
PHILOSOPHIA





PHILOSOPHIA

ANUARIO DE FILOSOFÍA

Nº72

AÑO 2012

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
M5502JMA — Mendoza
Argentina
Tel-Fax: (0054-261) 4135237

La revista *Philosophia* es una publicación del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, abierta a contribuciones sobre todos los aspectos de la filosofía 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 de "referato anónimo doble ciego".

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

Secretaría de Redacción
Prof. Lic. Ivana Anton Mlinar

Secretario Técnico
Prof. Emiliano Javier Cuccia

La publicación de esta revista es posible 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 0328-9672

Consejo Editorial

Silvana Filippi (UNR - Conicet)
Francisco García Bazán (Conicet)
Santiago Gelonch (UNCuyo)
Jorge Martínez Barrera (Universidad Católica de Chile)
Rubén Peretó Rivas (UNCuyo - Conicet)
Luis Rabanaque (Universidad Católica Argentina - Conicet)
Alejandro Vigo (Universidad de Navarra)
Roberto Walton (UBA - Conicet)
Martín Zubiría (UNCuyo - Conicet)

Consejo Científico

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

Director

Ricardo F. Crespo



ÍNDICE

■ ARTÍCULOS

- Hugo Emilio COSTARELLI BRANDI **13**
Agustín de Hipona y la Filosofía
- María Teresa GARGIULO **29**
Medicina y Filosofía: ¿dos disciplinas o un único arte cognoscitivo?
- Fiorella TOMASSINI **49**
Acerca del contractualismo en el Defensor Pacis de Marsilio de Padua

■ NOTAS

- Jorge MARTÍNEZ BARRERA **69**
Filosofía y vida filosófica

■ RESEÑAS

- Martha C. NUSSBAUM **79**
Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades (MAURICIO BICOCCA)
- Julia ANNAS **85**
Intelligent Virtue (RICARDO F. CRESPO)
- Pierre AUBENQUE **87**
Problèmes Aristotéliens– II – Philosophie Pratique
(CARLOS I. MASSINI CORREAS)

Paolo BECCHI	91
<i>Muerte cerebral y trasplantes de órganos. Un problema de ética jurídica</i> (CARLOS I. MASSINI CORREAS)	
Mauricio BICOCCA	95
<i>La persona humana y su formación en Antonio Millán Puelles</i> (CARLOS I. MASSINI CORREAS)	

Artículos



AGUSTÍN DE HIPONA Y LA FILOSOFÍA

Hugo Emilio COSTARELLI BRANDI

Resumen: El presente artículo se ocupa del enlace entre el pensar agustiniano y la filosofía antigua mostrando dos momentos de dicha relación: en primer lugar, la incorporación de la especulación platónico-neoplatónica como estructura filosófica imprescindible al pensar y, en segundo lugar, su particular reconfiguración desde la matriz intelectual cristiana. En ello, también se destaca cómo esta nueva cosmovisión se halla siempre presente en Agustín aun cuando pueda observarse que el creciente grado de inhesión de la fe en la vida del Obispo de Hipona permite advertir una renovada elaboración de la filosofía cristiana.

Palabras clave: Agustín de Hipona, filosofía, neoplatonismo.

Abstract: This paper deals with the link between the Augustinian thinking and ancient philosophy to show two times in its relationship: first, the integration of Platonic-Neoplatonic speculation as an essential philosophical structure while thinking and, second, its particular reconfiguration from the intellectual Christian matrix. It will be also stand out how this new worldview is always present in Augustine, even when it can be observed that the rising degree of faith inhesion in the life of Bishop of Hippo lets us recognize a renewed development of Christian philosophy.

Key Words: Augustine of Hippo, philosophy, Neoplatonism.

1. Introducción

Una de las primeras obras que Agustín escribe después de su conversión y que ha terminado siendo un género particular dentro de la literatura, es aquella conocida bajo el nombre de *Soliloquios*. Este profundo y particular diálogo entre Agustín y su razón desgrana una serie de temas que ocuparán el horizonte intelectual del futuro obispo de Hipona. Sin embargo, ya desde su inicio el texto advierte sobre una cuestión llamativa a la que Agustín volverá sistemáticamente de una u otra forma:

R.-¿Qué quieres, pues, saber?

A.-Todo cuanto he pedido.

R.-Resúmelo brevemente.

A.-Quiero conocer a Dios y al alma.

R.-¿Nada más?

