objetividad como de significado relativo dentro de márgenes bien definidos. El objetivismo (y la idea de verdad que lo acompaña) y el relativismo suponen límites que no se encuentran en la práctica [...] el objetivismo y el relativismo son quimeras.”

7) FEYERABEND, Paul Karl, *Tratado contra el método*. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento, Tecnos, Madrid, 1975. p. 32: “La separación entre historia de la ciencia, su filosofía y la ciencia misma, se desvanece en el aire y lo mismo sucede con la separación entre ciencia y no ciencia.”

8) Si se acepta que la expresión “ciencia actual” significa estudio y experimentación con la naturaleza física motivada desde hipótesis físico-matemáticas, entonces la noción de ciencia contemporánea comprende, para la filosofía clásica, sólo un aspecto de la naturaleza. El modo como las ciencias se definen a sí mismas establece la diferencia entre científicos y epistemólogos, quienes entienden al ser de un modo groseramente cuantitativo, y los filósofos de la naturaleza, quienes sin negar los modos de mostrarse cuantitativamente el ser, saben que este ser responde a diferentes enfoques, quizá menos invasivos y más contemplativos. Ambos ejemplos pueden verse en los tratados y textos de los epistemólogos que en la historia de la ciencia retroceden quizá hasta el siglo XIX. Los manuales de filosofía, por el contrario, intentan plasmar una historia de la ciencia que comienza desde los griegos pero que no alcanza el presente en forma esencial. Así, la epistemología y la ciencia cojean, por un lado, al faltarles el auxilio de los que hoy en día se llaman filósofos metafísicos, y la filosofía, adolece por el otro, al desvincularse de las ciencias físicas actuales. Mas, este encuentro en Feyerabend es crítico y no meramente histórico. Ambas cosmovisiones se unen,

Aristóteles”.⁹ Su singular itinerario por el cual arriba al pensar griego pareció siempre destacar los estrechos parámetros del racionalismo y del relativismo, seguido simultáneamente de una confesión insistente a favor de la singularidad de los seres.

Ante esto se impone preguntar: ¿Es plausible argüir que volver hacia el pasado, y hacia la filosofía griega en especial,¹⁰ es en verdad una superación de esta afirmación acerca de la estrecha racionalidad de la ciencia occidental? Feyerabend declara insistentemente que sí.¹¹ Esta respuesta tiene el inevitable contexto de sus obras anteriores y su vida académica cuando ellas son entendidas a la luz de una lectura continua de sus textos. En otras palabras, el *collage* de *La conquista de la abundancia* convertiríase de este modo en el resultado más nítido que nos hubo legado, y donde ahondar en sus investigaciones es colaborar, ahora conscientemente, con la ruptura de los marcos teóricos de la ciencia contemporánea.¹²

El mismo epistemólogo austríaco es quien argumenta de diversos modos la superación del racionalismo por el relativismo y este último por la cultura griega, -principalmente a través de Homero-, y por filósofos como Jenófanes y Platón; y todos ellos, a su vez, junto con esbozos sobre ideas filosóficas medievales como las de Tomás de Aquino, Duns Scoto u Ockam.¹³ Es en este

y por medio de la expresión ciencia, se dice filosofía e historia de la filosofía.

9) FEYERABEND, Paul Karl, “La ética como medida de la verdad científica”, en *Provocaciones filosóficas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003. p. 72: “Dice Aristóteles: las necesidades de una forma de vida particular determinan qué debe ser considerado real.” Cf. FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista de la abundancia*, Barcelona, Paidós, 1999. p. 292: “Lo “real” es aquello que tiene un papel importante en el tipo de vida que uno quiere vivir.”

10) FEYERABEND, Paul Karl, *Diálogo...* pp. 35-36: “Date cuenta de que ignorantes así son los que deciden lo que se debe o no aprender en nuestras escuelas; ignorantes así son los que proclaman con arrogante desprecio que las antiguas tradiciones, nunca estudiadas ni comprendidas, se deben erradicar, independientemente de la importancia que puedan revestir para todos los que quieran vivir según sus normas.”

11) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...*p. 172: “La insuficiencia de la ciencia cuando se la compara con los dioses no se puede expresar con mayor claridad.” “De cualquier modo que enfoquemos una determinada materia podemos aprender mucho de Aristóteles respecto al conocimiento, la investigación y las implicancias sociales de ambos (261).”

12) Me parece que sería traicionar, leyendo a Feyerabend, la dirección más íntima de su pensamiento cuando uno quiere quedarse con aquellas críticas que la epistemología le ha hecho sin percibir el mundo que el autor intenta abrir y poner ante la vista en nuestros días. Las ambiguas alusiones a Dios, al Ser, a la Realidad, a la Verdad, al valor de la Inteligencia y, en fin, a un posible valor positivo de la ciencia ilustran claramente que Feyerabend está indicando un camino, una posible dirección o, al menos, dejando abierta la puerta para que exista una versión positiva de todas esas nociones.

13) FEYERABEND, Paul Karl, “La ética como medida...” p. 80: “Teólogos como Santo Tomás y filósofos como Descartes o Leibniz interpretaron las leyes naturales como la obra de un ser divino estable y fidedigno, de un racionalista serio. Los enunciados que expresaban tales leyes eran, por lo tanto, objetivos y necesariamente verdaderos. Duns Scoto y Guillermo de Ockham, críticos ambos de Santo Tomás, enfatizaron el inmenso poder y la inescrutable voluntad de Dios que se

marco cuando tales afirmaciones no aparecen desdeñables siempre que ellas mismas sean entendidas como tradiciones que fomentan una apertura a una realidad especulativamente más variada¹⁴ que la contemporánea. Y su razón está en que las nociones clásicas de ciencia, definitivamente diferentes -por lo menos desde una perspectiva teórica estructural- con respecto a muchas actuales, se convirtieron en las raíces de numerosas investigaciones presentes y permitieron, a su vez, explorar el pasado, sin que por ello lo aprehendido quede relegado y al poco tiempo archivado como un mero estudio erudito de visiones obsoletas acerca del Ser.¹⁵

Sin embargo Feyerabend ante este panorama advierte que la idea de relativismo en las ciencias es contemporánea. Y por ello se muestra reacio para aplicarla en las distintas tradiciones del pensar científico, ya que, estrictamente, el relativismo es una forma de racionalismo. En cambio las diferentes aperturas al Ser -las posiciones de la filosofía clásica- implican todas ellas deslumbramiento y asombro, y aunque sus enfoques sean en muchos casos distintos, su orientación última no lo es.

Por tanto cabe anotar que su propuesta epistemológica se reduce a lo siguiente. La cura de la ciencia actual está en conocer y tratar de vivenciar, allí donde sea posible, formas culturales pasadas que revelen algún modo genuino del Ser. Con paso seguro en esa dirección e ironía hacia sus colegas científicos respecto de qué sea la ciencia, coloca de nuevo en las discusiones contemporáneas científicas la importancia de filósofos como Platón,¹⁶

manifiestan en los eventos particulares.”

14) FEYERABEND, Paul Karl, “Toda cultura es...” p. 109: “Las diferencias entre los lenguajes, las manifestaciones artísticas y las costumbres no están siendo negadas. Pero yo las atribuiría a accidentes de lugar y/o históricas, no a esencias culturales claras, inequívocas e inmóviles: toda cultura es potencialmente cualquier cultura.”

15) FEYERABEND, Paul Karl, “Toda cultura es...” p. 110: “Las viejas ideas continúan siendo usadas, son enfocadas desde diferentes puntos de vista hasta que algunas mentes metódicas perciben una estructura completamente nueva, con nuevos límites de sentido, y comienzan a hacer aquello que se les da mejor: la concretan. Ésta, por cierto, es la razón por la cual la presentación de resultados difiere tan drásticamente de lo que acontece durante la investigación, es decir, mientras la gente todavía está pensando, y ofrece una imagen tan engañosa de la misma.”

16) Cf. FEYERABEND, Paul Karl., *Diálogos...* pp. 9-70: En el primer diálogo se deconstruye la idea de una estructura científica con respuestas a cualquier problema. En este texto se tratan los caracteres de las ciencias exactas y sociales que, bajo la guía del diálogo platónico Fedro, se intenta arrojar luz sobre temas como el conocimiento, la ciencia, la evidencia, la experiencia, la experimentación, la actitud de los científicos, el modo de escribir (tratado o diálogo), la filosofía, la poesía, las culturas, la democracia, la vana erudición, la lógica, la creencia en los argumentos y la fe en las personas que los esgrimen, la verdad, la investigación, los logros científicos y la tolerancia. Cf. FEYERABEND, Paul Karl, “¿El fin de la epistemología?”, en *Provocaciones filosóficas*, Biblioteca nueva, Madrid, 2003. p. 85: “La epistemología surgió en Occidente en conexión con la “antigua batalla entre la filosofía y la poesía”(Platón)”. Cf. FEYERABEND, Paul Karl, *¿Por qué no Platón?*, Madrid, Técno, 1985. Véase todo el diálogo.

Aristóteles,¹⁷ Parménides,¹⁸ Tomás de Aquino, Kierkegaard¹⁹ y Hegel²⁰ entre otros. A ninguno de ellos se dedica de modo particular deteniéndose en todos los aspectos de sus respectivas doctrinas, sino que los vincula, por contraste, con la ciencia como producto del pensamiento del siglo XX.

Con todo, si bien se reconoce como poco estudioso de las épocas moderna y medieval,²¹ y mayormente de la griega, sus alusiones a aquellos dos períodos colaboran en la comprensión de su idea de la ciencia contemporánea. Para Feyerabend las filosofías griega y medieval forman un bloque diferente del de la modernidad y del presente. La fractura entre ambas cosmovisiones se le aparece con mayor claridad desde el caso de Galileo.²²

El análisis feyerabendiano equipara las expresiones teóricas de las ciencias actuales con un racionalismo que ya considera consolidado, al que en ocasiones menciona como científico. Ahora bien, el elemento esencial subyacente es su sentido de abstracción. Y este tópico, lejos de atribuirlo solo a la ciencia contemporánea, lo halla, también, en el Aquiles de Homero y Parménides.²³ Su diferencia está en la mayor o menor preponderancia de di-

17) Citado numerosísimas veces por Feyerabend, simplemente se señalan a modo de ejemplo dos ubicaciones a mi entender importantes en, cf. FEYERABEND, Paul Karl, *La ciencia en una Sociedad Libre*, Siglo XXI, Madrid, en el apartado denominado "Aristóteles no ha muerto" (pp. 57-71) y en, cf. FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...*, el apartado mencionado como "Aristóteles" (pp. 255-262).

18) Parménides es otro de los autores citado cuantosamente. Quizá lo más significativo señalado por Feyerabend acerca de este presocrático esté localizado en, cf. FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...*, en el apartado mencionado como "Parménides y la lógica del ser" (pp. 85-106). Texto que será tratado en el apartado final del artículo.

19) Su nombre es escasamente mencionado entre sus obras, y se lo hace al lado de otros filósofos sin destacar aspectos originarios de su pensamiento en, cf. FEYERABEND, Paul Karl, *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Ariel, Barcelona, 1974 (1° versión), p. 136.

20) Feyerabend dedica un capítulo entero a las filosofías de Hegel y Mill en, cf. FEYERABEND, Paul Karl, *Contra el método...* (1° versión), pp. 26-40.

21) Se deja constancia de que en los textos de Feyerabend Tomás de Aquino es muy pocas veces citado. No así, sin embargo, ideas de esta época o alusiones a dicho período, cf. FEYERABEND, Paul Karl, *Adiós a la Razón*, Tecnos, Madrid, 2005, p. 101: "[Kant, Spinoza] intentaron encajar a Dios y el Mundo en las diminutas áreas de sus cerebros capaces de una actividad constante y desarrolladas en profundidad por hordas de intelectuales apoyados estatalmente. Sus denominadas filosofías han envenenado nuestras vidas y torcido nuestras almas. Ya es hora de eliminar esta enfermedad de entre nosotros y retornar a ideas más modestas pero también más abiertas. Ya es hora de volver a apreciar la más amplia perspectiva de las visiones religiosas del mundo."

22) FEYERABEND, Paul Karl, *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Tecnos, Madrid, 1975, p. 47: "[...] la teoría heliocéntrica en tiempos de Galileo [Galileo, Copérnico, Kepler]. Pronto vamos a tener ocasión de demostrar que esta teoría era inadecuada tanto cualitativa como cuantitativamente y que, además, era filosóficamente absurda." Véase para ello los análisis en esta obra de los capítulos 6, 7 -aquí se sostiene que Galileo era un propagandista (p. 67)-, 9 y su apéndice n°2, y los cap. 10-14.

23) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...*, en el apartado "La cólera conjetura de Aquiles" (pp. 41-64) y decididamente con Parménides, cuando en, cf. FEYERABEND, Paul Karl, *Ambigüedad y*

cho término en relación con la ciencia entendida como cosmovisión de la realidad. Para Feyerabend la noción contemporánea de abstracción es constitutiva de la ciencia actual, mientras que, sin dejar de aparecer en el pensamiento clásico, no lo constituye esencialmente.

Las vinculaciones entre los términos abstracción y racionalismo excluían de suyo toda posibilidad metafísica. Frente a ello, la historia de la ciencia dejó ver que la entronización del racionalismo, y no necesariamente de la abstracción, era la causa principal que negaba sistemáticamente planteamientos de aquella índole. Estos descubrimientos obligaron a Feyerabend a reconsiderar su posición respecto del sentido de la expresión metafísica; cuestión que, conforme conocía con mayor detalle la filosofía griega, con mayor ironía trataba a sus pares científicos, llegando finalmente a aceptar que la metafísica es un constitutivo esencial de la ciencia.²⁴

Armonía, Paidós, Barcelona, 1999. p. 115 dice: “Ahora comprenden lo que he venido diciendo con Parménides. Tanto Pitágoras como Parménides eran pensadores muy abstractos. Buscaban leyes generales. Pero lo hicieron en diferentes direcciones. [...] Parménides, cuya crítica pudo estar dirigida contra los pitagóricos, centró su atención en un término básico de todo discurso, el término es o “estín” en su poema. A partir de ahí concluyó que hay un continuo estático que no conoce cambio ni diferencia.” Cf. FEYERABEND, Paul Karl, *La ciencia en una...* pp. 57-58: “Jenófanes, Meliso y Parménides habían descubierto que los conceptos podían conectarse de determinadas formas y habían elaborado nuevas historias (hoy diríamos “argumentos”) acerca de la naturaleza de las cosas. Los conceptos entraron a formar parte de esas historias únicamente cuando fomentaban su rápida conclusión, con lo cual las historias ya no versaban sobre las realidades familiares de la tradición y de la experiencia: versaban sobre “entidades teóricas”. Las entidades teóricas no se introdujeron porque se llegara a la conclusión de que existían y no así sus antepasados tradicionales, sino porque se ajustaban a las historias mientras que éstos no lo hacían. No fue la tradición ni la experiencia, sino el “ajuste” lo que decidió su existencia.”

24) FEYERABEND, Paul Karl, *Diálogos...* p. 16: Feyerabend muestra cierta oposición entre fe y metafísica como proceder racional, y agrega que la buena ciencia necesita de la metafísica. Cf. FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 171: “La ciencia tiene grandes lagunas; su pretendida unidad e integración no es un hecho sino una presunción (metafísica), y aquellas proyecciones suyas que funcionan provienen de campos aislados y, por consiguiente, carecen del poder destructivo que se les atribuye. Muestran cómo ciertas secciones del mundo responden a aproximaciones groseras; no nos ofrecen ninguna pista sobre la estructura del mundo como un todo; ocasionalmente la ciencia habla con una voz única (aunque esto no sucede casi nunca). La unicidad permanente, sin embargo, no es un hecho. Es un ideal o una hipótesis metafísica. (p. 288)”. Cf. FEYERABEND, Paul Karl, “Dioses y átomos: comentarios acerca del problema de la realidad” en *Provocaciones Filosóficas*, Biblioteca nueva, Madrid, 2003. p. 60: “Llamar hipótesis metafísica a la unidad de la ciencia no es una objeción en su contra. Muchos ejemplos procedentes de la práctica científica confirman que, probablemente, una ciencia sin metafísica no podría dar fruto.” Cf. ARTIGAS, Mariano, *El desafío de la Racionalidad*, Pamplona, Eunsa, 1999. p. 111: “La etapa popperiana de Feyerabend reúne los inconvenientes que estamos señalando. Feyerabend propone una epistemología carente de base metafísica y que, reducida a un plano metodológico, pretende dictar normas obligatorias para el desarrollo de la ciencia.” Sin embargo puede cuestionarse contra Artigas (p. 118) la repulsión de la metafísica realista de Feyerabend en su última época cuando aquél dijo que esa repulsa en el epistemólogo austriaco no había sido rectificadora. Con todo, esto último tiene el matiz de que Feyerabend no procedió al final de su vida metafísicamente, sino en todo caso, se acercó a ella. Contra su propia palabra, Artigas parece levemente reconocerlo cuando afirmó que no existiría, hablando por Feyerabend, sólo el universo, sino la necesidad de algo más. (p.124).

3. Reconsideración de la filosofía griega como apertura al ser

La reflexión en torno al sentido de realidad, cuya naturaleza no parece ser únicamente la física y la ciencia que da cuenta de ella, y no ya las discusiones sobre las teorías, el lenguaje pertinente²⁵ y las acciones consecuentes (aunque si bien su consideración es, como paso previo, un *factum* obligatorio)²⁶ cobró ya desde los años 80' manifiesta importancia. Las discusiones acerca de tales problemas aparecieron al final de su vida como un presupuesto teórico, y el tratamiento cada vez más apremiante del ser, mediado ahora por la lectura de los griegos, es su último centro de atención.²⁷ Con todo, tales estudios no finalizaron en una metafísica pura acerca de su sentido e importancia, aunque sí puede decirse que fue bosquejada mediante imprecisas y elusivas alusiones a Dios, al Ser, a la Realidad,²⁸ a la Verdad junto con “el principio de Aristóteles”, y el valor de la Inteligencia.²⁹

Cf. GENTILE, Nélica, *El camino de Feyerabend: crítica, proliferación teórica y realismo*, Filosofía Unisinos 8(2):109-127, mai/ago, 2007: La autora concluye, sobre el contexto de *La Conquista de la Abundancia*, que Feyerabend sería al final de su vida un “buen empirista” en su sentido de “adecuado realismo” (p. 127). Sin embargo no se puede deducir un claro acercamiento a la metafísica y parece ligar este buen empirismo a su primera época con matices de menor virulencia. Dicha profesora al parecer desatenta a la evolución de la palabra metafísica en las obras de Feyerabend no ha concluido que ser un buen empirista sería el primer paso hacia una consideración metafísica, ya relativamente clara en, cf. FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 288: “No tengo ninguna objeción para las hipótesis metafísicas. Diría, por el contrario, que la ciencia es imposible sin ellas.” Cf. FEYERABEND, Paul Karl, *Diálogo...* p. 136: “En otras palabras, tienen una metafísica, un presentimiento y un estilo de investigación. Ahora bien, se puede polemizar ciertamente sobre las profecías, sobre las metafísicas y sobre los estilos.”

25) Cf. Nota 14.

26) FEYERABEND, Paul Karl, “¿Qué realidad?”, en *Provocaciones filosóficas*, Biblioteca nueva, Madrid, 2003. p. 165: “Basta recordar que “la ciencia” en el sentido en que hoy la entendemos, surgió en el s. XIX, que la separación entre la teoría y la práctica experimental tuvo lugar hacia finales de ese mismo siglo; Han cambiado los fundamentos más básicos de la ciencia (objetividad ya no significa “repetibilidad”) y que la ciencia puede cambiar una vez más como resultado de las supercuerdas, la teoría del caos y otras invenciones parecidas. (p. 166)”. Cf. FEYERABEND, Paul Karl, “Los universales como tiranos y como mediadores,” en *Provocaciones filosóficas*, Biblioteca nueva, Madrid, 2003. p. 167: “Los conceptos universales desempeñan un papel importante en las definiciones filosóficas y científicas del conocimiento. Para muchos escritores, saber significa poseer un informe compuesto por universales o, más recientemente, una teoría. Algunos añaden que, dada una buena teoría, uno se puede olvidar de los particulares.”

27) Un claro ejemplo de ello lo constituye el *collage* de *La conquista de la abundancia*, obra de publicación póstuma e inconclusa.

28) FEYERABEND, Paul Karl, “¿Qué realidad?...” p. 165: “Así, la mera existencia de una sociedad con ciertos modos de conducta y ciertos criterios para juzgar lo que se ha conseguido no es suficiente para establecer una realidad manifiesta, también hace falta que Dios, el Ser o la Realidad Básica, reaccione de un modo positivo.”