A.-Nada más.¹

Es posible que el ambiente intelectual plotiniano en que Agustín se hallaba al momento de redactar los *Soliloquia* (387) bien podía hacerle pensar que el alma, como chispa o emanación de lo Uno, era no sólo el mejor camino sino el único para alcanzar a conocer a Dios, precisamente por tratarse de una parte del todo que se quiere alcanzar. Sin embargo, más allá de este punto que con el tiempo adquirirá otro matiz al ser considerado bajo la mirada creacionista, el texto destaca las aspiraciones centrales que atañen a la especulación filosófica: la sabiduría, como había indicado Cicerón, consiste justamente en alcanzar un conocimiento vivo del Principio, y en Él al del alma misma.

Ahora bien, si es posible rastrear la presencia de Cicerón en la expresión agustiniana del comienzo de los *Soliloquia* -como más adelante se probará-, entonces no sería absurdo pensar que el Hiponense conservó en su comprensión del ser de la filosofía una mirada fiel al pensar antiguo. Mas, cuando se abordan los textos temporalmente próximos a la época del episcopado en Hipona, como el *De Trinitate* o las *Confessiones*, se advierte que las afirmaciones de los primeros escritos han adquirido una nueva luz y que, con las mismas palabras de los *Soliloquia*, se dice algo si no distinto, al menos profundamente renovado.

Es por ello que el presente trabajo quiere abordar el tema de la originalidad del planteo agustiniano sobre la filosofía. Con este fin, considerará en primer lugar aquellos elementos que el Hiponense asume de la filosofía de Platón, Plotino y Cicerón, presentes de una forma singular en los escritos próximos a su conversión, para luego abordar la mirada del Obispo de Hipona sobre aquellos temas, y destacar allí la particular renovación que se ha operado.

De este modo podrá apreciarse que hay una originalidad creciente en el tratamiento de lo que sea la filosofía, una que constituye un nuevo modo del pensar filosófico, pero que ya está presente en sus primeras obras aunque para patentizarlo sea preciso considerarlas en la clara luz de los escritos del Agustín Obispo.

2. Continuidad

Lo que destaca el texto citado al comienzo de este trabajo no constituye para Agustín una indicación casual sino que forma parte de una constante en su pensamiento: el sentido esencial de la sabiduría es realmente conocer a

1) S. AGUSTÍN, *Soliloquia*, 2, 7, trad. Victorino Capánaga, Madrid, BAC, 1994.

Dios y al alma. Con la misma intensidad es posible encontrar esta afirmación tanto en sus primeros escritos cuanto en aquellos de su madurez. En tal sentido, el *De Ordine* advierte que la filosofía indaga dos cosas, “una acerca del alma y otra acerca de Dios,”² y de igual manera el *Contra Academicos* reconoce que la sabiduría “es la ciencia de las cosas divinas y humanas,”³ afirmación que repite textualmente también el *De Trinitate*.⁴

Para un hombre culto de la época, estas expresiones tenían un significado muy preciso que reconocía en su particular configuración al mismo Cicerón. En efecto, el notable escritor romano había destacado la naturaleza de la sabiduría en su *De Officiis* indicando que ella “es la ciencia de las cosas divinas y humanas en la que se contiene la comunidad y sociedad de los dioses y de los hombres.”⁵ Si el sentido de la vida humana es la plenitud y el hombre pertenece a los dioses, entonces sólo es posible alcanzar la deseada perfección alcanzándolos, esto significa que el hombre pleno sólo es concebible como un ser que se acaba o define en *otro*, que su ser es la finitud y que su plenitud está en un *ser en* los dioses. Esta idea había sido desarrollada por diversos pensadores antiguos como Platón, quien explicando su negativa al suicidio destacaba “que los dioses son los que cuidan de nosotros y que nosotros, los hombres, somos una posesión de los dioses.”⁶ Lo que el texto advierte en el fondo es que sin una comprensión de la divinidad es imposible el entendimiento de lo que es el hombre, y de igual modo, que entender la esencia del hombre es entender algo de los dioses. Así Sócrates se presenta tranquilo ante la inminencia de su muerte pues ha practicado la filosofía y en el lugar a donde se dirige va “a encontrar no menos que aquí buenos amos y compañeros.”⁷ Como se ve, la concepción de una vida en común, de una verdadera *societas* que tiene como *soces* tanto a los hombres cuanto a los dioses, es una idea decantada con precisión por la antigüedad de la que se ha ocupado siempre la filosofía.

Lo mismo puede encontrarse en el Estagirita quien advierte que la *próto epístéme* es la más deseada de todas las *epistémai* “pues la más divina es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino. Y sólo ésta reúne ambas condiciones.”⁸ Si Dios es el principio de todo, la ciencia que él posea y la que se ocupe de Él será la más importante

2) S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 18, 47, trad. Victorino Capánaga, Madrid, BAC, 1958.

3) S. AGUSTÍN, *Contra Academicos*, I, 6, 16, trad. Victorino Capánaga, Madrid, BAC, 1971.

4) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIV, 1, 3, trad. Luis Arias, Madrid, BAC, 1985: “la sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas”

5) CICERÓN, Marco Tulio, *De Officiis*, I, 153: “illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum et humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos”, ed. latina on line: <http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off1.shtml>.

6) PLATÓN, *Fedón*, 62b, trad. García Gual, Martínez Hernández y Lledó Íñigo, Barcelona, Gredos, 2007.

7) PLATÓN, *Fedón*, 69e.

8) ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 983a 5-10, trad. Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1990.

pues no sólo delimitará el *télos* de todo ser sino que con ello dará la justa medida a todo otro saber humano al proponer un conocimiento nacido de la Causa.

Ahora bien, Agustín parece haber encontrado la definición ciceroniana de sabiduría en el *Hortensio*, obra perdida cuya mayoría de fragmentos están dispersos como citas directas o indirectas en las obras del Hiponense. El texto le produjo una gran admiración ya que “cambió mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas [...]. De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría.”⁹ Ahora bien, ¿qué significaba para el Agustín converso la frase de Cicerón? En tal sentido conviene atender al siguiente texto:

[A la filosofía...] dos problemas le inquietan: uno concerniente al alma, el otro concerniente a Dios. El primero nos lleva al propio conocimiento, el segundo al conocimiento de nuestro origen. El propio conocimiento nos es más grato, el de Dios más caro; aquél nos hace dignos de la vida feliz, éste nos hace felices. El primero es para los aprendices, el segundo para los doctos. He aquí el método de la sabiduría con que el hombre se capacita para entender el orden de las cosas, es decir, para distinguir los dos mundos y el mismo principio del universo [de todo].¹⁰

Como fácilmente se advierte, reaparece aquí la constante del doble tema de la filosofía, destacándose a la vez cómo el conocimiento del Principio y del hombre mismo se implican desde la felicidad, es decir desde el cumplimiento del fin propio de la vida humana.¹¹ Sin embargo, este conocimiento no es para todos los hombres, sino que unos pocos son los *vocati* a ese camino singular. Cabe destacar en este punto que Agustín, siendo un *retor* cultivado, piensa que el camino de la razón, el de la filosofía, sólo puede ser transitado cuando el alma se ha preparado recorriendo las artes liberales;¹² ellas tienen la capacidad necesaria para depurarla de la mirada parcial y recortada, preparándola para una comprensión universal.

Junto a lo ya indicado conviene advertir también la sutil observación acerca del método propio de la sabiduría que evidencia el influjo de la filosofía neoplatónica: hay dos mundos aunque ambos responden a un mismo principio. En efecto, si hay algo que el Hiponense reconoce a Platón y su auténtico in-

9) S. AGUSTÍN, *Confesiones*, III, 4, 7, trad. Ángel Custodio Vega, Madrid, BAC, 1991.

10) S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 18, 47.

11) Cfr. PEGUEROLES, Juan, “La Filosofía Cristiana en San Agustín” in *Pensamiento* 32 (1976), p. 24: “En este mismo ambiente de problemática antropológica, San Agustín busca, no las verdades de la *scientia*, sino la verdad de la *sapientia*. La filosofía para él no trata de problemas, sino del problema del hombre: ¿qué es el hombre, cuál es el fin del hombre, cómo llegar a ser hombre?”