29) Véase por ejemplo el valor de la inteligencia ya en el antigua Grecia, cf. FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 75: “Al separar la opinión del conocimiento y hacer de aquella la única portadora de información, Jenófanes había construido una primitiva epistemología uniforme.” Estas palabras quieren señalar una diferencia sustantiva respecto del racionalismo científico contemporáneo. En este sentido tal racionalismo actual es deficiente de una concepción de la realidad y de

Feyerabend se acerca a la filosofía y la cultura griegas como respuesta dialéctica e irónica a los problemas de las ciencias actuales.³⁰ No obstante, su profundización de dicha cultura nunca perdió el trasfondo de los planteamientos contemporáneos; antes bien, los asumió y superó en un movimiento cuyo resultado dejó traslucir un proceso de continuas discusiones, relevamiento de datos experimentales y contra-ejemplos ante las posturas racionalistas de las ciencias. La filosofía griega ya no se hizo presente como una visión obsoleta, oscura y extraña al pensar contemporáneo, sino erguida para ser discutida con los postulados científicos actuales.³¹

Parecería entonces que las críticas a la epistemología contemporánea radicaran en ser sustantivamente una contracción de la racionalidad clásica,³² porque aquella, según Feyerabend, perdió su propio horizonte, degenerando en una indagación impía sobre la naturaleza física hasta el desconocimiento del sentido del hombre, hasta su deshumanización.³³ Este último paso, y definitivo respecto de la ciencia actual, terminó acentuando la importancia de la filosofía griega. Ya desde *Tratado contra el Método* las alusiones a Homero, Hesíodo, Pitágoras, Platón, Protágoras, Aristóteles o Jenófanes comenzaron a frecuentar sus textos. Y este proceder se clarificó al final de su vida como una búsqueda personal incesante de vivir genuinamente la abundancia del Ser.³⁴ Constituye un dato relevante que la comprensión metafísica del propio Feyerabend respecto del Ser no deja de presentarse ambigua toda vez que su sentido siempre es expresado en forma negativa, por el cual se dejaría traslucir que el Ser acepta y tolera distintas formas de interpretarse, diferentes cosmovisiones y diversas maneras de vivirlo. Y esto no significa otra cuestión que

la inteligencia del siglo XIX.

30) FEYERABEND, Paul Karl, *Diálogo...* p. 144: “nos damos cuenta de inmediato de hasta qué punto el llamado “conocimiento” depende en realidad de la cultura en que nace.”

31) FEYERABEND, Paul Karl, *Diálogo...* p. 83: “Muchas ideas que ahora parecen simples ingredientes del conocimiento (científico), de la ética o de la política surgieron en la antigüedad y fueron atacadas, defendidas y atacadas de nuevo con ayuda de argumentos excelentes.”

32) FEYERABEND, Paul Karl, *Diálogo...* pp. 78-105: Obsérvese la introducción de las nociones de mito y fábula como ajenas a la mentalidad contemporánea y propias de las épocas clásicas. A su vez, su cercanía con la ciencia y su resultado en una idea de cultura que no es mera recolección de datos, sino más bien, de formas de vida y de pensamiento.

33) FEYERABEND, Paul Karl, *Diálogos...* p. 83: “Ahora bien, los filósofos, especialmente los filósofos que recurren a métodos de persuasión racionalistas, alcanzan su objetivo de una forma muy particular [...] utilizan conceptos abstractos y exentos de todo rastro de emoción [...] están interesados en principios generales, no en la vida de seres individuales.” Cf. FEYERABEND, Paul Karl, *Matando el tiempo*, Debate, Madrid, 1995. p. 166: “Hoy me parece que el amor y la amistad desempeñan un papel sumamente importante, y que sin ellos incluso los logros más nobles y los principios más fundamentales continúan siendo pálidos, vacíos y peligrosos.”

34) FEYERABEND, Paul Karl, *Diálogo...* p. 116: “Son posibles distintos modos de vida y de conocimiento porque la realidad los permite e incluso los favorece, y no porque la “verdad” y la “realidad” sean nociones relativas.”

el sentido del principio de Aristóteles: “lo real expresa aquellas necesidades que nosotros así las consideremos”.³⁵

Finalmente Feyerabend atribuye el nacimiento del racionalismo a Parménides, aunque su concepción de la razón sea diferente de la situación actual de la ciencia.³⁶ El Ser parmenídeo sería accesible desde el Ser aristotélico, como ya se ha dicho, en virtud de su mismo principio. Sin embargo la relación entre Parménides y Aristóteles con respecto al ser es más compleja y en ella intervienen otros pensadores.

Hay cuatro figuras griegas a las que Feyerabend presta singular atención. Y ellas pueden ordenarse en diferentes momentos metafísicos. El primero queda configurado por la posición de Aquiles en el IX canto de la *Iliada* y podría llamarse “apertura cultural posibilitante”. El segundo estaría representado por la respuesta de Parménides. En cambio el tercero quedaría configurado por las propias de Platón y Aristóteles. Y el último, por Protágoras, al cual le cupiere el nombre “retórica aplicada al Ser”. De estas, sólo se atenderán las dos primeras por ser el fundamento de una posible metafísica.

3.1. La cultura griega deviene en metafísica: el caso de Aquiles

La presencia insoslayable de la cultura griega entre las obras del Feyerabend tardío constituye una genuina vía de acceso hacia el pensar metafísico. El episodio deshonroso de Aquiles, semidiós hijo de Tetis encolerizado con el átrida Agamenón y figurado en las quejas proferidas contra aquel, su rey, en el IX canto de la *Iliada*, sugirieron a este epistemólogo un modo de acceso originario al ser.

La introducción a la metafísica vía Aquiles hizo presente la dualidad interna del mundo griego. Reconocida para Feyerabend en el discurso de este héroe la división entre apariencia y realidad, su reflexión epistemológica giró en torno a la significación del diálogo y el poder persuasivo de la palabra por medio de la cual el mundo, quizá por primera vez para la posteridad, se escindía.

35) FEYERABEND, Paul Karl, *Diálogo...* p. 115: En este sentido pueden leerse las siguientes palabras: “Las tradiciones no implican sólo normas éticas y religiosas, sino también una cosmología, hábitos médicos, un punto de vista sobre la naturaleza del hombre, etc.”

36) FEYERABEND, Paul Karl, *Ambigüedad y...* pp. 50-51, 71: La razón por la cual Feyerabend numerosas veces trae a colación el pensamiento de Parménides es porque lo considera uno de los responsables de lo que él llamó “el nacimiento del racionalismo occidental”. Con todo, la explicación de su pensamiento no condice con las variantes racionalistas y científicas de la historia de la epistemología. La recurrencia al mismo se trae como uno de los ejemplos para mostrar la riqueza del pensamiento clásico en contraposición al pensamiento epistémico contemporáneo.

¿Cuál es la palabra del semidiós hijo de Tetis?, ¿Qué interpreta Feyerabend? El epicentro del canto es la pérdida momentánea de la guerra contra Troya por la fuerza de los teucros, la heroicidad de Héctor y el beneplácito de Zeus el Saturnio. Agamenón rey de hombres promete cuantiosa recompensa³⁷ a Aquiles si volviere a la guerra, y lo comunica por medio de honorables personalidades: Áyax, Ulises y Fénix. Mas, Feyerabend se detiene en la respuesta del héroe y articula a través suyo una reflexión propia acerca del lenguaje y sus implicancias en la realidad. Esta cuestión se manifiesta en tres momentos: 1. El lenguaje de Homero; 2. El sentido de mundo; 3. La transición. El discurso de Aquiles profiere:

Creo que ni el Átrida Agamenón ni los dánaos lograrán convencerme, ya que para nada se agradece el combatir siempre y sin descanso contra el enemigo. La misma recompensa obtiene el que se queda en su tienda, que el que pelea con bizarría; en igual consideración son tenidos el cobarde y el valiente; y así muere el holgazán como el laborioso.³⁸

La escisión puesta ahora de relieve supone considerar dos mundos. Ya no hay un único universo cuyos habitantes dan cuenta de este por medio del lenguaje. Son dos universos distintos y dependientes. El lenguaje antes de la escisión estaba sujeto al mundo; ahora el lenguaje separado de él lo rige, lo configura, y al darle forma, lo hace existir como el lenguaje quiere, como el lenguaje es. Las palabras no dicen simplemente ideas, son, más bien, configuradoras de realidades.³⁹

El razonamiento de Feyerabend sigue lo que Homero pone en boca de Aquiles, interpretando, sin embargo, este discurso como una diferencia que la gramática griega no podía reconocer pese a estar preparada para ello. El hecho de que la lengua pueda configurar una realidad, previa separación del mundo, supone acentuar, no la distinción entre realidad y lenguaje, sino la disgregación entre ellas, a tal punto que desde la perspectiva del mundo la lengua carezca completamente de sentido.

37) Cfr: HOMERO, *La Ilíada*, Montaner y Simón Editores, Barcelona, 1908. Versión directa y literal del griego por Luis Segalá y Estalella. Canto I. p. 172. El motivo de enojo de Aquiles es la conducta de Agamenón quien le dice: “me llevaré a Briseida, la de hermosas mejillas, tu recompensa, para que sepas cuánto más poderoso soy [...]”

38) HOMERO, *La Ilíada*, Canto IX. p. 307 y sigs. Cf. FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 41. Las palabras de Feyerabend son un relato de lo sucedido.

39) FEYERABEND, Paul Karl, *Tratado contra el método*, Técno, Madrid, 1981. p. 214: “[...] los lenguajes y los tipos de reacción que implican, no son meros instrumentos para describir eventos (hechos, estados de cosas) sino que también son conformadores de eventos (hechos, estados de cosas); dicho punto de vista sostiene además que la “gramática” de los lenguajes contiene una cosmología, una concepción comprehensiva del mundo, de la sociedad, de la situación humana que influye sobre el pensamiento, el comportamiento y la percepción.”

El mundo sólo puede reconocer este nuevo lenguaje siempre y cuando dicha lengua vuelva sobre aquel con fuerza aplastante, con el poder y la intención de dominio. Esto es: se re-configura la realidad según el beneplácito de la lengua. Y por ello, si se observa cómo el mundo entiende el lenguaje, aparece la siguiente estructura: antes de la división entre ambos había armonía. El lenguaje tenía sentido para el mundo porque expresaba lo que él era. Y después de la división el lenguaje careció de sentido. Pero por el contrario, si se considera esta misma estructura en forma inversa, allí aparece lo siguiente: el lenguaje tiene sentido antes de la separación y mediante la separación. Y después continuó teniendo sentido porque reclamó al mundo y lo sujetó. Dicho de otro modo: el hecho de preguntar por los cambios o modificaciones que padece una lengua a lo largo del tiempo, por medio de la cual se expresa la transición de significados, señala que la mediación de sentido es totalmente inapropiada desde el mismo lenguaje y parcialmente apropiada desde el mundo, puesto que el lenguaje contiene en sí su propia posibilidad de innovación.⁴⁰

Las palabras de Aquiles tienen naturalmente un marco de comprensión que le es propio, un mundo homérico que visto desde dentro estaba verdaderamente habitado por criaturas con percepciones homéricas [...] Y para aquellos que vivían conforme a esta pauta era un mundo real, y muy bien pudo ser el único mundo que conocieran.⁴¹

Sin embargo, si bien el acento está colocado en el hecho de que la lengua configura el mundo, no puede de ello deducirse que lo realice de un único modo. Es por eso que la configuración lingüística respeta la constitución del mundo y el lenguaje no atenta contra el sentido común, ya que este mismo no modela “conspirando contra” nuestro “campo de la experiencia”, sino que lo hace por medio de diferentes pautas e instituciones, con frecuencia contradictorias.⁴² Hay aquí también una segunda alternativa. Puede darse que la configuración de un mundo a través de un lenguaje excluya para lo configurado la posibilidad real de la existencia de dioses y seres mitológicos. La primera opción, defendida por Feyerabend, indica que ni al hombre ni a su lenguaje le incomoda que el mundo de la época antigua estuviese lleno de dioses y que ellos interactuaran con los humanos.⁴³ La segunda, en cambio, deja traslucir

40) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 49.

41) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 54.

42) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 52.

43) FEYERABEND, Paul Karl, *Tratado contra...* p. 242: “En suma, las realidades representacionales de la concepción del mundo arcaico admiten una interpretación realista, expresan una ontología coherente.” Cf. FEYERABEND, Paul Karl, “Dioses y átomos...” p. 64: “Una vez [el mundo] estuvo lleno de dioses, más tarde se convirtió en un monótono mundo material, y, si sus habitantes tienen la determinación para dar los pasos necesarios y la suerte necesaria para recibir una respuesta prometedora, puede ser cambiado de nuevo.”

que lo que la lengua griega y lo que ella transmite no constituye un sinsentido para la realidad, pero sí para el hombre contemporáneo.⁴⁴

Cada lenguaje, insiste Feyerabend, tiene sus propios límites y diferencias. Y esto es propio de cada cosmovisión a la que pertenecen.⁴⁵ Tales distinciones, aunque son propiamente accidentales de una historia de la lengua en constante devenir,⁴⁶ no son, sin embargo, incommensurables.

Así, a través de Aquiles, Feyerabend formuló la expresión que incluso tituló una de sus conferencias: “cada cultura es potencialmente toda cultura”. Y de ella podría decirse, parafraseando la misma obra, que cada lenguaje es potencialmente todo lenguaje. La defensa de esta proposición derribó la teoría según la cual existirían irracionalidades en toda lengua y acentuó la racionalidad de cada lenguaje que de suyo, en su devenir histórico, se despliega según sus propias capacidades, manifestando en las constantes fluctuaciones de sí su esencial modo de ser.

Por todo lo cual, no sólo no se sustenta la postura que indica el sinsentido del discurso de Aquiles⁴⁷ sino tampoco la comprensión del lenguaje como una conspiración.⁴⁸ Pues todo lenguaje, comprendido en su interioridad, revela aspectos importantes del mundo,⁴⁹ y así:

[...] la lengua, cada lengua, vive en boca de quien sea, de cualquier persona con sus cualidades, con su expresión de subjetividad, como fue el caso de la cólera de Aquiles que reveló algo en lo que los otros no habían reparado.⁵⁰

Aquiles no sólo logra “implosionar” la lengua griega y ampliar consecuentemente la estructura de la cosmovisión homérica, sino que también crea una división más rigurosa entre apariencia y realidad.⁵¹ Esta fragmentación estaba en

44) FEYERABEND, Paul Karl, “Dioses y átomos...” p. 58: “Los dioses –y ahora, además de los dioses homéricos, podemos incluir al omnipotente dios creador de la cristiandad– no sólo fueron autoridades morales, sino también causa eficiente de fenómenos físicos [...] Así proyectando los entes teóricos de la ciencia, apartamos a los dioses de su posición de poder y, como los entes más fundamentales obedecen leyes invariables, mostramos que jamás existieron.” Cf. FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 50: “[...] muchos ciudadanos cultos dan por sentado que la realidad es lo que los científicos dicen que es y que otras opiniones pueden ser recordadas, pero no es necesario tomarlas en serio.”

45) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 57. Cf. FEYERABEND, Paul Karl, *Tratado contra...* p. 231-237.

46) Cf. Nota 14.

47) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 62.

48) En sentido contrario, cf. FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 62, nota al pie: “[...] cualquier lenguaje es una conspiración contra la experiencia en el sentido de que es un intento colectivo para simplificar y disponer la experiencia en parcelas manejables.”

49) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 62.

50) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 62.

51) FEYERABEND, Paul Karl, “Toda cultura es...” p. 106. “El sentido de crear como el de descubrir

potencia en el lenguaje de Homero, se actualizó por vez primera con Aquiles, y se agudizó, como se verá, con filósofos de la talla de Parménides.⁵²

A modo de recapitulación pueden señalarse cuatro cuestiones. Con Aquiles se rompen teorías que indican la imposibilidad del diálogo con el mundo clásico. Se revela que el lenguaje no está atado a las estructuras lógicas y falsas de objetividad y relatividad. Se defiende que todo lenguaje es potencialmente todo lenguaje. Y finalmente se dice, por medio de este héroe, que el lenguaje expresa la división entre apariencia y realidad.

3. 2. El nacimiento de la metafísica griega. Interpretación feyerabendiana del poema parmenídeo

Siguiendo la proyección de la escisión abierta por este héroe homérico, conviene detenerse ahora en el primer filósofo griego que la recoge y acentúa. Así pues, según ya se dijo, fue Parménides⁵³ sobre quien cayó la responsabilidad de enfatizar la diferencia entre lenguaje y realidad.

Feyerabend aborda los textos parmenídeos como un relato⁵⁴ que expresa una visión de mundo, cuyos aspectos formales son su legible articulación y su explicitación en convenientes subdivisiones.⁵⁵ En conformidad con el texto se halla una forma articulativa que lo entiende como poema épico, y no una prosa científica (Anaximandro), ni una sátira (Jenófanes), ni otras formas de oratoria. El poema está expresado en hexámetros y comunicado por una diosa que explica qué son el mundo y la naturaleza del conocimiento.⁵⁶

La importancia de Parménides radica en haber sido el primer filósofo, a diferencia de los cosmólogos jonios, que intentó dar razones científicas de este

una nueva dimensión de la realidad.”

52) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 75.

53) Cf. Nota 36.

54) Cf. FEYERABEND, Paul Karl, *Ambigüedad y...* p. 152: Respecto de la noción de relato y de la filosofía griega dice: “Pretendía contar una historia que no fuera demasiado aburrida y que pudiera ser instructiva en alguna medida. Por ejemplo, que pudiera revelar características que en la ciencia moderna permanecen ocultas detrás de tecnicismos.”

55) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* pp. 110-111.

56) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 89.

mundo,⁵⁷ extendiendo el planteo y re-direccionando el enfoque⁵⁸ de aquellos, los cuales por su parte, se atienen a razonamientos sobre los elementos tierra, agua, fuego y aire. Bajo este respecto dice Feyerabend acerca de Parménides que “la entidad más básica que subyace a todo lo que es, incluyendo a los dioses, las pulgas, los perros y cualquier sustancia hipotética que uno pueda proponer, es el ser”.⁵⁹

En el capítulo mencionado como “Parménides y la lógica del ser” de su obra *La conquista de la Abundancia* Feyerabend resume su comprensión sobre este filósofo en lo que hace a su papel en la historia de la ciencia. El primer apartado de dicho capítulo, titulado “El camino de la Verdad”, explica qué dice el poema y cómo se adapta a aquella historia. En cambio, *Antilogiké*, el nombre del segundo apartado, presenta un debate acerca de la naturaleza del conocimiento. Entre sus principales interlocutores intervienen por un lado Platón y Aristóteles, y por otro, algunas variadas autoridades de la ciencia moderna. Este capítulo, por su parte, concluye con una reflexión que invita a considerar la riqueza de la realidad.

En la primera sección se traen a colación cuatro fragmentos del poema y sólo aparece explícito el B8.16. Aquello que exclusivamente entiende de Parménides gira en torno a estos pasajes.

El primero de ellos es el fragmento B2.4⁶⁰ que anuncia los únicos dos caminos posibles para el pensar: “uno, que es y que no es posible no ser [...] el otro: que no es y que es necesario no ser”.

La interpretación feyerabendiana presenta en forma resolutiva que la idea de Parménides de que el cambio y la diferencia son ilusorios parece ser “poco menos que una locura. La idea sin embargo, resulta verosímil cuando se la compara con puntos de vistas precedentes y posteriores”.⁶¹ Los alcances reales de la postura parmenidea son considerados en este caso para la historia de la epistemología a partir del valor del nombre verbal “eimi” o “estín”, porque

57) Cf. FEYERABEND, Paul Karl, *Ambigüedad y...* pp. 75-76: “Ni Tales, ni Parménides, ni Galileo y ni siquiera Poincaré podía esperar tener éxito contradiciendo lo experiencia y las teorías en vigor. Por otra parte, nada podría impedirles defender ideas absurdas, es decir, ideas que sus contemporáneos consideraban “antinaturales”. Resultó que las ideas absurdas produjeron resultados que fueron ganando aceptación gradualmente, primero entre los especialistas, luego entre el “público educado” y, finalmente, entre todos los demás [...] Las ideas de Tales y Parménides dieron fruto sólo en el siglo XVII, con las concepciones fecundas pero muy problemáticas de Newton.”

58) Cf. FEYERABEND, Paul Karl, *Ambigüedad y...* p. 50: “Los filósofos posteriores, Parménides especialmente, fueron mucho más lejos. Afirieron explícitamente que comparado con el Ser -el ser en Parménides reemplaza al monstruo de Jenófanes- la existencia humana es una quimera.”

59) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 86.

60) LISI, Francisco, *Los filósofos presocráticos*, Tomo 1, Gredos, Madrid, 2007. p. 294.

61) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 85.

la utilización de este verbo jamás fue una sugerencia trivial, sino perspicaz, ya que el ser, agrega, es donde se encuentran la lógica y la existencia de un único modo. Pues cada afirmación que se indique mediante la palabra verbal “es” constituye una afirmación a la vez existencial y esencial de las mismas cosas.⁶²

La mención del verbo “ser” implica una referencia de encuentro entre la lógica y la existencia. La existencia, porque el ser es la substancia básica.⁶³ La lógica, porque la razón se aplica a la comprensión de dicha substancia. Sobre esta base el razonamiento feyerabendiano se despliega en la dirección que enuncia lo siguiente. El único cambio posible del ser es el no ser, pero el no ser no existe, por lo que no hay cambio. Por tanto, puede deducirse la modalidad básica de la estructura del ser: el ser es pleno, continuo y sin subdivisiones.⁶⁴

No obstante ello, cuando ya ha sido colocada la prueba o el argumento⁶⁵ sobre la base del ser como primera premisa, concluye que la existencia de la evidencia del cambio es pura apariencia, y que esa evidencia se explica mediante dos razones. En el primer caso, el ser es evidente por sí, mientras que el movimiento, que es el segundo, se constituye en aparente, porque en la realidad ni la tradición ni la experiencia proporcionan un conocimiento fiable.⁶⁶

Dicho argumento implica un modo de comprensión que no es único y exclusivo de lo real, ya que hubo interpretaciones diferenciales de la realidad, como aquella de Aristóteles. Pero Feyerabend señala siguiendo el poema parmenideo que esta explicación, independiente de la experiencia y de la tradición, esconde una dependencia de la persona de Parménides. En efecto, este filósofo estaba en condiciones de saber cómo emplear el logos, y cómo transmitirlo y explicarlo a los demás.⁶⁷

Respecto de este análisis Feyerabend se contenta en señalar dos consecuencias contrarias al objetivismo. La primera es la dependencia esencial que guarda la realidad, no del hombre (*humanitas*), sino de este hombre (*hic homo*): Parménides. Y la segunda, no menor para la historia de la ciencia, es que sólo este filósofo podía valerse correctamente de la razón y decir a los

62) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 86.

63) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 86.

64) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 86.

65) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 88: “Parménides hace una distinción entre creencias vulgares y el verdadero curso del mundo. Y emplea un instrumento recién descubierto, la prueba, para inmovilizar sus conceptos y demostrar sus resultados.”

66) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 86.

67) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 86.

demás, aunque bajo el mensaje y la enseñanza de la diosa,⁶⁸ cómo el hombre debe proceder para conocer.

A su vez el procedimiento para conocer con verdad la esencia de lo natural, que se dice realidad, se divide, en continuidad con la hermenéutica feyerabendiana, en cuatro secciones:⁶⁹ primero, una declaración del procedimiento que hay que seguir y cuya explicación queda enlazada al fragmento B7.3-5 que dice:

Ni te fuerce hacia este camino la costumbre muchas veces intentada de dirigirte con la mirada perdida y con el oído aturdido y con la lengua, sino juzga con la razón el muy debatido argumento narrado por mí.⁷⁰

La segunda sección, llamada “la premisa utilizada”, remite a una breve distinción filológica y epistémica del verbo *sum*.⁷¹ En cambio la tercera, señalada como “el programa de la prueba”, queda explicada principalmente por los dos fragmentos B8.2 y B8.3. En efecto, Parménides en dichas líneas mencionó: “Un solo camino narrable queda: que es. Y sobre este camino hay signos abundantes”.⁷² La cuarta y última sección titulada “la prueba” afirma su posibilidad mediante la utilización de la partícula “porque”.

El orden lógico de los fragmentos válidos para Feyerabend se ensamblan del siguiente modo. Al fragmento B2.4 se subordinan los fragmentos B7.3-5, B8.2 y B8.3. De su análisis concluye Feyerabend con el fragmento B8.16. Pero este último que dice “[...] está decidido, como lo exige la necesidad, dejar un camino impensable e innombrable”⁷³ no corresponde con la cita textual⁷⁴ aunque la idea de dicha cita concordaría en virtud del contexto con el fragmento B8.19-20 en el que se indica: “¿Cómo podría ser después lo que es? ¿Cómo

68) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* pp. 88-89: Feyerabend parece sugerir que la utilización de la diosa, la cual está en plena consonancia con el medio de mostración sugerente, el poema, sirve como vehículo persuasivo para el entendimiento de los otros hombres. Y esto porque afirma la importancia de la mitología para la comprensión de la época y también, aunque paradójico, para transmitir el mensaje, no por sus fuerzas escondiendo la subjetividad, sino para otorgar primacía a la diosa y a la razón. Cf. FEYERABEND, Paul Karl, “La teoría cuántica y nuestra visión del mundo” en *Provocaciones filosóficas*, Biblioteca nueva, Madrid, 2003. p. 121.

69) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 89.

70) LISI, Francisco, *Los filósofos...* p. 301. Cf. FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 90: Feyerabend no cita textualmente el fragmento pero sí dice: “las afirmaciones clave del relato no han de corroborarse ni por la costumbre muchas veces inventada, ni por la mirada perdida, ni por el oído aturdido; sino mediante la prueba (logos).”

71) Cf. FEYERABEND, Paul Karl, “¿El fin de la epistemología?...” p. 85.

72) LISI, Francisco, *Los filósofos...* p. 277: la cita corresponde, para su completa inteligibilidad, a los pasajes B8.1-3.

73) Lisi, Francisco, *Los filósofos...* p. 296.

74) Cf. FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 90. Feyerabend cita en el cuerpo del trabajo lo siguiente: “Porque no puede haber surgido del no ser. Tampoco puede haber surgido del ser. Entonces ni del ser, ni del no ser (B8.16) por lo que, lo que es no puede haber surgido.”

se generaría? Pues si se generó, no es, ni es si ha de ser en algún momento futuro”.⁷⁵

Este argumento quiere probar la sección tercera a partir de la cual se infiere que “*lo que es es inengendrado e imperecedero, íntegro y único en su género, inestremecible y realizado plenamente*”.⁷⁶ Pero dicho pasaje culmina: “nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez, uno, continuo”.⁷⁷

Para Feyerabend la palabra parmenídea cobija un argumento que quiere probar una “realidad” eterna, indivisible y exenta de cambios. Supone que lo que existe, simplemente es (*estin*) y no tiene otras propiedades.⁷⁸ Y esto según la tesis anteriormente mencionada, pues allí: Presentada de modo resuelto y sin preparación, la idea de Parménides [...] se interpreta del siguiente modo: la premisa es (*estin*) es la primera ley de conservación explícita: indica la conservación del ser.⁸⁰

Tal conclusión no se entiende si previamente no se hubiesen incluido ejemplos de la posición temporal que ubica al poema parmenídeo bajo dos momentos. El primero es la repetición de la misma idea bajo fórmulas diferentes en épocas posteriores.⁸¹ El otro está conformado por los contraargumentos de los filósofos griegos de los siglos V y IV a.C. Contraargumentos que se desarrollan fundamentalmente en la sección *Antilogiké*. Por eso, habiéndose establecido que el ser según Parménides es directamente cognoscible⁸² y que el mismo es pleno, continuo, inengendrado e imperecedero, la crítica de sus coetáneos y posteriores filósofos no está dirigida particularmente a la argumentación sino a la premisa. En efecto, la premisa hace recaer su peso sobre el verbo *eimi* y ciertamente no estaba determinada por el argumento en sí mismo.⁸³ Con todo, desde esta posición se prepararon los argumentos contrarios al poema y surgieron

75) LISI, Francisco, *Los filósofos...* pp. 282-283.

76) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 90.

77) LISI, Francisco, *Los filósofos...* p. 284.

78) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 91. Cf. FEYERABEND, Paul Karl, “¿Qué realidad?...” p. 158: “La filosofía de Parménides, la cual, traducida a una terminología moderna, implica que la realidad es una, inmutable e indivisible, y que tanto el cambio como la subdivisión son irreales.”

79) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 85.

80) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* pp. 85, 91. Cf. FEYERABEND, Paul Karl, “Comentarios históricos sobre el realismo” en *Provocaciones filosóficas*, Biblioteca nueva, Madrid, 2003. pp. 76-77.

81) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* pp. 86-88: “Ejemplo de ello es la expresión latina *ex nihilo nihil fit*, la cual sugiere leyes más específicas como la conservación de la materia (Lavoisier) y de la energía (R. Meyer), o bien las palabras de Einstein: físicos convencidos, la distinción entre el pasado, el presente y el futuro no tiene otro sentido que el de una ilusión, si bien tenaz.”

82) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 86.

83) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* p. 92.

posteriormente modos distintos de comprensión de la realidad como totalidad. Estos argumentos contrarios deben identificarse con los primeros desarrollos de la historia de la ciencia o de la filosofía mediante un pensar esencialmente metafísico. En esa historia los primeros filósofos críticos de la posición parmenídea fueron Platón y Aristóteles.⁸⁴

4. Consideraciones finales

La propuesta feyerabendiana a la que nos invitan los textos de su última época amplía la noción de ciencia contemporánea, incentiva el estudio de la filosofía clásica y el contraste con el lenguaje científico actual. Discute también la noción de realidad, epistemología y racionalidad, desacreditando la *forma mentis* del *modus operandi* racionalista de la ciencia física.

La incesante investigación acerca del Ser fue sin duda motivada por los problemas de la ciencia física y la carencia de soluciones acordes. Para Feyerabend el conocimiento que brinda la filosofía griega, no solo es útil a la ciencia contemporánea, sino incluso, en sí mismo, mayormente genuino en su comprensión de la realidad, la naturaleza, la cultura, la ciencia, el Ser.⁸⁵ En contraste con ello, dichas consideraciones fueron tan sólo un acercamiento cultural al pensar metafísico griego, tales como, en este caso, los estudios de las posiciones fundamentales de Aquiles y Parménides.

El autor es Profesor y Licenciado en Filosofía por la UNCuyo (FFyL), becario de CONICET, doctorando en Filosofía (FFyL). Participa actualmente en dos proyectos de Investigación SECyT. Sus áreas de interés son Epistemología, Tomás de Aquino, filosofía medieval y metafísica. Sus últimas publicaciones giran en torno al pensamiento de Tomás de Aquino.

Recibido: 7 de junio de 2012

Aprobado para su publicación: 2 de agosto de 2012

84) FEYERABEND, Paul Karl, *La conquista...* pp. 93-104.

85) Puede citarse como ejemplo las palabras de Feyerabend respecto de Parménides en, cf. FEYERABEND, Paul Karl, "¿El fin de la epistemología?..." p. 85: "Parménides declaró que el Ser es la sustancia más fundamental. ¿Qué se puede decir sobre el Ser? Que es y que el no Ser no es; Parménides infirió que, en esencia, el mundo nunca cambia y que es el mismo en todas partes." Cf. FEYERABEND, Paul Karl, "Dioses y átomos..." p. 62: "Tenemos diferentes enfoques [...] diferentes respuestas, lo que quiere decir que tenemos una realidad, a la que voy a llamar Ser, que responde de modos distintos a diferentes enfoques [...] Todo lo que podemos decir es que el Ser puede llegar a ser espiritual y también extremadamente material, que es un *deus sive natura* sin el estremecimiento conceptual spinoziano." "Es un ser dinámico y multifacético que ejerce influencia y refleja la actividad de sus exploradores (p. 64)."

A DISPUTE IN THE WORLD OF THE DEAD: RENÉ DESCARTES AND ANDREAS RÜDIGER

Riccarda SUITNER

Universidad de Erfurt
riccarda.suitner@uni-erfurt.de

Resumen: En 1731 un autor alemán anónimo publicó un diálogo del muerto continuando la tradición comenzada en la Grecia antigua por Luciano de Samosata. Hoy sobrevive una única copia del texto, publicada sin referencia del lugar de publicación o impresor y se encuentra ahora en el *Evangelisches Predigerseminar Bibliothek* en Wittenberg. Los protagonistas son el filósofo y físico Andreas Rüdiger (1673-1731) y René Descartes, quien representa en el diálogo a un tipo muy diverso de filósofo de la figura “histórica” que trascendió hasta nosotros en sus obras. Este artículo se propone reconstruir la composición de este texto raro y enigmático y contextualizar la perspectiva ideológica del autor en las controversias que animaban el trasfondo filosófico de las universidades alemanas de los comienzos del siglo XVIII.

Palabras clave: diálogo del muerto, Cartesianismo, problema mente/cuerpo, pietismo.

Abstract: In 1731 an anonymous German author published a dialogue of the dead, continuing the tradition started in ancient Greece by Lucian of Samosata. Today a single complete copy of the text survives, published without indication of the place of publication or the printer and now in the *Evangelisches Predigerseminar Bibliothek* in Wittenberg. The protagonists are the philosopher and physician Andreas Rüdiger (1673-1731) and René Descartes, who in the dialogue represents a very different type of philosopher from the “historical” figure passed down to us in his works. This article aims to reconstruct the composition of this rare and enigmatic text and to contextualize the author’s ideological perspective in the controversies animating the philosophical underground of early 18th-century German universities.

Keywords: dialogue of the dead, Cartesianism, mind/body problem, pietism.

1. An Arrival Among the Stars

In the appendix to his 1974 monograph *The Dialogue of the Dead in Eighteenth-Century Germany*, John Rutledge presented a catalogue of 18th-century *Totengespräche*. These were dialogues of the dead published in Germany in the wake of the circulation of Fontenelle's *Nouveaux dialogues des morts* and the enormous success of the fictional conversations composed by the German journalist David Faßmann, who published his *Gespräche im Reiche der Toten* in periodical form for over twenty years¹. The scholar also mentioned an anonymous dialogue between René Descartes and the physician and philosopher Andreas Rüdiger from Saxony, dated 1731 and described as "actually available" at the Staats-Bibliothek in Berlin². However, I have ascertained that the Berlin imprint was destroyed during the Second World War. I have hitherto succeeded in locating a single complete copy of the dialogue, undated and held at the Evangelisches Predigerseminar Bibliothek in Wittenberg; a second copy, in the Universitätsbibliothek in Erlangen, contains only the first part, but importantly has the same date reported by Rutledge³.

The text's rarity is matched by the absence of scholarly studies: the conversation is not even mentioned in the modern repertoires which list other contemporary dialogues of the dead on philosophical subjects⁴. It is virtually ignored in other publications on the impressive array of dialogues of the dead, hundreds of which appeared on a vast range of subjects throughout the 18th century in Germany⁵. This fashion, which started at the beginning of the century, together

1) FASSMANN, David, *Gespräche im Reiche der Toten*, Leipzig, Deer 1718-1739. On the German journalist cf. KASCHMIEDER, Käthe, *David Faßmanns „Gespräche im Reiche der Toten“ (1718-1740). Ein Beitrag zur deutschen Geistes- und Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Breslau, Diss., 1934; LINDENBERG, Ludwig, *Leben und Schriften David Faßmanns (1683-1744) mit besonderer Berücksichtigung seiner Totengespräche*, Berlin, Ebering, 1937; ECKHARDT, Nils, *Arzt, Medizin und Tod im Spiegel der von David Faßmann (1683-1744) in den Jahren 1718 bis 1739 herausgegebenen Zeitschrift „Gespräche in dem Reiche derer Todten“*, Düsseldorf, Diss., 1987.

2) Rutledge, John, *The Dialogue of the Dead in Eighteenth-Century Germany*, Bern-Frankfurt am Main, Lang, 1974, pp. 133 and 140.

3) The two parts are entitled respectively: *Curieuses Gespräche im Reiche derer Todten, zwischen [...] Andrea Rüdiger, und [...] Renato Cartesio*, s.l., s.n., 1731; *Besonderes curieuses Gespräche im Reiche derer Todten, zwischen [...] Andrea Rüdiger, und [...] Renato Cartesio* [...]. Anderer Theil, s.l., s.n., s.a.

4) Cf. for example the repertoire by RISSE, Wilhelm, *Bibliographia philosophica vetus*, vol. VII, *Doxoscopia*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1998.

5) An exception is the study by RENTSCH, Johannes, *Lucianstudien*, Plauen, Wieprecht, 1895, on which cf. *infra*, par. 3. On Rüdiger see SCHEPERS, Heinrich, *Andreas Rüdigers Methodologie und ihre Voraussetzungen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Schulphilosophie im 18. Jahrhundert*, Köln, Kölner Universitäts-Verlag, 1959; DE JONG, Karel H., *Rüdiger und ein Anfang! Kant und ein Ende!*, Leiden, Brill, 1931; CARLS, Wilhelm, *Andreas Rüdigers Moralphilosophie*, Halle, Niemeyer, 1894, reprint Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1999; LEINSLE, Ulrich G., *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, Augsburg, Maro, 1988, pp.

with Rüdiger's death in the same year, inspired our dialogue's anonymous author to adopt this very popular genre and compose his fictional conversation, published without any indication of its place of publication or the printer.

The dialogue proper is preceded by an introduction in which the anonymous author tells us of Rüdiger's arrival in the 'world of the dead', understandably disoriented by this novel situation. The opportunity to verify at first hand the immortality of the soul, the non-existence of the *primum mobile*, the true nature of comets and the actual location of hell, to gaze down from the heights of the starry sky on the earth's movement around the sun – in his eyes resembling a bird roasted over a fire – temporarily distract the philosopher from the inhabitants of this place⁶. As is frequently the case in dialogues of this type, in this *Totengespräch*, too, the author must devise a justification for the encounter between the new arrival and an old inhabitant of the afterlife; he does so by imagining that the absence of better interlocutors in the vicinity drives Rüdiger, who would have preferred to talk to other thinkers, to engage in debate with Descartes:

As soon as Doctor Rüdiger had taken the place assigned to him in the world of the dead, he felt a strong inclination to speak particularly with the Englishman John Locke, whom he had admired when alive, or with Mr Thomasius, who had protected him in the world of the living. Yet since it is well known that neither the English nor the Germans are as talkative as the French, he was approached at once with a welcome by Mr Descartes, who had in any case heard much talk of him from the most recent arrivals in the world of the dead. He shortly began a conversation with him that, translated from the language spoken in the world of the dead, went as follows⁷.

Obviously there is nothing accidental in the decision to contrast Rüdiger

206-26; MULSOW, Martin, „Idolatry and Science: Against Nature Worship from Boyle to Rüdiger, 1680-1720“, in *Journal of the History of Ideas*, LVII (2006), pp. 697-711; CIAFARDONE, Raffaele, *Von der Kritik an Wolff zum vorkritischen Kant. Wolff-Kritik bei Rüdiger und Crusius*, in *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur*, ed. by W. Schneiders, Hamburg, Meiner, 1983, pp. 292-96.

6) *Curieuses Gespräche im Reiche derer Todten*, op. cit., pp. 3- 4.

7) *Ib.*, p. 10: “Da nun also Herr D. Rüdiger seinen angewiesenen Platz im Todten Reiche eingenommen hatte, fand er zwar eine grosse Neigung vornehmlich mit dem Engelländer Johan Locken zu sprechen, als welchen er in seinem Leben sehr hoch gehalten hatte, oder mit Herrn Thomasio zu reden als welcher sein Patron in Reiche der Lebendigen gewesen. Allein da bekandt, wie weder die Engelländer noch die Deutschen so gesprächig als die Frantzösen sind so fand er sich auch so gleich Mr. Cartesius der sonst so viel von D. Rüdiger durch die in Reich der Todten neuangelangte Passagier gehöret hatte zu ihm ein hieß ihn willkommen und fieng nachgehends folgenden Discours mit ihm an, welcher aus der im Reich der Todten gewöhnlichen Sprache übersetzt also lautet“.

with Descartes. An encounter between the doctor and Christian Thomasius, among whose followers he is still counted, or with Locke, whose gnoseology had attracted fierce criticism from Rüdiger but who shared his decided anti-innatism, would not have allowed him to stage a clash whose critical force was comparable to that unleashed by a conflict between Descartes and a philosopher who had professed a radical anti-Cartesianism in most of his works. The discussion would thus be anything but a measured exchange of opinions between two thinkers, a fact clearly apparent already in one of the first remarks entrusted to Descartes: he immediately addresses Rüdiger, citing information obtained from other inhabitants of the afterlife:

You have constantly refuted me and made efforts to prove in numerous writings how many mistakes I have made; based on what I am told of your works by judicious inhabitants of our world of the dead, I see that you have a greater ability to demolish and criticize the opinions of others than to think up something better and more certain yourself⁸.

Descartes, who died eighty-one years before his fictional encounter with the German philosopher, is thus imagined in the topical condition of someone who in the afterlife has not lost the ability to access information on cultural events in the 'world of the living'. These comments suggest a first level of interpretation of the text: the attacks which Rüdiger levelled at Descartes during his lifetime on crucial issues of gnoseology, physics and psychology would clearly be central to the debate between the two philosophers. However, we can raise a further issue: to what extent did the author use this expedient to tackle philosophical controversies which were still ongoing when the dialogue was composed? In other words, how far will he go in exploiting the potential of the *Totengespräch* genre?