12) Cfr. S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 16, 44. Las artes liberales son no sólo un camino intelectual, sino uno que implica el ejercicio de las obras adecuadas a tales saberes: “quien no se deje seducir por las imágenes de las cosas y cuanto halla disperso en las varias disciplinas lo unifica y reduce a un organismo sólido y verdadero, merece el nombre de muy erudito, bien dispuesto para *consagrarse al estudio de las cosas divinas, no sólo para crearlas, sino para contemplarlas, entenderlas y guardarlas*”. Las cursivas son nuestras.

térprete Plotino,¹³ es el haberle abierto la puerta de las realidades espirituales: “para mi propósito, básteos saber que sintió Platón que había dos mundos: uno inteligible, donde habitaba la misma verdad, y este otro sensible, que se nos descubre por los órganos de la vista y el tacto.”¹⁴ En este momento de la vida de Agustín, el mundo sensible presenta un carácter negativo mientras que el inteligible lo deslumbra: Dios rige el universo ordenando, todo lo real, mediante aquella estructura inteligible tan preciada por el neoplatonismo, y antes por Pitágoras, como es el *número*. Éste, forma o *eídos*, hace que los seres sean en una determinada escala de ser, constituye su naturaleza marcando su fin y sentido en el todo. Sin embargo, la realidad sensible, sin ser el mal mismo como proponían los maniqueos, permanece como un ámbito peligroso del que conviene huir. Esto lo indica de diversas maneras aunque una de ellas sea particularmente sugestiva ya que allí compara a *filosofía* y *filocalia* (amor a la belleza), radicando la primera en ese mundo inteligible y la segunda en lo material:

Pues ¿qué es la filosofía? El amor de la sabiduría. ¿Y qué es la filocalia? El amor de la hermosura. [...] Son, pues, hermanas entre sí y engendradas de una misma madre; pero la filocalia, destronada de su cielo por el apego al placer y encerrada en la espelunca del vulgo, ha conservado una semejanza del nombre, como un aviso a sus seguidores para que no la menosprecien. Su hermana -la filosofía-, que vuela libremente, la reconoce muchas veces, aunque sin alas, sórdida y sumida en la miseria.¹⁵

Filocalia, por su adhesión al placer se ha vulgarizado y no cumple con el fin para el que fue concebida, como sí lo hace filosofía que puede volar libremente porque no se halla entrampada por el deleite sensible. La presencia de esta estructura neoplatónica que ponía tanto peso en la división de dos mundos ha significado para el Agustín converso un problema que todos los estudiosos notan y que junto a la minusvaloración de lo sensible implica una división en el Todo: “Ciertamente Dios es descripto como bello (*Soliloq. 1,3*), el alma es bella (*De Genesi contra Manichaeos 1,43*), la Verdad es bella (*De Vera Religione 94*), incluso la belleza de la Sabiduría es descripta en términos que rayan en lo erótico (*Soliloq. 1,22*), pero uno se encuentra (finalmente) preguntando, ¿qué [hay] del cuerpo, de la Creación, de la pintura, de la música, de la poesía...?”¹⁶ Es por ello que habrá que esperar al Obispo de Hipona para alcanzar una respuesta más unitaria.

13) Cfr. S. AGUSTÍN, *Contra Academicos*, III, 18, 41: “la doctrina de Platón, que es la más pura y luminosa de la filosofía, desechas las nubes del error, volvió a brillar, sobre todo en Plotino, filósofo platónico, quien fue juzgado tan semejante a su maestro que se creería que habían vivido juntos”

14) S. AGUSTÍN, *Contra Academicos*, III, 17, 37.

15) S. AGUSTÍN, *Contra Academicos*, II, 3, 7.

16) HARRISON, Carol, *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*, New York, Clarendon Press-Oxford, 1992, p. 21.

Con todo, la verdadera filosofía, habitante del mundo suprasensible, no persigue otro fin más que “enseñar el principio sin principio de todas las cosas.”¹⁷ Ahora bien, ¿qué implica ella para el hombre?

Ante todo, es importante notar que Agustín no piensa en una filosofía tal como hoy se ejerce, es decir como una profesión, sino como un camino vital que involucra a todo el hombre:

Para la mayoría de los filósofos antiguos la filosofía era un camino de vida integral y extremadamente exigente que requería sin duda el estudio intenso del todo de la realidad, pero destinado no simplemente para conducir a lo que deberíamos llamar una comprensión *intelectual* o *científica* de la naturaleza de las cosas sino para la realización de la bondad humana, que incluye o consiste en la sabiduría, pero en una que transforma, una que solamente puede suscitar al buen ser humano.¹⁸

El Hiponense, fiel al ideal de los antiguos, entiende que la filosofía no constituye un dato que debe ser conocido sino que por el contrario se trata de una experiencia, una búsqueda vital que quiere concretar en la propia existencia el deber ser: el filósofo ha de estar “bien dispuesto para consagrarse al estudio de las cosas divinas, no sólo para crearlas, sino también contemplarlas, entenderlas y guardarlas.”¹⁹ Este camino, que es para pocos como se ha advertido, es además asistido por la sabiduría misma que se desea pues ella “no es sólo un objeto a ser contemplado sino que es primariamente un movimiento hacia la verdad, una búsqueda y amor de la sabiduría inspirada y asistida por la sabiduría misma.”²⁰