A comparison with the sources and with other contemporary dialogues and an examination of the remarks made by the two philosophers (especially Descartes) will allow us to glimpse something more than a mere *divertissement* inspired by the now widespread fashion for writing dialogues 'in the world of the dead' behind the composition of this conversation. The dialogue should be read against the cultural background of those years, the debates and controversies of the early 18th century in which it is steeped. To access this deeper level of analysis we must go back to a controversy of some years previously, in

8) Ib., p. 12: "Sie haben mich beständig wiederleget und in vielen Stücken zeigen wollen, daß ich mich irrig vergangen allein waß mir verständige Leute in unserm Todten Reich aus Ihren Schriften erzehlet, habe ich gesehen, daß Sie mehr Geschicklichkeit besassen, die Meynungen anderer Leute herunter zu machen und zu tadeln, als selber etwas besseres und festeres zu erfinden".

which Andreas Rüdiger had played a prominent role.

2. Descartes as Wolffian Philosopher

In 1723 the pietist faction at the University of Halle freed itself of what it had for some time considered an unwelcome presence. The speech pronounced two years before by Christian Wolff on the morals of the Chinese had supplied the definitive pretext for achieving a removal which had for years been hoped for, but the philosopher's expulsion was only the beginning of "the most intense and spectacular of all the German Enlightenment controversies"⁹. Indeed, a remarkable number of pamphlets against harmonicism, determinism, Wolffian Spinozism – and an equal number of rejoinders by Wolff and his followers – followed the philosopher's well-publicized expulsion from Prussia for decades. Among Wolff's detractors we also find Rüdiger, who in 1727, four years before his death and the publication of the dialogue of which he was a protagonist, had reprinted the fifth chapter of the *Deutsche Metaphysik*, "on the essence of the soul and of a spirit in general" (*Von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt*), adding his notes of refutation at the bottom of each page. Wolff's reply, already solicited by the Rüdigerian Adolph Friedrich Hoffmann in a short work against Wolffian logic, would never have materialized but for two students from Jena who took up the defence of the exiled philosopher in 1729 under the pseudonym "Hieronymus Aletophilus"¹⁰. Our dialogue thus appeared in the midst of the turmoil surrounding the scandal aroused by the 'evil' Wolffian philosophy: decades of heated exchange of polemical writings, student agitations and the birth of clandestine associations linked to the dissemination of Wolffism, countered by the intransigent censorship of the pietist faction which controlled the Prussian philosophy faculties during the philosopher's enforced residence at Marburg¹¹.

9) Israel, Jonathan, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 190.

10) HOFFMANN, Adolph F., *Gedancken über Christian Wolffens Logic, oder sogenannte Philosophiam rationalem. Nebst einem Anhang, worinnen gedachter Herr Auctor auf die von Andreas Rüdiger wider seine Meinungen von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt gemachten Einwürffe zu antworten eingeladen wird*, Leipzig, Heinsius, 1729; ALETOPHILUS, Hieronymus, *Erinnerungen auf die Gegen-Meinung der Meinung Herrn Hof-Rath Wolffens von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt [...] Frankfurt a. M.-Leipzig, s.n., 1729*. The Wolffian chapter reprinted by Rüdiger is found in WOLFF, Christian, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle, Renger, 1720, pp. 453-574. For a more detailed account of these events see the introduction by Michael Albrecht to the anti-Wolffian text by RÜDIGER, Andreas, *Herrn Christian Wolffens Meinung von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt*; und D. Andreas Rüdigers *Gegen-Meinung*, Leipzig, Heinsius, 1727, reprint ed. by M.A., Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2008, pp. 5-7 and 13-16.

11) On the links between Wolffism and radical student groups cf. MULSOW, Martin, *Freigeister im*

News of these heated disputes obviously reaches the realm of the dead, giving Descartes an opportunity to express to the recently arrived Rüdiger all his impatience with the *Streitschriften*, the polemical writings exchanged in what had by now become a long-running controversy. The ideal proposed to counter the attacks of Wolff's opponents is that of the "connection between truths", an expression rendered precisely in German with that *Verknüpfung der Wahrheiten* which had already become a mainstay of the Wolffian method¹²:

CARTESIUS: those who spend their whole life publishing polemical writings certainly become famous among their contemporaries, but they do not achieve immortality for posterity. Those who wish to count on lasting fame after their death should write something useful and profound, which shows the connection between truths [...]. I am happy that we have now seen an end to these polemical writings on the Wolffian issue [...]. Certainly his philosophy will remain a resplendent light in the heavens of Knowledge [...].

D. RÜDIGER: you truly hold Mr. Wolff in high regard. I had a dispute with him, during which I published his opinions on the soul together with my refutations. I think that mathematics has done considerable harm to his philosophy, since he seeks a mathematical certainty which is not always to be found [...].

CARTESIUS: but mathematics refines the intellect. It is as if anyone who understands it holds in his own hands Ariadne's thread, with which he may save himself from the most intricate labyrinth of fantastical opinions and reach the road of truth¹³.

Gottsched-Kreis. Wolffianismus, studentische Aktivitäten und Religionskritik in Leipzig 1740-1745, Göttingen, Wallstein, 2007.

12) On the Wolffian Verknüpfung see for example WOLFF, Christian, *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit* (1713), in ID., *Gesammelte Werke*, sec. I, vol. I, ed. by H.W. Arndt, Hildesheim, Olms, 1965, pp. 132-33 and 260, n. 14; ALBRECHT, Michael, 'Eklektik': eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie und Wissenschaftsgeschichte, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994, p. 530; ENGFER, Hans-Jürgen, *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1982, p. 243.

13) Curieuses Gespräche im Reiche derer Todten, op. cit., pp. 16-17: "CARTESIUS: Welche ihre ganzte Lebens-Zeit in Streitschriften zu bringen werden, sich zwar zu ihrer Zeit bekannt, aber nicht bey der Nachwelt unsterblich machen. Wer auf einen beständigen Nachruhm nach dem Tode gedencet, schreibe etwas nützlichcs und gründliches darinn er die Verknüpfung der Wahrheiten zeigt [...]. Ich bin sehr wohl zufrieden, daß die Streitschriften in der Wolfischen Sache nunmehr mehrentheils auch ihr Ende erreicht haben [...]. Gewiß seine Philosophie wird wie ein helles Licht am Himmel der Wahrheit stehen bleiben [...]. D. RÜDIGER: Sie halten gar viel von Herr Hoffrath Wolffens und habe ich auch einen Disput mit ihm gehabt, indem ich dessen Meinung von der Seele mit meiner Gegen Meinungen in öffentlichen Druck herausgegeben habe. Ich halte daß die Mathematique seiner Weltweißheit viel geschadet, indem er überall eine mathematische Gewißheit suchen wollen, die doch nicht allenthalben, zu finden ist [...]. CARTESIUS: Zum wenigsten schärfte die Mathematique den Verstand, daß derjenige welcher sie wohl gelernt, gleichsam den Faden der Ariadne in der Hand hat, durch welchen er aus den verwirhesten Labrinth wunderlicher Meinungen sich glücklich zu rechte finden, und auf den Weg der Wahrheit gelangen kan".

The anonymous author's most daring move is make Descartes profess a boundless admiration for the individual who, born 29 years after his death, had lit the fuse of the ongoing controversies. The dialogue thus predictably leads into the argument over the relationship between mathematics and philosophical speculation which, intertwined with the debate on Biblical exegesis, had run through the whole of the 18th century in Germany, becoming one of the issues on which part of the great anti-Wolff battle was focused.

A prominent role in this dispute was played by Christian Wolff, whose youthful beliefs in the need to apply mathematical rigour to theology eventually led to his well-known identification of philosophical and mathematical method. Other protagonists of this *querelle* include Christian Thomasius and, 32 years after the publication of our dialogue, the pre-critical Kant of the dissertation on *Deutlichkeit*, who expressed his opinion on the issue during a competition held in 1761 by the Academy of Sciences in Berlin¹⁴. The relations between philosophy and mathematics also runs through Rüdiger's reflections, in a clearly anti-Cartesian and anti-Wolffian direction. To explain the radical difference between the two disciplines theorized by the philosopher we can cite his own extremely concise words in a passage of the *Physica divina*:

Ulterius mathematicorum *modi* sunt *varii*, quia possibles tantum: in philosophia contra unius rei una est causa, unus modus: causam puta adaequatam. Item mathematicorum modi possibles sunt omnes facile *determinabiles*, quia sunt in potentia hominis, & ad nullam aliam, quam humanam potentiam referuntur: modi vero philosophorum in physicis non item, quia referuntur ad infinitam Dei potentiam. Porro *species & opposita* mathematicarum sunt *perfacilia*, differunt erim solum quantitate, v.g. angulus acutus, obtusus, & rectus: at philosophorum species & opposita substantiis differunt & causis, non nisi acutiore acie cognoscendis¹⁵.

This is the background against which the dialogue's author wrote, outlined by reducing Rüdiger's complex argumentation on the non-assimilability of phi-

14) For an overview of these discussions see especially TONELLI, Giorgio, "Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die Entstehung von Kants Schrift über die *Deutlichkeit*", in *Archiv für Philosophie*, IX (1959), pp. 37-66; BASSO, Paola, *Il secolo geometrico. La questione del metodo matematico in filosofia da Spinoza a Kant*, Firenze, Le Lettere, 2004; ENGFER, Hans-Jürgen, *Philosophie als Analysis*, op. cit. On Wolffian method see ID., *Zur Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen Aufklärungsphilosophie: analytische und synthetische Methode bei Wolff und beim vorkritischen Kant*, in *Christian Wolff 1679-1754*, op. cit., pp. 48-65; ARNDT, Hans W., *Rationalismus und Empirismus in der Erkenntnislehre Christian Wolffs*, ib., pp. 31-47; GÓMEZ TUTOR, Juan I., *Die Wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2004.

15) RÜDIGER, Andreas, *Physica divina, recta via, eademque inter superstitionem et atheismum media* [...], Frankfurt, typis Matthiae Andreae, 1716, p. 18.

losophical and mathematical method to a few short comments. Alongside the passages already cited we should recall at least the accusation hurled by the German philosopher at some mathematicians that they are “von der Atheistey nicht viel entfernt”. This expression accurately reflects Rüdiger’s stance, the object of a virulent attack by an anonymous group of *mathematici* and *mechanici*, who in a pamphlet attacked the anti-Cartesian, anti-Aristotelian and anti-Gassendian crusade of the *Physica divina*, a treatise conceived by the doctor as an alternative to the atheism inherent in the physics of these philosophers¹⁶. In the case of Descartes the author does not merely reduce the complexity of his thought to a few remarks – including the comparison of mathematics to Ariadne’s thread, an echo of that between the *filum Thesei* and the fifth rule proposed by Descartes in the *Regulae ad directionem ingenii*. He completely overturns Cartesian thought on the relations between Biblical exegesis and mathematical method, constructing a philosophical image of Descartes which is not so dissimilar to the tendency to undermine the separation of the theological and philosophical spheres typical of a certain Cartesian scholasticism¹⁷. The Descartes with whom we are presented is an impassioned champion of a mathematicizing exegesis of the Scriptures:

I do not see why we should not apply mathematical method to theology. The latter would lose none of its excellence; rather, it would be expounded in a more orderly fashion. Mathematical method [...] can be applied to all the sciences which possess good definitions [...]. As to the fact that articles of faith cannot be proven, but must be believed, I am in absolute agreement with you. But this does not prevent us from applying mathematical method to them [...]. If I collect everything that Scripture says about God, I can formulate a single definition of Him starting from this. I survey what the Holy Scriptures say about resurrection, in order to define it, and so on: once I am in possession of definitions I am able to apply mathematical method easily, to draw truths from the definitions, recombine them and finally put everything in its proper order¹⁸.

16) Curieuses Gespräche im Reiche derer Todten, op. cit., p. 18; Defension-Schrift derer Mathematicorum und Mechanicorum, wider Herrn D. Andr. Rüdigers in seiner Physica divina ausgestossene Injurien und Unwahrheiten, allen Gelehrten ietziger und zukünftiger Zeit zur Decision, Frankfurt am Main, s.n., 1717.

17) Cf. DESCARTES, René, *Regulae ad directionem ingenii* (1701), in AT, vol. X, pp. 379-80. For a broad overview on the debate over Biblical hermeneutics within Cartesianism, particularly lively in 17th-century Holland, cf. SCRIBANO, Emanuela, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale del Seicento*, Milano, Franco Angeli, 1988.

18) Curieuses Gespräche im Reiche derer Todten, op. cit., pp. 46-47: “Warum sollte man die mathematische Methode nicht auf die Theologie appliciren können, indem doch diese nichts dadurch an ihrer Vortrefflichkeit verlieret, vielmehr in bessere Ordnung gesetzt wird. In allen Wissenschaften wo man gute Definitiones hat [...] lässet sich auch die mathematische Methode appliciren [...].

The first section of our dialogue concludes with this heartfelt apology for the use of the *mos geometricus* in Biblical hermeneutics. The author's pretext for failing to continue the conversation is the fatigue suffered by Rüdiger, who begs Descartes to spare him further disquisitions on the links between mathematics and Scripture, postponing the discussion to another occasion¹⁹. In fact, in the continuation of the dialogue announced immediately afterwards by the anonymous author, the reader would not find a resumption of the debate, as the conclusion of the first part would have led him to expect. The two philosophers make only a few incidental incursions into scriptural matters as part of a broad opening discussion of Aristotelian philosophy and probability (*Wahrscheinlichkeit*). Within a series of arguments and counter-arguments not lacking in tension and engaging him, among other things, in a vehement defence against Rüdiger's accusations of scepticism, Descartes would, for example, clarify that in the case of dogmas such as the Trinity, care was needed to avoid the mistake of those who attempted to demonstrate it on a purely mathematical basis without first believing in it²⁰.

We should note that the French philosopher continues in his apology of Christian Wolff, whose ghost hovers over both encounters, going so far as to defend Wolff's conception of philosophy as "Wissenschaft möglicher Dinge in wieweit dieselbe möglich sind"; Descartes also presents the philosopher from Breslau, for his excellent work on applied mathematics, as a sort of perfect continuer of Cartesian demonstrative method²¹.

Highly striking in this second conversation between the two thinkers is the absence of a motif which is absolutely central to the philosophical works of both Rüdiger, and of Descartes and Wolff: the relationship between mind and body. This was an absolutely topical problem, since the Wolffian *querelle* monopolized discussions of psychology in Prussia during these years. The debate of the period saw two main opposing positions: pietist influxism, with strong anti-occasionalist and anti-Cartesian overtones, and Leibnizian harmonicism in the version espoused by Christian Wolff. The latter justified his opposition to

Was Sie aber von den Glaubens-Artickeln in der Gottesgelahrtheit anzuführen beliebet, daß man dieselbe nicht beweisen kan, sondern vielmehr glauben muß, so bin ich darin vollkommen Ihrer Meynung, dieses aber hindert nicht, daß man deshalb die mathematische Methode auf dieselbe appliciren solte[...]. Wenn ich nehulich alles dasjenige was die heilige Schrift von Gott saget zusammennehme, so kan ich eine Definition von Gott machen. Halte ich alles das zusammen, was die Heil. Schrift von der Wiedergeburch schreibt, so habe ich die Definition von der Wiedergeburch und so weiter habe ich aber einmahl Definitiones so kan ich die mathematischen Methode leicht appliciren, aus denen Definitionen Wahrheiten ziehen dieselbe combinieren und alles in gehörige Ordnung bringen".

19) *Ib.*, p. 48.

20) *Besonderes curieuses Gespräche im Reiche derer Todten*, op. cit., pp. 13-14.

21) *Ib.*, p. 13.

the model of occasional causes with a purely physical argumentation hinging on the compatibility of the theory of pre-established harmony with Leibniz's law of the conservation of motive force²². The modes of interaction between soul and body is one of the main issues in the first part of the debate, and it is to this which we therefore return.

3. Pietism and Materialism

The clash between the two philosophers over the *commercium* between body and soul is outlined by the author closely following a series of Rüdigerian refutations of Descartes, such as that in the *Physica divina* (1716) or in the *Institutiones eruditionis* (1707), purged of many of their corollaries: the bipartition of the *spiritus* into *mens* and *anima*, the purely physiological aspects of the relationship between mind and body (the role of the animal spirits and the pineal gland, the function of the heart) and the associated treatment of talismans, natural magic and *signaturae*, demons, spectres and sleepwalkers, are all missing from the anonymous dialogue between Rüdiger and Descartes²³. In their exchange we find only the essential nub of the theory, which can also be read in Wolff's 1727 refutation, an original and complex approach in which numerous philosophical traditions and influences converge and with a solid grounding in Rüdiger's physics²⁴.

The stance adopted by the fictional Descartes immediately stands out for the clear defence of the dualism of substances; however his peroration ends only with a concise formula which, more than the argumentation of Descartes, resembles the scholastic developments of German Cartesianism and some of Wolff's attempts to reduce the *cogito* to the syllogistic form²⁵. Cartesian doc-

22) WOLFF, Christian, "Principia dynamica", in *Commentarii academiae scientiarum petropolitanae*, I (1728), pp. 217-38; ID., *Vertheidigung der Meinung von der bewegenden Krafft, welche sich in den Cörpern befindet, gegen Hr. Muys Einwendungen* (1739), reprint Hildesheim-New York, Olms, 1981, pp. 128-41.

23) RÜDIGER, Andreas, *Physica divina*, op. cit., pp. 153-56 and 160-90; ID., *Institutiones eruditionis, seu Philosophia synthetica, tribus libris, justitia, et prudentia, methodo mathematicae aemula*, Frankfurt am Main, Gleditsch-Weidmann, 1717³, pp. 241-45.

24) On the relationship between mind and body in Rüdiger cf. Michael Albrecht's introduction to RÜDIGER, Andreas, *Gegen-Meinung*, op. cit., pp. 7-13; KRIEGER, Martin, *Geist, Welt und Gott bei Christian August Crusius. Erkenntnistheoretisch-psychologische, kosmologische und religionsphilosophische Perspektiven im Kontrast zum Wolffschen System*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1993, pp. 101-04 and 224-25; JAITNER, Wilhelm R., *Thomasius, Rüdiger, Hoffmann und Crusius: Studien zur Menschenkunde und Theorie der Lebensführung im 18. Jahrhundert*, Bleicherode am Harz, Nieft, 1939, pp. 15-20.

25) Cf. for example the Deutsche Metaphysik: „Wenn wir deutlich erkennen wollen, wie wir durch diese Gründe überführet werden, daß wir sind; so werden wir befinden, daß in diesen Gedancken folgender Schluß steckt: Wer sich seiner und anderer Dinge bewusst ist, der ist. Wir sind uns unserer und anderer Dinge bewusst. Also sind wir“ (WOLFF, Christian, *Vernünftige Gedancken von Gott*,

trine is reduced to a bare-bones reasoning culminating in the definition of the soul as a “thinking essence”:

However, I must distinguish between soul and body, which do not make up a single whole. The body and its essence consist in its extension in length, width, and depth. If the soul were extensive, it would itself be a body, but being corporeal it would be unable to achieve immortality [...]. The body is unable to think; the soul is not a body; the soul is in man; from this it follows that thought proceeds from the soul, and therefore that the soul is a thinking essence²⁶.

Rüdiger has no doubts as to the greater efficacy of his solution, and counters by denying that the essence of the soul lies in thought, provoking some malevolent insinuations from Descartes:

R.: it is proven that the soul thinks and that no body can think purely by virtue of its mechanical functioning. However, it does not follow from this that the essence of the soul resides in thought. The latter, as I have already <said> before, is a property of the soul, not its essence. In my philosophy, I postulate a difference between matter and body, and since something that is not material cannot exist, I do not think it is wrong to ascribe matter to the soul.

C.: just a little while ago you accused mathematicians of wishing to make everything in theology and psychology measurable, as one does with circles and triangles, and now you begin to claim that the soul is material, but you too could demonstrate this geometrically, since what is material is measurable²⁷.

der Welt und der Seele des Menschen, op. cit., p. 4). On the German reception of the cogito in the 18th century cf. RÖD, Wolfgang, *Le Cogito ergo sum dans la philosophie universitaire allemande au XVIII^e siècle*, in *La passion de la raison. Hommage a Ferdinand Alquié*, ed. by J.-L. Marion, Paris, PUF, 1983, pp. 305-22. On the relationship between Wolff and 17th-century syllogistics see the introduction by Hans W. Arndt to WOLFF, Christian, *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes*, op. cit., pp. 31-55; on the anti-Cartesian polemic underlying the syllogistics of the *Metafisica tedesca* cf. CORR, Charles, *Cartesian Themes in Wolff's German Metaphysics*, in *Christian Wolff 1679-1754*, op. cit., p. 115.