Frente a esta concepción de la filosofía, Agustín se muestra profundamente atraído y su entusiasmo es tan grande que llega a identificar la labor filosófica con la fe presentando así dos vías que arribarán al mismo fin: “hay un doble camino que seguimos cuando la oscuridad de las cosas nos hace vacilar: la razón o la autoridad. La filosofía promete la razón [...] enseñar el principio sin principio de todas las cosas [...] dándoles a conocer a un Dios único, omnipotente y tres veces poderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo.”²¹ Si la filosofía busca el *principio sin principio*, éste no puede ser algo distinto de Aquél que proponen las Escrituras, de manera que sea por este camino sea

17) S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 5, 16. Dada su mala experiencia con algunas corrientes filosóficas, Agustín aclara que está hablando de la *auténtica y verdadera*, que para él es la de Platón y Plotino.

18) ARMSTRONG, A. H. *Expectations of Immortality in Late Antiquity*, The Aquinas Lecture, 1987 (Milwaukee: Marquette University Press, 1987), 21. Armstrong se refiere a Pierre Hadot, *Exercises spirituels et philosophie antique* (Paris: Etudes augustiniennes, 1981), in TESKE, Roland J., *To Know God and the Soul. Essays on the Thought of St. Augustine*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2008, p. 8.

19) S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 16, 44.

20) HARRISON, Carol, *Augustine. Christian Truth and Fractured Humanity*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 4.

21) S. AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 5, 16. He modificado la traducción buscando mayor fidelidad al texto latino.

por el de la fe, como un conocimiento aceptado en virtud de la autoridad de quien lo revela, ha de llegarse a un Principio Único. En la misma línea argumentativa volverá a insistir el Hiponense:

pues a nadie es dudoso que una doble fuerza nos impulsa al aprendizaje: la autoridad y la razón. Y para mí ya es cosa cierta que no debo apartarme de la autoridad de Cristo, pues no hallo otra más firme. Sin embargo, en los temas que deben ser perseguidos con razón sutilísima [...] confío en hallar entre los platónicos *la doctrina más conforme con nuestra revelación*.²²

El optimismo de Agustín por la filosofía antigua no puede ser más claro: la sabiduría alcanzada por los platónicos es el camino de la razón *frente a la oscuridad de las cosas* al proponer *razonamientos sutilísimos*.²³ Sin embargo, conviene notar que estos dos caminos si bien son distintos no obstante no son independientes. Considérense nuevamente los dos textos citados.

En el primer caso, el *De Ordine* propone que el camino de la razón y el de la fe se unen recién en su término: ambos arriban a lo mismo aunque discurren por sendas diversas. En el segundo caso, el *Contra Academicos* observa esta doble vía de acceso a la verdad pero introduciendo un matiz interesante: ahora la razón parece estar al amparo de la autoridad pues la filosofía platónica puede ser asumida por ser *la más conforme* a la Revelación. Lo que el segundo texto destaca frente al primero, habiendo sido escritos ambos en la misma época, es que aun conservando el optimismo por los platónicos hay una particular consideración sobre ese pensar, una que permite precisar la visión agustiniana de la filosofía en la época de sus primeros escritos: el Hiponense, a pesar de su claro entusiasmo por la filosofía antigua y el neoplatonismo, advierte que él ha asumido una nueva perspectiva, una que busca la verdad y la sabiduría pero bajo el nuevo matiz de la fe. Esta original mirada, que quiere conciliar fe y razón se irá acentuando con el correr de su vida de lo que resultará una nueva forma de filosofar.²⁴ Sin embargo, ello demandará tiempo a la vez que implicará una disminución de su optimismo por el camino de la razón a favor de la autoridad de las Escrituras.

22) S. AGUSTÍN, *Contra Academicos*, III, 20, 43. He modificado la traducción para lograr mayor fidelidad al texto original latino.

23) Cfr. TESKE, Roland J., *Augustine of Hippo. Philosopher, Exegete and Theologian*, Milwaukee, Marquette University Press, 2009, pg. 23: "Su entusiasmo inicial por el neoplatonismo ha sido tal que, unos pocos años después en el *De Vera Religione* (IV, 7) no duda en decir que si los grandes platonistas «vivieran de nuevo en esta vida presente con nosotros, reconocerían sin duda la fuerza de la autoridad [...], y, cambiando algunas palabras y pensamientos, se harían cristianos, como se han hecho muchos platónicos modernos y de nuestra época»".