26) *Curieuses Gespräche im Reiche derer Todten*, op. cit., pp. 18-19: “Indessen aber muß ich doch die Seele von dem Körper unterscheiden, denn die Seele und Körper ist nicht einerley Ding. Der Körper nun und sein Wesen, bestehet in der Ausdehnung in die Länge Breite und Dicke. Wäre die Seele ausgedehnet, so wäre sie auch ein Körper, ist sie ein Körper so kan sie nicht unsterblich seyn [...]. Kein Körper kan gedencken, die Seele ist kein Körper die Seele ist im Menschen also kommt das Gedencken der Seele zu folglich ist die Seele ein gedenckendes Wesen”.

27) *ib.*, p. 19: “R.: Daß die Seele gedencket, und daß kein Körper vermöge seines mechanismi gedencken kan, bleibet wohl eine ausgemachte Sache, allein daraus erfolget noch nicht daß das Wesen der Seelen in Gedancken bestehe. Das Gedancken ist wie ich vorher schon einmahl eine Eigenschafft der Seelen, aber nicht das Wesen derselben. Ich mache nach meiner Weltweißheit einen Unterschied unter der Materie und dem Körper, und weil doch eine Sache die keine Materie

From the outset, Rüdiger's words anticipate some fundamental features of his approach to the problem of the modes of communication between mind and body: the distinction between materiality and corporeality and the affirmation of soul's material nature. According to the philosopher, extension is proper not to matter alone, but to all created things. The true prerogative of bodies is elasticity, resulting from the movement of ether (composed of *particulae radiantes*) and air (caused by the movement of *bullulae*). All elements are composed of *materia prima*, a substance created by God *ex nihilo*. Rüdiger thus postulated an equivalence between matter, extension and created nature, and ascribed all these properties to the soul²⁸. This identification gave the philosopher a double theoretical advantage which in his eyes made his position a decisive argument in support of orthodoxy. On the one hand his stance allowed for physical influx, strengthening the positions already adopted by Wolff's pietist adversaries who abhorred the underlying 'fatalism' of Leibnizian-Wolffian pre-established harmony; on the other, it avoided unduly mingling God and his creatures²⁹. Corporeality thus became the true distinction between soul and body, with the soul (or more accurately, as we will see below, the soul considered as *subjectum*) being characterized as a material and incorporeal extension.

This formulation of the classic problem concerning the modes of interaction between mind and body was undoubtedly a bold one, and not just because it was materialistic with clear mortalistic implications. The theory whose main points we have summarized above was truly unique in the philosophy of the time because it was espoused by a figure strongly influenced by the spiritual sphere of pietism: a philosopher who associated the assertion that the human soul possessed a material component and its mortality with a defence of the model of physical influx, explicit apologetic intents and a categorical condemnation of the positions of Descartes, Leibniz and Wolff. It is thus unsurprising that at the time Rüdiger's solution drew disdain from many, including Wolff's two student supporters, incapable of seeing that a characteristic such as elasticity might actually support *influxus*, and the Wolffian Georg Volckmar Hartmann. The latter was a doctor at Erfurt, who as a student had heard Wolff lecture at Halle and, with Carl Günther Ludovici, was among the first historiographers of Wolffism; in the pages of his *Anleitung zur Historie der leibnitzisch-wolffischen*

hat gar nicht subsistiren kan, so glaube ich daß man nicht unrecht thue, wenn man der Seele eine Materie beylege. C.: Kurz vorhero gaben Sie den Mathematicis Schuld, daß sie alles in der Lehre von Gott und der Seele mit einem Circkel und Dreyeck ausmessen wollten, und itzo fangen Sie selbst an, von der Seele zu urtheilen, daß sie materiell wäre, finde dieses statt so könnten sie auch die Seele mit Circkel und dreyeck ausmessen, indem doch alle Materie gemessen werden kann".

28) Cf. Rüdiger's preface to a *Gegen-Meinung*, pp. 8 and 16-18 (unnumbered).

29) Cf. respectively Rüdiger's preface to a *Gegen-Meinung*, op. cit., p. 9 (unnumbered); Id., *Physica divina*, op. cit., p. 87.

Philosophie (1737) he showed himself to be rather disconcerted to find the term 'matter' explained through the concept of creation³⁰.

It is the Rüdiger of the *Gegen-Meinung* who points out that designating extension as an essence of the body, alongside the belief in the material nature of the soul, might seem dangerous to many since it implied its mortality. However, he believed he could forestall any accusations of mortalism by hypothesizing that the soul was not immortal by nature, but that it could become so thanks to the intervention of divine grace³¹. The assistance of grace is not mentioned in our dialogue of the dead. Rüdiger does, however, concisely expound his belief that the soul was composed "aus einer unsterblichen Materie"; Descartes' reply is unsurprising: "That is easy to say, but not immediately provable. How can matter be immortal? The burden of proof now lies on you". Faced with this sort of answer, forcing him to respond to legitimate objections with more explicit proof, Rüdiger must clarify matters to his adversary:

My answer would require a long series of deductions: I would first have to explain what I really mean by the term 'matter', since it seems to me that before you did not truly understand my ideas on this, but in this way we will never come to an agreement in this discussion. I see that someone over there has started listening in and laughing at our philosophical conversation: perhaps our talk is too refined for him³².

If contemporary intellectuals did indeed have difficulties in understanding Rüdiger's notion of matter, this can also be explained by another feature, the theory of a soul consisting partly of a material substratum (*subjectum*), extensive and incorporeal, but *in abstracto*, as a part of the body, inextensive and immaterial, something divine and simultaneously a created force (*eine geschaffene Kraft*)³³. The author of the dialogue of the dead, who does not mention the latter doctrine, was well aware of the many difficulties besetting Rüdiger's psychology. We see this from his self-satisfaction at demonstrating that he cannot counter Descartes' objections: the German philosopher breaks off the

30) ALETOPHILUS, Hieronymus, *Erinnerungen*, op. cit., p. 39; HARTMANN, Georg V., *Anleitung zur Historie der leibnizisch-wolffischen Philosophie [...]*, Frankfurt am Mein-Leipzig, Cuno, 1737, reprint ed. by J. École, Hildesheim-New York, Olms, 1973, pp. 932-33, n. k.

31) Cf. Rüdiger's preface to *Gegen-Meinung*, op. cit., p. 8 (unnumbered).

32) *Curieuses Gespräche im Reiche derer Todten*, op. cit., pp. 19-20: "Meine Antwort forderte eine weite Deduction, dasjenige zu erklären, was ich eigentlich durch die Materie verstehe, denn ehe und bevor Sie meinen Concepten der von der Materie nicht völlig inne haben, werden wir auch in dieser Sache nicht einig werden können. Allein, ich sehe daß uns dort jemand zu höret und über unsern Philosophischen Discours zu lachen anfänget, indem er vielleicht vor seine Nase gar zu subtil seyn muß".

33) Cf. Rüdiger's preface to *Gegen-Meinung*, op. cit., pp. 21-22 (unnumbered).

discussion of immortal matter by distracting his interlocutor with the pretext of the inopportune interference of other dead people, listening in and laughing at their discussion. Something very similar happens when Descartes is entrusted with an argument that must have seemed irrefutable to a philosopher of the *Totenreich*, the continuing ability to think of the inhabitants of the realm of the dead, now without their body:

However, the soul is a spiritual and thinking essence. From your principles it should follow that it cannot think except through the body, but this is madness since the soul is an independent essence or substance [...]. From your premises we would be forced to conclude that if it were separated from the body it would be unable to think, but you see clearly that we can still do so here in the world of the dead³⁴.

Descartes's insidious objection forces Rüdiger to extract himself from the ongoing discussion as best he can, premising his reply with the statement that "I don't willingly discuss the condition of the soul after death, because I am not a theologian". Our anonymous author uses the same procedure when, ascribing to Descartes's adversary a very un-Rüdigerian terminology, he makes him postulate a distinction between a soul conjoined with the body (*dem Körper vereingte*), and one in and for itself (*an und vor sich selbst*), able to think even without its body:

C.: [...] the soul must have in itself the power to think since otherwise it could not exist without the body [...].

R.: we will never finish our dispute if we continue to argue in this way. You are speaking of souls in and for themselves and of the fact that they can think even without the body. But this is something I have never thought to deny. Even the angels must necessarily be able to think, although they are incorporeal, and so souls in and for themselves must also be able to do so [...]. We must therefore distinguish between the soul in and for itself and the soul which is joined with the body, to avoid concluding our dispute in an erroneous way. The soul in and for itself can certainly think without the opportunity afforded by the senses, but this is not an ability possessed by the soul which is joined to the body³⁵.

34) *Curieuses Gespräche im Reiche derer Todten*, op. cit., p. 38: "Die Seele aber ist ein Geist und ein gedenckendes Wesen nach Ihren *Principiis* aber müste folgen daß die Seele nichts gedencken könne als durch den Leib welches doch wieder alle Vernunft ist, indem die Seele doch ein Wesen an und vor sich selbst oder eine *Substanz* ist [...]. Dahingegen man nach Ihrem Grund-Sätzen den Schluß fassen müste, daß die Seele wenn sie vom Leibe abgesondert wäre, nichts gedencken könnte, wir können ja auch noch im Todten Reiche gedencken".

35) *Ib.*, 38-39: "C.: [...] die Seele muß doch eine Krafft in sich selber haben zu gedencken, weil

This is followed by Descartes' predictable and vigorous defence of the existence of innate ideas. Discomfited, Rüdiger is forced to bring into play both a vehement denial of the innatism which he had professed, especially in an anti-Cartesian dissertation of 1704³⁶, and the difficulty for a reader 'in the world of the living' of comprehending such subtle discussions:

C.: however, if the soul in and for itself can think without the opportunity afforded by the senses, it must possess within itself the ideas of which it thinks, in other words innate ideas must exist [...].

R.: our dispute is becoming excessively difficult: I am unable to express myself well on this issue, in such a way that a mortal reading our dialogue of the dead could fully understand. So I only wish to answer as follows: the soul in and for itself can think without the body but from this it does not necessarily follow that the ideas on which it reflects are innate and within the soul. As long as it is joined to the body, it draws ideas from the outside, through the senses. However, no-one can be sure that a soul without a body cannot also grasp something from the outside, by a means other than the senses, and that it therefore needs to have innate ideas within itself³⁷.

With these remarks the space devoted by the anonymous author to one of the most hotly debated issues of the *Frühaufklärung* ends. The contrast between a pro-pietist view of the relationship between mind and body and a more sharply dualistic one, however different from that of Descartes, had been the

sie sonst ohne dem Leib nicht bestehen [...] könnte [...]. R.: Wir werden unsern Streit nicht leicht endigen, wenn wir auf diese Arth zu disputiren fortfahren. Sie reden von der Seelen an und vor sich selbst und daß sie auch ohne den Leib gedencken könne. Dieses aber hab ich mir niemahlen vorgenommen zu leugnen. Es müssen doch nothwendig die Engel auch gedencken können, ob sie gleich keinen Leib haben, und also auch die Seelen an und vor sich selbst [...]. Wir müssen also die Seele an und vor sich selbst von der mit dem Körper vereinigten Seele unterscheiden, um in diesem Dispute keinen Fehl-Schluß zu begehen. Die Seele an und vor sich selbst mag ohne Gelegenheit der Sinnen allerdings gedencken aber nicht die mit dem Körper vereinigte Seele“.

36) RÜDIGER, Andreas, *Disputatio philosophica de eo, quod omnes ideae oriuntur a sensione*, Leipzig, Brandenburger, 1704.

37) *Curieuses Gespräche im Reiche derer Todten*, op. cit., pp. 39-40: “C.: Allein wenn die Seele an und vor sich selbst ohne die Gelegenheit von denen Sinnen vor sich zu haben gedencken kan so muß sie ja die Ideen von welchen sie gedencket in sich haben folgendes müssen es *ideae innatae* seyn von denen sie gedencket [...]. R.: Unser Disput gehet zu hoch und kan ich mich nicht wohl von dieser Materie also erklären, daß ein Sterblicher der diese unsre Toden-Gespräche lieset, es vollkommen verstehen sollte. Indessen will ich Ihnen nur dieses antworten. Die Seele kan ohne den Leib an und vor sich selbst gedencken, allein daraus folget noch nicht das die Ideen welche sie als denn überleget ihr eingebohren und in ihr seyn. So lange sie mit dem Körper verknüpffet ist, fasset sie dieselbe von aussen durch die Sinnen. Wer aber hat Sie versichert, daß eine Seele ohne Körper nicht auch etwas von aussen erkennen sollte, und zwar auf eine andere Arth als durch die Sinnen also brauchte sie dieselbe nicht eingebohren zu haben“.

subject of a dialogue of the dead published a year beforehand and even more explicitly engaged in the Wolffian issue.

4. Leibniz and Budde, Descartes and Rüdiger: Two Totengespräche Compared

The list forming part of the entry *Wolfische Philosophie* in Johann Heinrich Zedler's *Grosses vollständiges Universal-Lexicon*, written by the Wolffian Carl Günther Ludovici, counts more than four hundred *Streitschriften* exchanged during the dispute over Wolffism. At number 201 we find a dialogue of the dead whose protagonists are Gottfried Wilhelm Leibniz and Johann Franz Budde, described as anonymous and sometimes attributed by modern scholars to David Faßmann³⁸. The only scholar besides Rutledge to deal with German dialogues of the dead who mentions the dialogue between Descartes and Rüdiger, Johannes Rentsch, classified these two texts in two different categories: the conversation between Leibniz and Budde among the *Gelehrtennekrologe* and that between Descartes and Rüdiger among the *Streitschriften*. The latter term is used without reference to the Wolffian dispute, to the extent that this category also comprises a dialogue between Friedrich Spanheim and the legendary medieval Pope Joan³⁹. However, there are an extraordinary large number of points of contact between the two dialogues, which are so similar that the two texts may even have been written by the same author.

The dialogue between Budde and Leibniz, again divided into two parts, covers an impressive variety of themes and motifs (of which apocatastasis, Chinese philosophy, the kabbala, traducianism and theodicy are only a few). However, it shares various major concerns with the conversation between Descartes and Rüdiger, and the author's prose presents some extraordinary affinities. Just as Rüdiger had chosen to refute Wolff by reprinting part of the *German Metaphysics*, adding his own criticisms in the footnotes, so Budde had composed a refutation of the same Wolffian work, this time reprinted by Wolff with his rejoinders at the bottom of the page⁴⁰. Both dialogues thus present

38) *Ausserordentliches Gespräch im Reiche derer Todten, zwischen [...] Leibnitzen, und [...] Buddeo*, s.l., s.n. 1730. LUDOVICI, Carl G., «Wolfische Philosophie», in ZEDLER, Johann H., *Grosses vollständiges Universal-Lexicon* [...], Leipzig-Halle, s.n. 1748, p. 1079. The dialogue is attributed to Faßmann by e.g. RISSE, Wilhelm, *Bibliographia philosophica vetus*, op. cit., p. 141; *Leibniz-Bibliographie. Verzeichnis der Literatur über Leibniz bis 1980*, ed. by A. Heinekamp, Frankfurt a. M., Klostermann, 1984, pp. 334-35. On this text cf. SUITNER, Riccarda, *Ateismo e pietismo in un dialogo anonimo della "Frühauflklärung"*, in *Dal cartesianismo all'illuminismo radicale*, ed. by C. Borghero and C. Buccolini, Firenze, Le Lettere, 2010, pp. 263-79.

39) RENTSCH, Johannes, *Lucianstudien*, op. cit., p. 43, nn. 46 and 48.

40) BUDDE, J. Franz, *Bedencken über die Wolffianische Philosophie, mit Anmerckungen erläutert von Christian Wolfen* [...], Frankfurt am Main, Andrea, 1724, reprint ed. by J. École, Hildesheim-

a contrast between a philosopher who had played a leading role in the anti-Wolffian crusade, close to pietism and recently deceased, like Rüdiger and Budde, who died in 1729, a year before the publication of the dialogue of which he is protagonist, and a philosopher of a previous generation, given the task of continuing the cause of the *praeceptor Germaniae* (Descartes and Leibniz).

Other themes common to both works are atheism, the obsession of the pietist theologians of the early 18th century and the polemical target of countless dissertations and treatises by the pro-pietist Budde and Rüdiger; the status of mathematics and its relations with philosophical speculation; the *vexata quaestio* of the communication between mind and body, the subject of the fictitious clash between the influxist Budde and Leibniz and between Descartes and Rüdiger, author of the controversial and highly personal version of the *influxus physicus* discussed above. These discussions are often introduced in the context of the characters' debate over the Wolffian issue; in the *Gespräch* between Budde and Leibniz the author makes the dialogue's main motif clear from the introduction, presenting us with a Budde who has just arrived in the afterlife and is determined to combat the monotony of life after death by starting a conversation with Leibniz. The latter, for his part, has not given up on entertaining an epistolary correspondence as he did in life, and his correspondents have in the meantime informed him in detail on the ongoing controversies between the pietist and Wolffian factions⁴¹.

The constant communication between the world of the living and the afterlife postulated in both dialogues is a perfect pretext for circumventing the difficulties of making the level of literary fiction compatible with that of history and biography. For obvious chronological reasons the author (or authors), especially for Descartes and to a lesser extent for Leibniz, could not avail themselves of pronouncements by the two philosophers on these recent disputes, connected to recent decades of cultural life in Prussian university towns. As a consequence, the interlocutors called upon to defend Christian Wolff inevitably pay the highest price for the literary transposition of these complex issues. Moulded by the pen of the anonymous author in such a way as to become plausible interlocutors for thinkers from whom they were separated by at least a generation, it is their ideas which are more or less deliberately simplified and distorted.

Although the remarks assigned to their protagonists are coated in a layer of ingenuity, however, the author of the two dialogues demonstrates an extraordinary erudition and philosophical awareness. The reader is required to have

New York, Olms, 1980.

41) Ausserordentliches Gespräche im Reiche derer Todten, zwischen [...] Leibnizen, und [...] Buddeo, op. cit., pp. 6-7.

a degree of familiarity with the academic controversies of the period and possess a broad range of erudite notions; without these, a fair understanding of the dialogue would be virtually impossible. The initial comparison in the dialogue between Rüdiger and Descartes with which we started, that between the movement of the earth around the sun and the roasting of a bird, is anything but a naive metaphor: in fact, it is a commonplace of Copernican literature, to be found also in Eusèbe Renaudot, Claude de Chaulnes, Pierre Gassendi and Cyrano de Bergerac⁴².

One of the first discussions between Descartes and Rüdiger turns on the expression “malim convivis quam placuisse cocis”, a motto which appears in the background of the title page engraving of the 1717 edition of Rüdiger’s *Institutiones eruditionis*⁴³. This is a fairly refined quotation, with which Rüdiger intended to allude polemically in his major work to the numerous detractors of his writings: it is the final line of Martial’s Epigram IX, 81 “Lector et auditor nostros probat, Aule, libellos/sed quidam exactos esse poeta negat/Non nimium curo: nam cenae fercula nostrae/malim convivis quam placuisse cocis” (“O Aulus, those who hear my little books praise them; but a certain poet says that they are not perfect. I don’t attach too much weight to him; for I would prefer the dishes on my table to please guests rather than cooks”).

From what we have seen above it is also clear that the tone of the debate between Descartes and Rüdiger (and of that between Leibniz and Budde) reveals the author’s in-depth knowledge of the controversies raging in the circles gravitating around the Prussian philosophy faculties, with whom he must have been in very close contact. The highly erudite nature of the Rüdiger-Descartes dialogue makes it fairly similar to an academic dissertation, decidedly overshadowing its original literary connotations as an expression of the *Totengespräch* genre. In the conclusion to the second part, the work’s dialogue structure even gives way to a *pastiche* constructed by juxtaposing long quotations from contemporary scientific dissertations⁴⁴.

“Halam tendis? Aut pietista aut atheista reversurus!” (“Are you going to Halle? You will come back a pietist or an atheist!”): this saying, very popular among the students of the early 18th century, shows how strongly the existence of two genuine competing factions was felt at the time. They were nonetheless intertwined, as demonstrated by the representative case of Christian Thomasius, protagonist among other things of a series of dialogues of the

42) Cf. CYRANO DE BERGERAC, Savinien de, *L’autre monde ou Les états et empires de la lune* (1650), ed. by M. Alcover, Paris, Champion, 1977, p. 16.

43) *Curieuses Gespräche im Reiche derer Todten*, op. cit., p. 11.

44) *Besonderes curieuses Gespräche im Reiche derer Todten*, op. cit., pp. 38-56.

dead with August Hermann Francke⁴⁵. The dialogue form of the two texts compared here is particularly well suited to 'staging', perhaps in a somewhat reductive but extremely effective manner, the clash between a 'rationalist' faction personified by Descartes or Leibniz, and the anti-Cartesian, anti-Wolffian and anti-Spinozan faction close to the pietism represented by Rüdiger and Budde.