24) Es importante advertir en este sentido lo que indica Roland Teske al respecto: "la unión del neoplatonismo y la fe cristiana no significaron para Agustín una mezcla de dos cosas de la que resultó un *tertium quid* en el que ninguno preservó su unidad. Por el contrario, la fe cristiana siempre fue para Agustín la norma o el parámetro a cuya conformidad adoptó los elementos del neoplatonismo". Cfr. TESKE, Roland J., *Augustine of Hippo...*, p. 24.

3. Renovación y originalidad

Quisiera iniciar esta segunda parte del presente trabajo destacando que el doble camino presentado en las obras tempranas posteriores a la conversión, no significaba para la época algo insólito. Hay que recordar que los cristianos de los primeros siglos ya habían intentado semejante empresa al buscar un soporte filosófico que les permitiera dialogar con o defenderse de la cultura clásica. Si bien esto generó toda una discusión acerca de ese saber con posiciones tan dispares como las de Clemente de Alejandría y Tertuliano, no obstante, el pensar filosófico de la patrística (griega y latina) vio en la unidad mística de fe y razón el ideal a seguir. En ese sentido se había perfilado el pensar de Justino mártir quien destacando el papel de la filosofía griega y latina, especialmente Platón, los estoicos y Cicerón, indicaba que,

(...) cada uno de éstos habló correctamente en cuanto que veía que tenía por connaturalidad una parte del Logos seminal de Dios (...). Ahora bien, todo lo que ellos han dicho correctamente nos pertenece a nosotros, los cristianos, ya que nosotros adoramos y amamos, después de Dios, al Logos de Dios inengendrado e inexpressable, pues por nosotros se hizo hombre para participar en todos nuestros sufrimientos y así curarlos. Y todos los escritores, por la semilla del Logos inmersa en su naturaleza, pudieron ver la realidad de las cosas, aunque de manera oscura.²⁵

Es claro que Agustín asumirá esta idea pues para él “los dos sistemas eran fundamentalmente la misma cosa (*De Ver. Rel.* V, 8) porque lo que los platonistas conocieron lo conocieron a través de la iluminación de Dios.”²⁶ Sin embargo, este optimismo respecto de la filosofía pagana comenzará a declinar una vez que Agustín tome más contacto con las Escrituras al momento de ocupar la cátedra de Hipona. En efecto, movido por las implicancias del oficio pastoral, se abocará con más intensidad al estudio escriturístico y exegético lo que le permitirá proporcionar las afirmaciones de los primeros escritos, relegando sistemáticamente el camino de ascenso por la sola razón hacia la verdad, en favor del “camino de la autoridad de Cristo y de la fe humilde en sus actos y palabras encarnadas, y en su cuerpo, la Iglesia.”²⁷ Atiéndase en tal sentido al siguiente texto donde se habla de cómo el hombre puede ser sanado para alcanzar la bienaventuranza:

[...] se emplean dos medios: la autoridad y la razón. La primera *exige fe y dispone al hombre para la razón*. La segunda guía el conocimiento e intelección. Aunque la autoridad no está totalmente desprovista de razón, pues se ha de atender a quién se debe creer [...]. Mas como caímos en

25) JUSTINO MÁRTIR, *Apología*, II, 13.

26) HARRISON, Carol, *Augustine. Christian Truth...*, p. 17.

27) HARRISON, Carol, *Beauty and Revelation...*, p. 198.

las cosas temporales y por su amor estamos impedidos de conocer las eternas, [...] debe emplearse primero cierta medicina temporal que invita a la salvación, no a los que saben sino a los creyentes. Pues en el lugar en que uno ha caído, allí debe hacer hincapié para levantarse.²⁸

Surge otra vez en el texto el doble camino de la autoridad y la razón; pero también se aprecia un nuevo matiz: no se trata de dos caminos sin más, ahora *la fe es exigida como dispositiva para un adecuado ejercicio de la razón*. Y no sólo eso, si bien esta última opera discerniendo a quién se debe creer, no obstante se presenta herida por la culpa original.

El cambio de tono es notable respecto al planteo del *De Ordine*: allí las artes liberales pulirían la razón para reconocer el orden total bajo las apariencias. Ahora el desorden de la razón manifiesta un origen más fundamental dado en la Revelación, la falta primigenia, y su redención es por la fe. Más aún, si la caída de los primeros hombres fue *hacia y en* la dimensión sensible, es justamente allí donde debe comenzar esa redención. Por ello es preciso ver la creación bajo una *nueva mirada*, una que permita recuperar al orden y al todo pero desde una posición superior. Esto significa que la fe se torna “un medicamento, un auxilio, para que el hombre caído en lo sensible y en lo temporal se eleve, por la mediación sensible y temporal de las palabras y la vida de Jesucristo y de la predicación de la Iglesia, otra vez a lo eterno, a la Verdad, a Dios.”²⁹ *La medicina temporal* que invita a la salvación es justamente la fe en lo creado, es decir, la aceptación de la palabra revelada que señala el origen divino de todo lo sensible.

En efecto, Agustín advierte que la caída ha devenido para la razón parcialidad y fragmentación, y por ello se comporta “como una estatua en la esquina de un edificio, la cual ve sólo desde su propio punto de vista. Eso que ve, ciertamente le agrada y deleita, pero debido a su limitada perspectiva, ‘el alma del hombre,’ comenta Agustín, ‘es llevada fuera de la contemplación de las cosas más altas.’”³⁰ Esta singular óptica causada por el pecado en el juicio del hombre, lo posiciona en un punto de vista erróneo: las cosas son consideradas como definitivas, la parte se concibe como el todo, o peor aún, lo sensible como la única dimensión de lo real, soslayando el hecho de que sólo son un momento del universo metafísico. En este sentido dice Agustín que “por haber amado más las obras que al Artífice y su arte, son castigados los hombres con este error, que consiste en buscar en las obras al Artífice y al arte, y no pudiendo hallarlo (...), las mismas obras creen que son el arte y el artífice.”³¹

Es preciso aclarar que lo que el Hiponense indica sobre el error ha de referirse al alma y no a la realidad misma, ya que “la falsedad, pues, no viene

28) S. AGUSTÍN, *De Vera Religione*, 24, 45, trad. Victorino Capánaga, Madrid, BAC, 1975.

29) PEGUEROLES, Juan, “La Filosofía Cristiana...” in *Pensamiento* 32 (1976), p. 31.

30) HARRISON, Carol, *Beauty and Revelation...*, pp. 46-7.

31) S. AGUSTÍN, *De Vera Religione*, 36, 67.

del engaño de las mismas cosas, que sólo muestran al que las percibe su forma (...); ni tampoco del engaño de los sentidos, (...); de los pecados nace el engaño del alma, cuando se busca lo verdadero, dejando y descuidando la verdad.”³²

El camino verdadero que supera esta reducida perspectiva es el que se ubica *ab initio* en una *pistis: crede ut intelligas*.³³ En efecto, la parcialidad contraria a la sabiduría sólo puede ser vencida por la fe: “pueden acometerlos y vencerlos [sólo], si primero se someten por la fe a lo que no pueden comprender aún y se apartan del mundo.”³⁴ Si se acepta la primera verdad como segura, entonces aparece el deseo de saber y la posibilidad de entender rectamente todo. Esto significa que la fe no es sólo un contenido, “en su esencia, la fe agustiniana es simultáneamente adhesión del espíritu a la verdad sobrenatural y humilde abandono del hombre todo entero a la gracia de Cristo.”³⁵ Esta *pistis* dispone a la razón para que descubra en la creación, ahora transfigurada, una *huella* que la remonte a sí misma y a Dios. En este sentido el autor advierte: “prometo no ser indolente en la investigación de la esencia divina *a través de la creación visible y de las Sagradas Escrituras*. Estos dos medios se nos proponen a nuestra consideración, con el *fin de llegar al conocimiento y amor de aquél que inspiró éstas y creó aquellas*.”³⁶ La nueva mirada eleva la realidad sensible al grado de *creación* y a la vez purifica el alma para que vea allí los vestigios del Creador; por ello el universo creado es puesto por el Hiponense como un *medio conveniente*, uno tan importante como las Escrituras mismas, para llegar a la sabiduría: “es, pues, necesario conocer al Hacedor por la criaturas y descubrir en éstas, en una cierta y digna proporción, el *vestigio* de la Trinidad.”³⁷

Más aún, es el *vestigio* quien invita al alma a remontar un camino que no se cierra en la creación sino que se continúa naturalmente en el alma misma, que ahora bajo la mirada creyente reaparece como *imago Dei*.