The role of defender of Christian Wolff entrusted to Descartes does not conflict with the French philosopher's reception in early 18th-century Germany, generally in the shadow of Wolffian philosophy, in the light of which Descartes was misunderstood and exploited. In the environment gravitating around the Prussian philosophy faculties, initially the scene of Wolff's personal academic success and later anti-Wolffian strongholds until his return, Descartes' name was customarily used as a polemical weapon, especially by the pietists, concerned to explain the atheism imputed to Wolff with Cartesian impiety and its Spinozan and Leibnizian degenerations, and in perennial conflict with the Wolffian faction. Though the immediate target for pietist criticism is Wolff's philosophy, Descartes is often called into play in the dispute as one of the precursors of his determinism. Wolff's opponents habitually fail to name their adversary directly, preferring to shoot their polemical darts against Descartes, Spinoza and Leibniz⁴⁶. Among the many examples we could mention Joachim Lange, a front-line figure in the initial stages of the anti-Wolffian campaign. In his *Modesta disquisitio novi philosophiae systematis de Deo, mundo et homine, et praesertim de harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita* (1723), all the criticisms are levelled at Leibniz and Wolff, obviously the main polemical target of the pietist, is never named. Where mention is made of an anonymous metaphysics, this is none other than Wolff's *Deutsche Metaphysik*⁴⁷.

45) On these texts cf. SUITNER, Riccarda, *Der Krieg der Biographen. Zu den ersten literarischen Darstellungen der Leben von Christian Thomasius und August Hermann Francke*, in *Vita als Wissenschaftssteuerung*, ed. by K. Enenkel and C. Zittel, Berlin-Münster-Wien-Zürich-London, LIT, in press. The fictional conversations between Thomasius and Francke, between Leibniz and Budde and between Descartes and Rüdiger are part of a corpus of dialogues of the dead on philosophical subjects published anonymously between the late 1720s and the early 1730s. These texts have never been the subject of specific research, nor have they ever been seen as belonging to a unitary group; their authors and places of composition have often been erroneously identified. An exhaustive presentation of all the Totengespräche will be provided by the monograph which I am currently preparing.

46) SPARN, Walter, *Einleitung to BUDDE, Johann F., Elementa philosophiae instrumentalis, seu institutionum philosophiae eclecticae, vol. I, Halle, Typis et impensis orphanotrophii, 1723, reprint ed. by W. Sparn, Hildesheim-Zürich-New York, Olms-Weidmann, 2006, p. XLV.*

47) LANGE, Joachim, *Modesta disquisitio, novi philosophiae systematis de Deo, mundo et homine, et praesertim de harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita [...]*, Halle, prostat in officina orphanotrophei, 1723, reprint ed. by J. École, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1986. Cf. WUNDT, Max, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1945, p. 236.

The perspective adopted by the author of the dialogues between Leibniz and Budde and between Descartes and Rüdiger thus follows in the footsteps of a widespread dissimulatory practice which finds its extreme radicalization and dramatization in the encounter with the literary genre of the *Totengespräch*: in the two texts Budde and Rüdiger, Wolff's adversaries, level their attacks directly against the fictitious figures of Descartes and Leibniz, who become a sort of incarnation of the philosophical ideas stigmatized by the anti-Wolffians. Perhaps the most important feature of the dialogue between Rüdiger and Descartes is precisely this: the creation of two levels which tend to become confused, a refined exchange of roles between Wolff and Descartes, forced to champion Wolff's controversial and scandalous philosophy. This consideration can obviously also be extended to the dialogue between Leibniz and Johann Franz Budde. The entanglement in the two dialogues of the dead between Rüdiger and Budde's professed anti-Wolffism and their fictitious argument with Descartes and Leibniz is particularly successful because it is grafted onto a double polemic in which the two philosophers had engaged during their lifetimes: the main targets of Rüdiger's works were Wolff and Descartes, whilst some of Budde's writings had attacked "Leibnizian-Wolffian" philosophy. Through fictional arguments between thinkers, the two dialogues compared here thus help to paint a picture of a clash involving students and professors, theologians, doctors and philosophers: a great cultural battle which was to determine the fate of the *Aufklärung* and of which Leibniz, Budde, Descartes and Rüdiger were the direct or indirect protagonists.

(Translation from German by Erika Milburn)

La autora es doctoranda en Filosofía en el Forschungszentrum Gotha für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien de la Universidad de Erfurt, Alemania. Sus publicaciones e intereses de investigación giran en torno a la filosofía del Iluminismo alemán, el Iluminismo radical, el Cartesianoismo, la demonología de la primera época moderna y el debate científico de la Italia del Setecientos.

Recibido: 27 de noviembre de 2012

Aprobado para su publicación: 18 de febrero de 2013



Notas

NOTA SOBRE LA NATURALEZA “POLÍTICA” DE “LO ECONÓMICO” PARA ARISTÓTELES

Francisco BERTELLONI

UBA-CONICET
fbertelloni@uolsinectis.com.ar

Ricardo F. CRESPO

UNCuyo-CONICET
RCrespo@iae.edu.ar

Resumen: Esta nota intenta la solución del conflicto entre el carácter supuestamente pre-moral de la *oikonomikê* aristotélica por pertenecer a la *oikia*, y el carácter claramente moral que surge de la lectura de los textos aristotélicos pertinentes. Se recurre al análisis del discurso aristotélico acerca del origen, naturaleza y fin de la *polis*. La prioridad ontológica de la *polis* opera una vinculación entre el «vivir» y el «bien vivir» que es aplicable a la *oikonomikê*.

Palabras clave: Aristóteles, origen y naturaleza de la *polis*, *oikonomikê*.

Abstract: This note tries to solve the apparent conflict between the supposedly pre-moral character of Aristotle's *oikonomikê* –given its relation with the *oikia*–, and the clearly moral character of it, as expressed in the relevant Aristotelian passages. The answer is based on the analysis of the Aristotelian discourse about the origin, nature and end of the *polis*. The ontological priority of the *polis* produces a link between «simply live» and the «good life » which is applicable to *oikonomikê*.

Keywords: Aristotle, origin and nature of *polis*, *oikonomikê*.

1. Introducción

Ernest Barker, en su *The Political Thought of Plato and Aristotle*, señala que uno de los objetivos principales del libro Primero de la *Política* es distinguir claramente el ámbito doméstico del político. Por eso, señala, la expresión “economía

política” sería para el griego una *contradictio in terminis*¹. Hannah Arendt también lo remarca en *La Condición Humana*, y agrega: “cualquier cosa que fuera económica en relación a la vida del individuo y a la supervivencia de la especie, era no política, se trataba por definición de un asunto familiar”². La *polis* para Aristóteles, es el ámbito de la perfección humana, aquél en el que puede vivir bien (*eu zên*) y alcanzar con este desarrollo moral la *eudaimonia*³. En cambio, la *oikia* es el ámbito del mero vivir (*zên haplos*), de la subsistencia, que se queda en una instancia pre-moral. Por eso, lo económico no puede ser político.

Ahora bien, al leer los pasajes de la *Política* referidos a la *oikonomikê* (lo económico), la impresión que se obtiene es que estamos frente a una realidad que rebasa lo pre-moral, pues está conducida al fin de la vida buena. Sólo puede ser económico lo subordinado a este fin. De modo tal que ya en la *oikia* tendríamos un desarrollo moral, es decir, de algún modo la *oikia* también sería política.

Por otra parte, un arte subordinado a lo económico, la crematística, se ocupa de conseguir los bienes que administra el político. Para Aristóteles, la crematística es “una especie de arte adquisitivo que es naturalmente parte de la economía: aquella en virtud de la cual la economía tiene a la mano, o se procura para tener a mano, los recursos almacenables necesarios para la vida y útiles para la comunidad civil o doméstica”⁴. Es decir, la crematística es una técnica que sirve tanto a la *oikonomikê* como a la *politikê*. La administración de los bienes que requiere la *polis* con el fin de obtener lo necesario para la vida buena de todos los ciudadanos queda en manos del político. Es decir, el aspecto económico (en sentido moderno) de la *polis* queda en sus manos. De donde tendríamos una verdadera “economía política” (y no, como pretende parte de la teoría económica contemporánea, una política manejada con criterios económicos, o “política economizada”).

Ya habrá notado el lector que el segundo y el tercer párrafo están en conflicto con el primero. Después de haber oído a Barker y Arendt decir que la expresión “economía política” es una contradicción en los términos, llegamos a la conclusión de que para Aristóteles la economía es política, tanto en el sentido de que en la *oikia* hay lugar para lo ético, como en el sentido de que

1) *The Political Thought of Plato and Aristotle*, Dover Publications, New York, 1959, p. 357.

2) ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 42.

3) Para la transliteración del griego se ha adoptado el criterio propuesto por el Proyecto Gutenberg: http://www.gutenberg.org/wiki/Gutenberg:Greek_How-To.

4) *Política* I, 8, 1256b 26-28. Véase también Pol. I, 10, 1258a 19-21 y I, 11, 1259a 33-36. Usamos la versión de la *Política* de Julián Marías y María Araujo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

lo económico también es parte de lo político. Lo económico no sólo tendría que ver con la casa, la vida (en el sentido más básico) y la necesidad, sino también con la *polis*, con lo que es útil y libre, y con la vida buena y la felicidad. ¿Cómo se resuelve este conflicto? Nuestra visión es que tanto Barker como Arendt ponen el acento en la separación de lo económico y lo político, cuando lo principal para Aristóteles sería su unión, no su separación. Olvidan lo que enfatizaremos en el siguiente apartado, la anterioridad de la *polis* por naturaleza y la consiguiente inmersión de lo económico en lo político. Luego volveremos a lo económico.

2. La anterioridad de la *polis* por naturaleza:

En *Política* I, 1-2 Aristóteles trata dos tesis con fuerte marca metafísica. La primera afirma la naturalidad de la *polis*, i.e. la existencia de la *polis* por naturaleza: *polis physei estin*⁵. La segunda tesis de Aristóteles afirma la politicidad natural del hombre (*anthropos physei politikon zôôn*), i.e. la pertenencia del hombre a la *polis* por naturaleza. En *Política* I, 1-2 Aristóteles justifica la copertenencia mutua de ambas tesis en un breve discurso que resume lo que suele llamarse “naturalismo político aristotélico”. Dentro de este discurso, que involucra al hombre, a las comunidades humanas prepolíticas y a la *polis*, Aristóteles trata el origen y el fin de la *polis*.

Aunque en rigor para Aristóteles origen y el fin de la *polis* coinciden, expone su pensamiento acerca de ellos en dos subdiscursos, así desdoblados por motivos posiblemente pedagógicos: un subdiscurso sobre el origen de la *polis* y otro sobre su fin.

El primero describe un proceso histórico-genético que divide la *polis* en partes. Punto de partida de este subdiscurso son las comunidades más simples y más conocidas «para nosotros», «las partes más pequeñas del todo»⁶ que culminan en la *polis*. Este subdiscurso reconstruye el origen de la *polis* y sugiere que ella surge como resultado de una línea de continuidad entre la *polis* y las comunidades anteriores. Esta continuidad se apoya en la consideración de la *polis* como último momento del proceso de incremento gradual y complejización paulatina de relaciones humanas. Cada una de esas relaciones cristaliza en una comunidad diferente cuyo fin es satisfacer diferentes necesidades del simple «vivir»: primero el hombre y la mujer, luego la casa y la aldea, y por último la *polis*. Este subdiscurso presenta la *polis* como culmi-

5) *Política*, I, 2, 1252b 30.

6) *Política*, I, 2, 1252a 24.

nación de las comunidades anteriores porque ella satisface todas las necesidades; por ello es autosuficiente y autárquica⁷.

De inmediato Aristóteles introduce en su exposición una inflexión que irrumpe cuando Aristóteles empieza a considerar la *polis* en sí, i.e. ontológicamente; por ello, la coloca dentro de una legalidad diferente. Esta nueva legalidad no procede *ex archês*, es decir no procede mencionando partes que, como momentos de una secuencia genética, culminan en el todo, sino que procede *physei*, i.e. ontológicamente. Aristóteles ya no habla de la historia de la *polis*, sino de la *physis* de la *polis*. Esta *physis* cumple dos funciones: da razón del *status* ontológico de la *polis* y, además, logra explicar el movimiento de las comunidades del primer subdiscurso que culminan en la *polis*. Por ello la *physis* actúa como principio fundante del desarrollo histórico expuesto en el primer subdiscurso. Dentro de esta nueva legalidad el lugar de la *polis* se invierte, pues ella deja de ser último momento histórico del desarrollo de comunidades incluidas en la cadena de las necesidades; ahora ella se transforma en primer momento ontológico de esa cadena. La diferencia entre la cadena de necesidades y la *polis* reside en que la cadena de necesidades satisface el simple “vivir”, mientras que la *polis* existe para el “bien vivir”. Aristóteles la define así: “por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros”⁸; y agrega que ella es anterior a esas comunidades porque es causa final, es decir entelequia y perfección de las comunidades menores⁹. Desde esta perspectiva la *polis* es aquello en vistas de lo cual algo se hace; por ello es causa final del desarrollo genético descrito por el primer subdiscurso. En el segundo subdiscurso la *polis* es una *koinonia* que rompe con la cadena de necesidades e introduce un salto cualitativo desde lo necesario para la sola vida (vivir) hacia la vida humana racional y virtuosa (vivir bien) que es el fin de la *polis*.

Dos aspectos merecen ser destacados: (1) ambos subdiscursos no aluden a dos realidades distintas, i.e., a una *polis* histórica y a otra *polis* ontológica, sino que cada subdiscurso describe la misma *polis*, pero considerada desde perspectivas diferentes. El primer subdiscurso presenta una exposición histórica (“según nosotros”) de la misma *polis* que el segundo subdiscurso presenta como ontológica (“en sí”). La existencia de una única *polis* resulta de la tesis de la anterioridad por naturaleza de la *polis* respecto de las comunidades pre-políticas; (2) la tesis que afirma la anterioridad ontológica «predomina» sobre la tesis que afirma la historicidad. Ese predominio neutraliza la dicoto-

7) *Política*, I, 2, 1252b 27-29.

8) 1253a 19

9) *Política*, 1252b 32.

mía, pues la anterioridad ontológica de la *polis* opera como vínculo conceptual que anuda, en una única realidad, dos procesos que Aristóteles desdobra sólo pedagógicamente cuando considera la *polis* primero desde una perspectiva histórica (*ex archês*) y, después, desde una perspectiva ontológica (*physei*).

En síntesis, la anterioridad ontológica de la *polis* tiene tres relevantes consecuencias:

a) hace que el desarrollo histórico-genético expuesto en el primer subdiscurso no sea sólo un proceso temporal constatable empíricamente; además, ese desarrollo tiene una estructura metafísica aferrable racionalmente; por ello la anterioridad ontológica supera la *cronología* política para privilegiar una *ontología* política;

b) transforma la historicidad del tránsito desde la primera *koinonia* hasta la *polis* en un proceso no contingente; en virtud de su anterioridad ontológica la *polis* mueve el proceso temporal como mueve la causa final y, en este movimiento, ella coimplica a las comunidades anteriores y actúa como el bien y el fin de esas comunidades anteriores comprometidas en el proceso de perfeccionamiento de la vida en común¹⁰;

c) supera la consideración del proceso histórico del primer subdiscurso como proceso anclado en una sucesión causal cargada de cierta negatividad, dentro de la cual la *polis* constituye el eslabón final de una cadena de satisfacción de necesidades; así la anterioridad ontológica imprime en el proceso hacia la *polis* una causalidad *positiva* definida por el carácter esencialmente virtuoso de esa *polis*.

En suma, si para Aristóteles el primer momento del proceso hubiera sido, en términos absolutos, la unión del hombre y la mujer, el lugar de la *polis* como término de ese proceso habría hecho de ella la culminación de una serie de comunidades que sólo satisfacen necesidades de la vida; y si así fuera, la vida en la *polis* sería simplemente gregaria o social en el sentido de una *societas* moderna. Pero la anterioridad ontológica no coloca en el comienzo del proceso una comunidad que satisface necesidades, sino una entelequia orientada a culminar en la *polis* entendida como perfección en la que se realiza un fin virtuoso. La anterioridad ontológica de la *polis* permite saltar desde el "vivir", equivalente a una concepción de la naturaleza entendida como satisfacción de necesidades, al "bien vivir", equivalente a una concepción de la naturaleza entendida como realización de perfecciones específicamente humanas. Por ello la expresión *natura* contenida en las formulaciones aristotélicas *homo na-*

10) *Política*, 1252b34-1253a 1.

tura animal civile y civitas est natura no alude a la necesidad del hombre de vivir con otros una vida sólo social para satisfacer urgencias de la vida, sino que se refiere a una virtud humana que se realiza en la *polis* entendida como ámbito de perfecciones éticas y racionales¹¹.

Así, la anterioridad ontológica de la *polis* respecto de las otras comunidades se transforma en el principal protagonista del discurso aristotélico. Sin esa anterioridad, el proceso histórico y el ontológico serían dos procesos separados: el proceso histórico correspondería a la satisfacción de necesidades expresadas en la vida humana social y haría de la *polis* una *societas*; y el discurso ontológico correspondería al carácter virtuoso de la *polis* como ámbito de plena realización de la naturaleza humana. Si la anterioridad por naturaleza de la *polis* no operara como vínculo conceptual entre las necesidades de la vida y la virtud política, la exposición de Aristóteles del origen y fin de la *polis* sería expresión de una dicotomía entre vida social y vida política.

Aristóteles, pues, vincula entre sí el «vivir» y el «bien vivir» mediante dos tesis metafísicas: *civitas est natura y homo natura animal civile*. Una y la misma *natura* es el fundamento del «vivir» y del «bien vivir». La *polis* satisface simultáneamente las necesidades de la vida y los requisitos de la vida virtuosa, supera la dicotomía social-político y unifica ambos subdiscursos en uno. La misma *polis* es simultáneamente última y primera: es última en un proceso en el que cada comunidad natural se complejiza originando el surgimiento de una comunidad nueva y más rica en cuanto a la satisfacción de necesidades; y es primera porque esa misma *polis* es causa final de las comunidades pre-políticas, por ello, anterior a las comunidades pre-políticas.

3. De vuelta lo económico:

También se puede observar en Aristóteles como lo económico está inserto en lo político. Dice en la *Política*:

Por lo tanto, es evidente que la ciudad no es una comunidad de territorio para no perjudicarse a sí mismos y por el intercambio. Esto tiene que existir, si es que va a haber ciudad; pero no porque se dé todo ello hay ya una ciudad, sino que es la comunidad para bien vivir (*eu zén*) de casas y familias en orden a una vida perfecta y autosuficiente (*autarkous*)¹².

Es decir, el intercambio, y la consiguiente posibilidad de obtener los bienes

11) *Política*, 1253a 18; III 9, 1280a 30-36; 1280 b29-1281a 4.

12) *Política* III, IX, 1280b 29-35.

necesarios para una vida buena, es una condición para la misma existencia de la *polis*, aunque no suficiente. Recordemos que escribe: “Esto tiene que existir, si es que va a haber ciudad; pero no porque se dé todo ello hay ya una ciudad”. De este modo el fin de la *polis* subsume el fin de la *oikonomikê* como acción. Para Aristóteles la política en cuanto práctica y ciencia de la vida buena es en sí misma moral, y la *oikonomikê* es una acción y una ciencia subordinada a ella. Sin embargo, al mismo tiempo la *oikonomikê* es una condición de la unidad de la sociedad. La autarquía de Aristóteles no es un concepto económico; no significa esencialmente independencia económica, sino la posibilidad de alcanzar un bien de una manera autosuficiente o una vida completa: la autarquía es felicidad¹³. Sin embargo, la autarquía personal y política también tiene componentes materiales que sólo se alcanzan a través de la interacción. Una consecuencia que no está formulada explícitamente por Aristóteles es que la interacción del intercambio no puede funcionar fuera de la sociedad política sin caer en la “censurada crematística”. El buen funcionamiento del mercado no se desarrolla en el vacío, sino en una sociedad política¹⁴. Este planteamiento se parece a las posturas actuales acerca de la necesidad de lazos morales que aseguren un correcto funcionamiento del mercado. También asume que la economía es una realidad social. La conexión señalada en el apartado anterior entre el vivir y vida buena es aplicable al caso de lo económico, cuyo fin está orientado y comprendido en el de la *polis*.

4. Conclusión:

Lejos de afirmar una división entre lo económico y lo político llegamos a la conclusión de que, debido a la anterioridad por naturaleza de lo político, y su consiguiente carácter de causa final de las comunidades pre-políticas, estas últimas están compenetradas por lo político, y que, a su vez, lo político requiere como condición de posibilidad de las anteriores. De igual modo que una división entre la *physis* y la *technê* no es aristotélica tampoco lo es una distinción entre lo económico y lo político.¹⁵ Lo económico no está al margen de lo político debido al carácter inclusivo de esto último en Aristóteles. Esta

13) Sobre este tema véase el comentario de Barker en su edición de la *Política* (ARISTOTLE, *Politics*, Edited and Translated by Ernest Barker, Oxford University Press, Oxford, 1958), p. 8. Véase también TAYLOR, C.C.W., “Politics”, in BARNES, Jonathan (ed.) *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 237. Consecuentemente, el concepto aristotélico de auto-suficiencia o autarquía no excluye necesariamente el comercio internacional.

14) Como Stephen Gudeman señala, “los mercados no existen nunca ‘fuera’ de un contexto cultural y social”: *The Anthropology of Economy*, Blackwell, Malden & Oxford, 2001, p. 94.

15) Cfr. VERSTRAETE, Miguel, “Tragedia ecológica: desnaturalización y encubrimiento”, en MASSINI, Carlos (comp.), *Ecología y filosofía*, Edium, Mendoza, 1993, pp. 173-90.

■Francisco BERTELLONI, Ricardo F. CRESPO

conclusión constituye una enseñanza que sería de sumo provecho a la economía contemporánea.

Francisco Bertelloni es Doctor en Filosofía y Letras, Profesor de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) e investigador en el CONICET. Dirige la revista *PATRISTICA ET MEDIAEVALIA* y la Sección de Filosofía Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Dictó cursos en Suiza, Italia, Brasil, Alemania y Portugal. Ha publicado numerosos artículos en revistas de filosofía argentinas y extranjeras.

Ricardo Crespo es Licenciado y Doctor en Filosofía por la UNCuyo, Licenciado en Economía por la UCA (Buenos Aires) y Doctor en Economía por la Universidad de Amsterdam. Es Profesor Titular en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo e Investigador Independiente del CONICET. Su campo de investigación es la Filosofía de la economía. Posee múltiples publicaciones en el país y en el extranjero.

Recibido: 5 de febrero de 2013

Aprobado para su publicación: 22 de marzo de 2013



Reseñas

ALFREDO CRUZ PRADOS

FILOSOFÍA POLÍTICA.

Eunsa, PAMPLONA, 2009, 170 PÁGS.

Santiago ARGÜELLO
CONICET
yagoarg@yahoo.com.ar

Escribir un buen manual es tarea compleja. Tiende a olvidarse que obras maestras del pensamiento humano han sido concebidas como manuales. Tal es el caso, por ej., de *The Story of Art* de E.H. Gombrich, la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino o *Los caminos de la filosofía en la Argentina* de Francisco Leocata. La peculiaridad de estas obras consiste en la difícil conjunción lograda de poder de síntesis, claridad, sistematicidad, actualidad, enjundia y originalidad. El escrito de Cruz Prados reúne todas estas cualidades. La perspectiva adoptada por él es, más que clásica o aristotélico-tomista, republicana. *Clásico* es un término un tanto vago, susceptible de ser aplicado tanto a Aristóteles como a Kant o Marx. Y aunque el autor no simpatice mucho con los últimos, y tome como puntos de referencia a Aristóteles y Tomás de Aquino, sin embargo, también se muestra partidario de autores como Tocqueville o Arendt. Es verdad que en *Filosofía política* Cruz Prados no expresa en ninguna parte (al menos no de forma explícita) su postura *republicana*, pero es cierto que esa es su posición fundamental. Para darse cuenta de ello, bastaría atender a su principal obra precedente: *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política* (Eunsa, Pamplona, 1999), cuyo epígrafe 5 del cap. 1º, por ej., se titula así: “La necesidad de rehabilitar las categorías políticas republicanas”. Brevemente, *republicanismo* significa: defender la realidad política y su ejercicio; atacar la reducción de ésta a la mera cuestión del *poder*; registrar cierta línea de continuidad entre autores de diferentes épocas, quienes, no obstante la distancia que pudiera existir entre ellos en otras cuestiones, comparten “la conciencia del valor de lo político, y de la posibilidad y trascendencia de su conocimiento racional” (p.10), sin ceder a posiciones individualistas o totalitarias que agosten la razón y conduzcan a la ideología. En este sentido, se afirma en la p.12: “sólo si es posible la filosofía política –y si la practicamos efectivamente– será posible superar la mera ideología”.

Una de las formas más actuales y agudas en que se revela la pérdida de la conciencia política, se da por vía de la *sociologización* de la realidad política; esto es, por la subsunción de la filosofía política en la sociología. “En el pensamiento moderno se abre paso una distinción entre lo político y lo social, en la que esto último –entendido como el entramado efectivo y existencial de las acciones y relaciones entre los hombres– se presenta como una realidad autónoma, ya dada, con origen y regulación propios, respecto de la cual, lo político –el poder o la dominación– representa un factor adicional, una dimensión o esfera superpuesta. Lo social constituye el objeto de las diversas ciencias sociales, las cuales, en su análisis y comprensión de este objeto, son tan autónomas respecto de la ciencia política, como lo es lo social de lo político” (p.147). En razón de esta crisis de la reflexión propia que le compete a la teoría política, hay que “volver a entender que la realidad política no es un elemento más de la estructura y dinámica sociales, sino que es la misma realidad de la *polis*, la misma realidad de una forma social determinada, considerada como un todo” (p.11). En otras palabras, la filosofía política –en el sentido aristotélico del término– es la ciencia social omniabarcante. No es verdad que haya sido la metafísica –la reflexión teórica por antonomasia– la que pudo alguna vez haber debilitado a la filosofía política –la reflexión práctica por antonomasia–. Por el contrario, como pone de relieve Cruz Prados, ha sido el pensamiento moderno en su vertiente anti-metafísica quien lo ha hecho, al atomizar mecánicamente los saberes sociales. Es la sociología –ese significativo invento moderno, junto al de la psicología– la que considera la sociedad “como una pluralidad de dimensiones o esferas de actividad autónomas, cada una de las cuales constituye la materia de una ciencia correspondiente, igualmente autónoma” (p.10). De este modo, la reflexión filosófico-política moderna se ve en gran medida arrinconada a la mera cuestión del poder. Ahora bien, siendo el poder un medio, dicha reflexión se vuelve necesariamente pragmatista, olvidando los fines, que pasan a considerarse como existiendo fuera de la realidad política.

La Introducción del libro, que es básicamente lo reseñado hasta aquí, termina advirtiendo de la distinción entre filosofía política y prudencia política. La primera existe para favorecer y potenciar la segunda; y así, “no tendría sentido que cultivásemos la primera con la intención de eximirnos del esfuerzo por adquirir la segunda” (p.12). La complementación de las dos formas de pensar da por resultado el saber político completo y actual. Con todo, es evidente que “la competencia en el juicio político y en la acción política, solo reside en la prudencia política” (*ibid.*).

El libro se divide en ocho capítulos de denso contenido y siempre muy interesante lectura. Los temas tratados allí abarcan el amplio espectro de lo que podría considerarse un compendio de la esencia de teoría política republicana; y son los siguientes: sociabilidad natural y bien común, donde se contrasta la posición aristotélica con la posición liberal radical moderna –individualista o colectivista– y, entre otras cosas, se expone la íntima relación entre virtud e institución; relación entre ética y política, donde se contrasta ahora la posición de Aristóteles con las inflexiones más actuales del liberalismo radical, a saber, fundamentalismo y procedimentalismo, y sus consecuencias morales más patentes (conformismo social, emotivismo, hedonismo, etc.); condición esencialmente humanista de la política en sentido republicano, donde se hace una apología inconsciente del genuino nacionalismo –que no chauvinismo– y demás valores ligados a la cultura y tradición de un pueblo determinado; articulación de lo público y lo privado, donde se aclara el carácter genuinamente político de la religión y la economía, más allá de su mayor o menor alcance público; la ley y el derecho, donde se explica, además de la relación de sinergia existente entre ley y libertad y los criterios políticos para entender la cuestión de la tolerancia, la pertenencia del derecho natural, junto al positivo, al derecho político; poder político y la categoría de representación en política, que son los temas abordados en el último cap., donde se advierte el hecho de que “todo régimen, en tanto que es auténticamente régimen, es un régimen mixto: es una forma articulada de ejercer el poder, en la que este se ejerce en parte monárquicamente, en parte aristocráticamente y en parte democráticamente” (p.160). Por eso, más que tres regímenes distintos, *monarquía*, *aristocracia* y *democracia* son “expresión de tres principios o modalidades del ejercicio del poder, que pueden estar presentes en un mismo régimen” (*ibid.*).

Quizá haya sido la repetida ausencia de un adecuado ejercicio del poder político a lo largo de la historia lo que ha llevado a presentar en diversas ocasiones el poder político como consecuencia de la maldad humana (desde San Agustín, o en todo caso el agustinismo político, hasta los liberales más radicales). Cruz Prados establece una interesante conexión entre esta visión negativa de la realidad política y su poder, fraguada al calor de la visión de un buen salvaje que supuestamente no tiene necesidad de alguien que lo dirija, y la actual *sociologización* antes aludida: “en estos planteamientos [los que consideran el poder un mal necesario, como mucho], racionalidad social se contrapone a poder, y el progreso de la primera implica la reducción de la presencia del segundo” (p.157). El problema que el autor ve en esta coyuntura es que la racionalidad social típica es más bien racionalista o intelectualista, pretendien-

do continuamente convertir a la sociedad en objeto de observación mediante el empleo de leyes científicas totalmente ciegas a la comprensión real del alcance de la *praxis* social. En efecto, esta *praxis* se origina en la libertad de la voluntad humana; lo cual conlleva que “cuanto mejor es una sociedad, más *política* es: más decisión propia es” (p.158-159). Esto significa que, mientras una comunidad más madura es políticamente, más libre se vuelve; y también más compleja de analizar, escapando al intento de comprensión de la misma por medio de análisis estadísticos y demás leyes científicas modernas que la sociología adopta. La racionalidad para entender la realidad política debe ser, entonces, de otra índole. Cruz Prados sostiene *passim* que la racionalidad adecuada para entender la política es la práctica. Con todo, aunque enunciada al principio la distinción aristotélica entre prudencia política y filosofía política, no parece quedar del todo claro –tal como la establece por el Estagirita– la naturaleza de la ciencia práctica, que incluye el ejercicio de la razón teórica y depende en última instancia de la metafísica. Quizá el problema esté en el hecho de que no sea del todo aristotélica la concepción epistemológica que Cruz Prados tiene de racionalidad teórica (reduciéndola al modo moderno de entenderla como razón apriorística y generalizante), aun cuando ejerza esta racionalidad de modo magistral. Este punto –el modo de entender la racionalidad teórica, la racionalidad práctica y su mutua relación– se me figura el punto capital de toda su exposición que habría que revisar a fin de que esta síntesis espléndida de republicanismo contribuya a la rehabilitación de una reflexión o teoría profunda de la política. Esto, sin duda, haría que su ciencia práctica no sea de filiación pragmatista, sino genuinamente filosófica, es decir, inspirada en la racionalidad metafísica.

El autor es Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (2004), Licenciado en Estudios Medievales por el Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Toronto, 2008), donde también fue Postdoctoral Mellon Fellow (2005-06); profesor en filosofía por la Universidad Católica Argentina (1999) e investigador del CONICET. Sus áreas de interés son Tomás de Aquino, filosofía medieval y metafísica.

JEAN GRONDIN

¿Qué es la Hermenéutica?

TRAD. A. MARTÍNEZ RIU, BARCELONA,
HERDER, 2008, 174 pp.

Carlos I. MASSINI CORREAS

Universidad de Mendoza

carlos.massini@um.edu.ar

En su excelente prólogo al *Leserbuch* de Josef Pieper, Hans Urs von Balthasar criticaba agudamente “el cuchicheo impenetrable de la hermenéutica”, poniendo de relieve las dificultades que existen para comprender los complejos textos, llenos de vaguedades y ambigüedades, en que se expresa esa corriente filosófica. En el libro que aquí se comenta, el más notorio de los discípulos de Gadamer, Jean Grondin, ha logrado expresar, con claridad y precisión inusuales, los orígenes, desarrollo y temas centrales de la filosofía hermenéutica, en un libro breve pero denso y bien estructurado. Se trata por ello de un valioso aporte a la comprensión de esa modalidad filosófica, que comparte con la filosofía analítica la hegemonía del pensamiento contemporáneo.

Grondin comienza su exposición precisando los sentidos con los que es posible utilizar la palabra hermenéutica, que reduce a tres principales: el clásico, el metodológico y el ontológico. Respecto del primero, el autor canadiense recuerda que tiene el sentido de un arte de la interpretación de textos, primordialmente jurídicos o religiosos, por lo que reviste una función auxiliar de la ciencia jurídica o de la teología; esta manera de entender la hermenéutica es la preponderante desde Quintiliano y San Agustín (*Sobre la doctrina cristiana*), hasta Schleiermacher (1768-1834), quien intenta trascenderla hacia una teoría general de la comprensión. La segunda forma de entender la hermenéutica es la que corresponde al pensamiento de Wilhem Dilthey (1833-1911), para quien consiste en “una reflexión metodológica sobre la pretensión de verdad y el estatuto científico de las ciencias del espíritu”. En la tercera forma de visualizar la hermenéutica, ésta aparece no ya como un método de comprensión, sino como “una característica esencial de nuestra presencia en el mundo”, de carácter universal y puede decirse que ontológico, y ha sido desarrollada

fundamentalmente por Heidegger y algunos de su seguidores.

El primero de estos descendientes de Heidegger es el teólogo Rudolf Bultmann (1884-1976), para quien de lo que se trata es de aplicar las lecciones de la hermenéutica existencial a las cuestiones más tradicionales de la hermenéutica, es decir, a la de la verdad en la interpretación de textos y a la metodología de las ciencias del espíritu. Para Bultmann, la comprensión se orienta siempre a la cosa (Sache) del texto y no es posible comprenderla sino participando de algún modo de lo comprendido. “Esta posibilidad de existencia –escribe Grondin refiriéndose al teólogo alemán– que ocupa el centro del problema de la hermenéutica se manifiesta en los dos polos de la comprensión, que a partir de ahí se convierte en asunto de diálogo: comprendo siempre a partir de mi existencia y lo que yo comprendo es también una posibilidad de existencia revelada en el texto”. De este modo, Bultmann aplicaba el modelo de la hermenéutica existencial a las cuestiones tradicionales de la tradición interpretativa y su concepción participativa de la comprensión abría el camino a su comprensión en un sentido dialógico.

En el capítulo siguiente, Grondin expone la imperante propuesta hermenéutica de Hans-Georg Gadamer (1900-2002), quien, a pesar de haber sido alumno de Heidegger, no continúa la hermenéutica de la existencia de su maestro, sino que pretende abordar desde esa perspectiva la problemática, más tradicional, de una hermenéutica de las ciencias del espíritu. De hecho, Gadamer intenta hacer justicia a la pretensión de verdad en esas ciencias, verdad que no es sólo cuestión de método, como pretendían los positivistas y científicos de diferente pelaje. Al explicar la concepción de Gadamer, Grondin explicita, con precisión poco frecuente en el ámbito de la filosofía hermenéutica, el carácter de la hermenéutica de la confianza propia del pensador alemán y que se opone a la hermenéutica de la sospecha, que alcanza su cima en el pensamiento de Jacques Derrida (1930-2004). En este contexto, desarrolla las nociones de círculo hermenéutico, de precomprensión a través de prejuicios, de la comprensión como aplicación, de fusión de horizontes en la comprensión, de efecto de la historia o historia efectual, y de la centralidad del lenguaje para la comprensión del mundo. Todo ello con una claridad y penetración muy superiores a las expuestas por el mismo Gadamer.

También se explaya Grondin en algunas de las críticas más importantes que se hicieron a Gadamer, en especial las desarrolladas por el jurista italiano Emilio Betti (1890-1968) y por Jürgen Habermas. Respecto del primero, pone de relieve que el autor de la monumental *Teoria generale della interpretazione*

y de la deliciosa obra *L'Ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, critica a Gadamer desde la perspectiva de la hermenéutica de matriz clásica, reivindicando la búsqueda de la intención del autor en la interpretación de los textos y defendiendo la doctrina clásica según la cual la pre-comprensión (integrada por prejuicios) es más negativa que positiva para una comprensión correcta. Y respecto a Habermas, Grondin expone la crítica de ese autor en el sentido de confutar la concepción tradicional y conservadora de Gadamer, para sustituirla por una hermenéutica emancipatoria y centrada en la crítica de las ideologías, haciendo derivar la hermenéutica hacia una concepción comunicativa de la verdad. Escribe aquí Grondin que Habermas, “amparándose en la fuerza emancipatoria de la crítica marxista de las ideologías y del psicoanálisis, se otorgaba a sí mismo el buen papel de progresista. La ironía, flagrante cuando se cae en ello, estaba en lo siguiente: el que defendía con mayor ardor el punto de vista de la crítica de las ideologías era quizás aquel cuyo discurso estaba más evidentemente ideologizado”.

Y en lo que se refiere a Paul Ricoeur (1913-2005), Grondin precisa que ese autor es el que más claramente ha trabajado la distinción entre una hermenéutica de la confianza (Gadamer) y una hermenéutica de la sospecha (Habermas, Derrida, etc.), además de no abandonar nunca la problemática metodológica y epistemológica tanto de la hermenéutica clásica, como de la diltheyana. Es posible hablar, sostiene Grondin para el caso de Ricoeur, de un giro hermenéutico de la fenomenología, con el consiguiente reconocimiento del carácter derivado del orden lingüístico respecto del sentido y de las cosas. Por otra parte Ricoeur, afirma Grondin, “reconoce a Gadamer el mérito de haber insistido precisamente en el ‘ser-marcado-por-el-pasado’: ‘somos los agentes de la historia sólo en la medida en que somos sus pacientes’, porque ‘nunca estamos en la condición absoluta de innovadores, sino siempre primeramente en la condición de herederos”.

En los dos capítulos finales, Grondin analiza el pensamiento de los principales expositores de la hermenéutica de la sospecha: Derrida, Rorty y Vattimo. Allí se pone de relieve que este tipo de hermenéutica adquiere un carácter reductor, para el cual “lo que parece verdad puede que no sea sino un error útil, una mentira o una deformación, cuya arqueología subterránea se propone reconstruir una hermenéutica de la sospecha. Esta arqueología puede ser ideológica, social, pulsional o estructural (...), entregada no a la comprensión, sino a la explicación de los fenómenos de la conciencia, reconducidos a una economía secreta y reprimida, y que se inspira ordinariamente en los modelos de explicación de las ciencias exactas”. En definitiva, el problema de esta

derivación arqueológica de la hermenéutica es que si no existe verdad ni se puede acceder a la realidad, ¿cómo sabemos que la liberación es mejor que la dependencia, o que la emancipación debe prevalecer sobre la dominación?

En definitiva, se trata en este caso de un libro de especial interés, no sólo para los especialistas, que proporciona una visión sintética, a la vez que inteligente y penetrante, de una de las corrientes más activas y difundidas de la filosofía contemporánea. Por supuesto que su autor parte de la base de la pertinencia y corrección del approach hermenéutico a los estudios filosóficos, cosa que resulta por lo menos discutible, pero esta última cuestión debe ser objeto de tratamiento en otro lugar distinto al de una breve reseña bibliográfica. Pero si se trata de introducirse en los arduos caminos de esa corriente de pensamiento, pocos libros serán de mayor utilidad que este pequeño volumen de Jean Grondin.

El autor es Doctor en Ciencias Jurídicas y Doctor en Filosofía, Profesor Titular Ordinario de Filosofía Jurídica en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales y de Bioética en la Facultad de Ciencias de la Salud en la Universidad de Mendoza. Es Investigador Superior de Tiempo Completo en el Departamento de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de esa misma Universidad. Sus áreas de interés son la Filosofía Práctica, la Ética, la Filosofía del Derecho y la Bioética. Posee múltiples publicaciones en el país y en el extranjero.

In
Memoriam

RUBÉN CALDERÓN BOUCHET (1918-2012)

UN RECUERDO AGRADECIDO

Carlos I. MASSINI CORREAS

Universidad de Mendoza
carlos.massini@um.edu.ar

Conocí a Calderón Bouchet en la década de los '60 escuchándolo en conferencias y clases organizadas por algunos grupos católicos y siempre me llamó la atención la precisión y vastedad de sus conocimientos, su capacidad para exponer con claridad y fineza de estilo –era un incomparable narrador– y la profunda convicción que transmitía cada vez que hablaba. Tenía buen timbre de voz, una gestualidad elegante –resaltada por su gran estatura– y sabía ser no sólo profundo sino también divertido, introduciendo en el discurso anécdotas e ironías especialmente oportunas. También leí muchos de sus artículos, la mayoría de ellos críticos de la situación nacional, mundial y cultural, en los que evidenciaba una agudeza y sentido del humor notables, así como unas dotes literarias realmente de excepción.

Después seguí viéndolo en su casa, donde me recibía muy cordialmente y donde me encontré varias veces con el Padre Domingo Renaudière de Paulis O.P., interesante filósofo y notable poeta, quien a veces visitaba a Calderón en su casa, que quedaba muy cerca del convento de Santo Domingo. También visitaba a Rubén el historiador monárquico francés Alberto Falcionelli, quien no sólo era un venero de sabiduría, sino un conversador y dialéctico sensacional, lleno de ironías y chistes inteligentes. La esposa de Calderón, Blanca Robello, una mujer linda y encantadora con la que formó un matrimonio admirable de muchas décadas, nos atendía con afecto, simpatía y fineza.

Calderón no sólo conversaba conmigo de temas filosóficos, religiosos y políticos, sino que me recomendaba lecturas –que después comentábamos– y me prestaba libros, cosa bastante inusual en un intelectual. En ese tiempo, entre mis 18 y 25 años, seguí yendo a sus conferencias, cursé con él un seminario sobre el pensamiento de Juan Donoso Cortés, y asistí como estudiante vocacional a sus clases de Filosofía del Derecho, que dio en la Universidad de Mendoza reemplazando a Benigno Martínez Vázquez, también notable profe-

sor, quien había sido designado en la Suprema Corte de Mendoza. Además, yo estaba entonces de novio con María Cecilia Pontis, con quien me casé hace más de cuarenta y un años, que era entonces su alumna en la Facultad de Ciencias Políticas y también admiraba sus enseñanzas, por lo que me acompañaba a las conferencias y cursos de Calderón.

Pero cuando más me impactó su docencia y pude sacarle más provecho, fue durante un curso de Doctorado que dictó en la Universidad de Mendoza, en el que durante el año lectivo de 1972, todos los sábados a la mañana, nos explicó, a los doctorandos que habíamos optado por la filosofía, toda la historia de la filosofía política occidental. Realmente fue un curso extraordinario, en el que aprendí más que en toda una carrera y sobre todo pude comprobar lo que significa *saber* en su sentido más estricto y con el rigor y la sistematicidad de un auténtico pensador. Y esto en razón de que, aunque Calderón hablara de un autor determinado, lo repensaba por su cuenta y lo exponía con una perspectiva siempre nueva y sugerente. Rubén publicó después el contenido de este y otros cursos similares en varios tomos que desarrollan con acribia y elegancia la historia del pensamiento práctico de Occidente.

Como resultado de este curso, pude escribir bajo la dirección de Calderón mi primer artículo científico, referido al concepto de derecho en Francisco Suárez, que publiqué en una ignota revista de San Juan. También hice bajo su dirección efectiva –el director formal era otro– mi primera tesis doctoral, sobre la concepción marxista del derecho, tanto en el mismo Marx como en algunos de sus seguidores y continuadores. Rubén no sólo me dirigió magistralmente, prestándome nuevamente libros importantes sobre el tema, sino que también estuvo en el tribunal de tesis que la juzgó benévolamente.

Ya aprobada la tesis doctoral, me introduje en la docencia universitaria, donde seguí bajo la sombra de Rubén, quien era titular interino de la cátedra de Filosofía Jurídica a la que me adscribí en primera instancia. En ese carácter, dirigió mis dos trabajos de adscripción y evaluó mi clase “magistral”, con la que se concluía la mencionada adscripción, y que posibilitó mi nombramiento como Ayudante Diplomado –el grado inferior de la jerarquía docente de la universidad– y comenzar así mi carrera universitaria. De esta etapa, recuerdo las finas y agudas ironías que dedicaba a la vida y obras de Carlos Marx, que provocaban la furia contenida de los pocos estudiantes marxistas que asistían –estábamos en los '70 y la asistencia era entonces obligatoria– a sus clases de filosofía jurídica.

Recuerdo también la vastedad y profundidad de sus conocimientos sobre

la Revolución Francesa y sobre las críticas que le dedicaron monárquicos y conservadores. Como leía muy bien francés, manejaba una bibliografía impresionante sobre ese tema, que exponía con fuerza retórica y convicción. En el año 2001 se publicó en España un libro suyo con el título de *La revolución francesa*, en el que resumió admirablemente su notable conocimiento del tema y argumentó con rigor y persuasión sus ideas contrarrevolucionarias. Cabe aclarar que Rubén escribió muchos libros –más de veinte– todos magníficamente concebidos y expresivos de un fuerte compromiso con el ideario del tradicionalismo católico al que adhirió hasta su muerte.

De todos estos años que disfruté de la amistad intelectual de Rubén Calderón Bouchet, puedo decir con certeza que fue el mejor profesor que escuché jamás, el más atrayente, el más convincente, el más sólido argumentativamente. Me enseñó a no tratar a un autor sin haber leído sus textos, a procurar la elegancia en la expresión, a no citar de más (aunque en esto no tuvo éxito), a escribir con convicción y estilo directo. Pero por sobre todo, enseñaba a no repetir mecánicamente lo que él decía, sino a indagar la verdad acerca de la realidad, con la guía y los instrumentos que él proporcionaba. Del mismo modo, su actitud discipular respecto de Tomás de Aquino no lo eximía de pensar por su cuenta y riesgo y de leer extensivamente otros muchos autores, algunos de ellos antitéticos a su modo de pensar, como Friedrich Nietzsche, de quien había leído la obra completa.

Y para concluir este breve recuerdo de Rubén Calderón Bouchet, corresponde ratificar que él fue para mí un genuino *magister*, en el preciso sentido en que lo describe Tomás de Aquino al afirmar que “no se dice que el *docens* tras-pasa su propia ciencia al discípulo, como si produjera en el discípulo numéricamente la misma ciencia que hay en el maestro. Al contrario, se produce en el discípulo mediante la enseñanza una ciencia semejante a la que existe en el maestro, educada de la potencia al acto”. De donde se sigue que la función propia del maestro no es replicar su propio conocimiento en el discípulo, sino ayudar el surgimiento de un saber verdadero y personal acerca de la realidad de las cosas. Esta era la actitud que siempre caracterizó a Calderón: no exigir fidelidades absurdas, sino enseñar el camino de la propia ciencia del discípulo marcándole los senderos que llevan a la verdad.

No siempre estuve de acuerdo con él, especialmente en cuestiones religiosas y de praxis política, pero no creo que haya habido en mi caso, una enseñanza más enriquecedora y configurante que la suya. En especial, me transmitió la importancia y acierto del realismo noético y metafísico, la cons-

titutiva eticidad de la política y del derecho, la necesidad de pensar dentro de alguna tradición de pensamiento y la superioridad de la tradición tomista, así como la influencia directa de las ideas religiosas en el pensamiento filosófico. Todo ello con una bonhomía y afabilidad notables, signos inequívocos de su alegría interior y de su vivida valoración de la amistad. Por todo esto, no podía dejar de recordarlo con admiración y cariño, especialmente ahora, que sabe presencialmente lo que es la perfecta Amistad.

GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

REVISTA *PHILOSOPHIA*

La revista *Philosophia* es una publicación semanal del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, abierta a contribuciones sobre todos los aspectos de la filosofía, con especial foco en los grandes temas y autores de la filosofía occidental, que signifiquen un aporte original a esta disciplina. La convocatoria para la recepción de artículos se encuentra abierta en forma permanente.

Envíos

Las contribuciones propuestas deben enviarse por correo electrónico a philosophia@ffyl.uncu.edu.ar, con copia a philosophia.uncuyo@gmail.com.

Sistema de evaluación

Los originales serán sometidos a un proceso editorial que se desarrollará en varias fases. En primer lugar, los artículos recibidos serán objeto de una evaluación preliminar por parte de los miembros del Consejo Editorial, el Director y/o Equipo Editor, quienes determinarán la pertinencia de su publicación. Una vez establecido que el artículo cumple con los requisitos temáticos, además de los requisitos formales indicados en estas normas de publicación, será enviado a dos pares académicos externos, quienes determinarán en forma anónima: a) publicar sin cambios, b) publicar cuando se hayan producido correcciones menores, c) publicar una vez que se haya efectuado una revisión a fondo o d) rechazar. En caso de discrepancia entre ambos resultados, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá su publicación. Los resultados del proceso del dictamen académico serán inapelables en todos los casos. Los libros reseñados deben ser de reciente publicación.

El envío de un artículo a *Philosophia* implica que es original y que no ha sido previamente publicado ni es evaluado contemporáneamente para su publicación en otra revista. El hecho de que los trabajos hayan sido comunicados a sociedades científicas, o publicados en forma de “Resúmenes”, no es un

obstáculo para su publicación.

Normas de Publicación

- Se aceptarán artículos, notas y reseñas en castellano, francés, italiano, inglés o alemán.
- Todo texto deberá presentarse en hoja tamaño A4 con los siguientes márgenes: superior e inferior: 2,5 cm; izquierdo y derecho: 3 cm, en fuente Times New Roman tamaño 12, y un interlineado de 1,5 ptos. Alineación justificada y sangría en primera línea de 0,63 cm.
- *Artículos*: la extensión será de entre 11 y 20 páginas incluidas las citas que deberán ser breves e irán a pie de página. Cada artículo deberá incluir subtítulos. Los datos del autor/res constarán en el cuerpo del correo electrónico al que se adjuntará el correspondiente archivo. Los datos deben incluir nombre y apellido completos del autor/es, titulación, filiación académica y área principal de investigaciones. El nombre del archivo será el del título del artículo. El artículo no contendrá ninguna referencia que pueda identificar a los autores. Cualquier indicación, por ejemplo, trabajos citados o agradecimientos que se quieran hacer constar, que revelen la identidad de los autores, se agregarán en el cuerpo del mismo correo electrónico.
- Todos los artículos y notas deberán ser acompañados de un resumen de no más de 100 palabras en el idioma original del trabajo y en un segundo idioma que será el inglés o castellano, de acuerdo con el idioma original. Se deberán incluir entre dos y cuatro palabras clave o equivalente en el idioma original del trabajo y en un segundo idioma. Tanto el resumen como las palabras clave deberán colocarse en fuente Times New Roman 11, interlineado 1,15 ptos.
- Las citas seguirán el criterio indicado en los siguientes ejemplos:
 - RICOEUR, Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1991, pp. (si son varias páginas) p. (si es una sola página).
 - JONAS, Hans, *El principio de responsabilidad*, trad. Javier M. Fernández Retenaga, Barcelona, Herder, 1995 (*Das Prinzip Verantwortung*, 1979), pp./p.
 - BERENGUER, Anna, "Simone Weil: descifrar el silencio del mundo" in *Stromata*, II (1998), 5, pp. 35-83.

- Cuando la obra se cite varias veces se procederá como sigue: RICOEUR, Paul, *Réflexion faite...* pp. ó p.
- Notas: la extensión será entre 4 y 11 pp., incluidas las notas al pie del documento que seguirán el mismo criterio que para los artículos. También se seguirán las instrucciones vigentes para los artículos en cuanto a la reserva de la identidad del autor, el resumen y las palabras clave.
- Reseñas: la extensión será entre 1 y 3 pp. No contendrán subtítulos ni sistema de notas al final del documento. Toda referencia bibliográfica irá entre paréntesis en el texto. Al final se colocará el nombre y apellido del Autor. El encabezado de las reseñas se hará según el siguiente ejemplo:
 - GILBERT HOTTOIS, *Le paradigme bioéthique*, Louvain, De Boeck, 1990, 214 pp.
- Resúmenes de Tesis doctorales: la extensión será de hasta 3 pp. Los autores deben haber defendido su Tesis dentro de los dos años precedentes. Las contribuciones deben incluir el nombre completo del autor, el título completo de la Tesis, nombre de la Universidad y departamento académico, fecha de defensa y nombre y afiliación del/de los director/es de la Tesis.
- Artículos y notas: deberán presentarse con:
 - Título en mayúsculas y negrilla (sin punto final), centrado.
 - Transcripciones breves (menos de 4 renglones): entrecorilladas (“...”), en el cuerpo del texto.
 - Transcripciones más extensas: sin comillas, en párrafo aparte, con sangría adicional de 0,63 en márgenes izquierdo y derecho (sin sangría especial en primera línea), fuente Times New Roman 11, interlineado 1,15 ptos.
 - Subtítulos en *italicas*: La primera letra con mayúscula y el resto con minúsculas, sin punto final, numerados correlativamente, a renglón seguido del texto precedente.
 - Palabras griegas latinizadas y en cursiva.
 - Palabras extranjeras en cursiva.
 - Toda palabra que quiera destacarse se escribirá en cursiva.
 - Números de nota en superíndice, después del signo de puntuación. Ej.:

texto.1 / texto;"1 / texto),1

- No colocar bibliografía al final del trabajo. Toda la bibliografía debe estar citada a pie de página.

Se entiende que el autor ha revisado el texto; esto significa su aceptación para ser impreso en las condiciones en que lo envía. No habrá corrección posterior por parte de los autores.

La Revista *Philosophia* requiere a los autores que concedan la propiedad de sus derechos de autor, a fin de que sus artículos o materiales sean reproducidos, publicados, editados, comunicados y transmitidos públicamente en cualquier forma o medio, así como su distribución en el número de ejemplares que se requieran.

PARA MAYOR INFORMACIÓN Y CONSULTA DE NÚMEROS PUBLICADOS CF. LA PÁGINA
<http://revistas.ffyl.uncu.edu.ar/ojs>

GUIDELINES FOR AUTHORS

PHILOSOPHIA

Philosophia is the Journal of the Institute of Philosophy of the Universidad Nacional de Cuyo. It is open to original papers ranging all philosophical disciplines and topics.

EVALUATION SYSTEM

Articles and Notes are sent by the editors of the Journal (Director and Secretary of redaction) to one member of the Scientific Committee. This member suggests whether the manuscript deserves to be evaluated by anonymous referees ("double blind" system). In the positive case, it is submitted to this evaluation.

The reviews are approved by the editors.

GUIDELINES FOR AUTHORS

- The papers must be sent in **electronic format**, saved as a Word document or rtf, by e-mail to philosophia@logos.uncu.edu.ar. Reception of all texts will be acknowledged by an e-mail reply.
- **All papers are submitted to the evaluation system.** The decision will be communicated as soon as possible.
- **Languages:** The papers can be written in Spanish, French, Italian, English, or German. The editor can not undertake a linguistic revision of the texts; thus, the manuscripts which are not written in the author's mother tongue should be sent already revised by a native language speaker.

ARTICLES:

- The whole text with notes (at the end of the page) must not exceed **20 pages**, in type 12 (Times/Times New Roman, or similar font), with a 1,5 line spacing and with sufficient margins. **The notes** can be pagged, with 1 line spacing, in type 10.

- The text of the article must not identify the author's name. This information and the author's affiliation must be included in the text of the e-mail message.
- After the Title, the paper must include an **abstract of no more than 100 words**, in the original language and **Spanish or English**, and up to **4 key words** in both languages.
- **Long quotations** in the body of the text can be presented in a separated paragraph, indented, and in type 10.
- **Bibliographic References** must be included in the notes. The text must not have a final bibliography.
- **Notes** must be numbered automatically and are to be presented as footnotes.
- **Italics** are to be used only for short Latin expressions or titles of books.
- Apart from italics **no other graphic presentations** will be permitted (such as bold, underlined, full words in capital letters, or abnormal line spacing, etc.)
- Common **abbreviations** are allowed, preferably in their Latin form: f./ff. (folium, folia), v (verso), r (recto), c. (circa), Lib. (liber), q. (questio) , d. (distinctio), a. (articulum), sol. (solutio), vd. (vide), cfr., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed., eds., p./pp. The use of other kind of abbreviations is not allowed.
- If **special fonts** are used (Greek, Hebrew, Arabic, or transliterations with special characters), you **must send** the font file.
- The text must be ready for print. Substantial or long revisions will not be permitted.

CITATIONS IN NOTES

All citations must comply with the following indications and guidelines:

- The bibliographic information should allow a complete identification of the quoted text or study.
- The first citation must be complete. The following citations should be abbreviated in a clear manner.
- **Do not write** words or names in ALL CAPS.

Citations must follow the criteria contained in these examples:

- RICOEUR, Paul, *Reflexión faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1991, pp. (if they are several pages) p. (if only one).
 - JONAS, Hans, *El principio de responsabilidad*, transl. Javier M. Fernández Retenaga, Barcelona, Herder, 1995 (*Das Prinzip Verantwortung*, 1979), pp./p.
 - BERENGUER, Anna, "Simone Weil: descifrar el silencio del mundo" in *Stromata*, II (1998), 5, pp. 35-83.
- If the work is cited several times:
RICOEUR, Paul, op. cit, pp. ó p.

Note: In the first citation the title of the Journal cannot be abbreviated.

CITATIONS OF ANCIENT BOOKS AND CRITICAL EDITIONS:

Author's name in small caps, Title in italics, Editor's name, Publisher, place of publication year of publication, part or question, page numbers or lines (collection: optional). (in special cases of easy recognition, an abbreviated form is allowed, cfr. ex. 1 e 2)

Ex. 1: PLATO, *Rep.* 531b; Thomas Aquinas, *Su. Theol.* I-II, q. 95, a. 3.

- *Notes*: The extension must be between 4 and 11 pp., included footnotes. They must also be presented anonymously. Mutatis mutandis the other indications concerning articles for quotations, citations, abstract and key words apply for notes.
- *Reviews*: The extension must be between 1 and 3 pp. The review must provide the book's author name, full title, place of publication, publisher, year, ISBN and number of pages. The review has not footnotes or bibliography. All references must be inserted into the text. The name of the author of the review will be at the bottom.
- The reviewer must provide the book's author name, full title, place of publication, publisher, year, ISBN and number of pages.
- The review has not footnotes or bibliography.
- *PhD thesis summaries*: The extension must be between 1 and 3 pp. Authors must have completed formal PhD graduation within the preceding 2 years. Submissions should include the complete name of the author, full title of the thesis, official name of the University and academic department, date of thesis defence, and names and affiliations of thesis supervisors.

Additional information at
<http://revistas.ffyl.uncu.edu.ar/ojs>

PHILOSOPHIA

Nº 71 (2011)

I ARTÍCULOS

FRANCISCO ABRIL. *Sentimientos negativos y dominación social. Un abordaje crítico de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth*. Pp. 13 – 24.

SANTIAGO ARGÜELLO. *Creación y libertad La cuestión tras la discusión entre Pegis y Lovejoy*. pp. 25 – 35.

DANTE A. BARANZELLI. *Los Diálogos sobre religión natural de Hume: el teísmo moral o la utopía de Cleantes*. Pp. 37 – 57.

CLAUDIO CORMICK. *Situacionalidad del conocimiento, racionalismo» y dimensión «externa» de la verdad: una intervención en el (no-)debate Habermas-Foucault*. Pp. 59 -78.

ESTEBAN DIPAOLA. *Ontología y estéticas post-representación: problemas de la filosofía del arte de Arthur Danto*. Pp. 79 – 92.

FERNANDO MARTÍN GALLEGO. *El concepto deleuziano de “functor”*. pp. 93 – 110.

HORACIO A. GIANNESCHI. *Algunas consideraciones sobre la tesis aristotélica “el ente no es un género”*. Pp. 111 – 130.

MAXIMILIANO ROMÁN. *El problema del poder en la obra de Étienne de la Boétie*. Pp. 131 – 143.

I NOTAS

Carlos I. MASSINI CORREAS *Nota sobre el Rule of Law y la ética de la virtud*. Pp. 147 – 153.

I RESEÑAS

MARÍA LILIANA LUKAC DE STIER (compiladora) *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes* (SERGIO RAÚL CASTAÑO) pp. 157 – 159.

PHILOSOPHIA

Nº 72 (2012)

ARTÍCULOS

Hugo Emilio COSTARELLI BRANDI. *Agustín de Hipona y la Filosofía*, pp. 13 – 28.

María Teresa GARGIULO. *Medicina y Filosofía ¿Dos disciplinas o un único arte cognoscitivo?* pp. 29 – 48.

Fiorella TOMASSINI. *Acerca del contractualismo en el Defensor Pacis de Marsilio de Padua*, pp. 49 – 64.

NOTAS

JORGE MARTÍNEZ BARRERA. *Filosofía y vida filosófica*, pp. 69 – 74.

RESEÑAS

MARTHA C. NUSSBAUM. *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. (MAURICIO BICOCCA) pp. 79 – 83.

JULIA ANNAS, *Intelligent Virtue*. (RICARDO CRESPO) pp. 85 – 86.

PIERRE AUBENQUE. *Problèmes Aristoteliciens– II – Philosophie Pratique*. (CARLOS I. MASSINI CORREAS) pp. 87 – 89.

PAOLO BECCHI. *Muerte cerebral y trasplantes de órganos. Un problema de ética jurídica*. (CARLOS I. MASSINI CORREAS) pp. 91 – 93.

MAURICIO BICOCCA. *La persona humana y su formación en Antonio Millán Puelles*. (CARLOS I. MASSINI CORREAS) pp. 95 – 97.