No es posible desarrollar aquí este extenso tema agustiniano, sin embargo baste observar que a partir del texto de *Génesis* 1, 26, el Hiponense halla en el alma humana ya no un símbolo sacramental del Creador, sino su imagen misma:

Adoctrinamos como pudimos a los que nos pedían razón de dichas creencias, sirviéndonos de la criatura, obra de Dios, para que pudieran

32) S. AGUSTÍN, *De Vera Religione*, 36, 67.

33) Cfr. S. AGUSTÍN, *Tratados sobre el evangelio de San Juan*, 29, 6, trad. Teófilo Prieto, Madrid, BAC, 1968: “No te afanes por llegar a la inteligencia para creer, sino cree para que llegues a la inteligencia, ya que *si no creéis, no entenderéis*”.

34) S. AGUSTÍN, *De Vera Religione*, 38, 70.

35) GILSON, Étienne, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1982, p. 37.

36) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, II, pref. 1.

37) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, VI, 10, 12.

comprender, según sus alcances, lo invisible de Dios por las cosas que fueron hechas, *sobre todo por la criatura racional o intelectual, hecha a imagen de Dios*; y así pudieran ver, si lo pueden, como por un espejo al Dios Trinidad en nuestra memoria, inteligencia y voluntad.³⁸

La progresión es clara: los vestigios abren el camino hacia la *imago*, pero el fin es el *conocimiento de las cosas divinas y humanas*. Con todo, el soporte de esta inteligencia de la totalidad del universo es la *pistis*, que aceptada cumple lo que promete, es decir *intelligere*. De este modo, “hay una revelación de Dios como Trinidad en las cosas exteriores que conduce al conocimiento de sí mismo como un reflejo de la Trinidad;”³⁹ el cuerpo humano, como ese vestigio superior entre los otros, conduce al alma como imagen del Principio. Así, el deseo esencial que los *soliloquios* habían precisado desde el comienzo y que constituían un claro programa para la filosofía encuentran en este momento una nueva significación: “Agustín afirma regularmente que busca sólo el conocimiento de Dios y del alma, [...] pero Dios y el alma no pueden ser objetos de conocimiento del tipo que Agustín identifica en el *Contra Academicos*; muy por el contrario ellos deben ser objetos de fe, es decir, de un creer religioso.”⁴⁰

Esta es también la razón por la que el autor insiste de un modo original en el *conócete a ti mismo*,⁴¹ o en su equivalente *noli foras ire*.⁴² No se trata de ignorar el sentido atribuido por los antiguos a la frase que coronaba el ingreso al oráculo de Delfos, sino que sobre ello se propone una nueva lectura: “¿Para qué se le preceptúa conocerse? Es, creo, con el fin de que piense en sí y viva conforme a su naturaleza; es decir, para que apetezca ser moderada, como lo exige su esencia, bajo aquel a quien debe estar sometida; sobre la criatura, que ella debe señoriar.”⁴³ El mandato antiguo de conocer el lugar conveniente al hombre frente a los dioses está presente; sin embargo, en la óptica de la fe, reaparece la importancia del precepto dado en el Génesis: el señorío sobre lo creado, el nombrar todas las cosas. Esto significa la elevación lógica del ente mudo, gracias a que el logos divino ha grabado su imagen en el hombre, pero también a que ha dejado su vestigio en la creación.

Ahora bien, la primera parte de la consigna de los *Soliloquios* ha sido recalibrada. Toca ahora ocuparse de la segunda: es aquí donde Agustín recompone el concepto de sabiduría. Es cierto que ella implica el camino que se acaba de indicar (por los vestigios a la imagen y de ella a Dios); sin embargo, es preciso comprender que hay dos modos de considerar la sabiduría y ambos tienen

38) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XV, 20, 39.

39) HARRISON, Carol, *Beauty and Revelation...*, p. 144.

40) RIST, John, “Faith and Reason” in *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. Eleonore Stump and Norman Kretzmann, Cambridge University Press, 2003, p. 30.

41) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, X, 9, 12.

42) S. AGUSTÍN, *De Vera Religione*, 39, 72.

43) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, X, 5, 7.

a la fe como medio: uno es referirlo como nombre esencial a la Segunda Persona y otro es vincularlo a la sabiduría que pueden alcanzar los hombres en esta vida. En el primer caso, Agustín insiste en que “el Verbo es el Hijo del Padre y su Sabiduría.”⁴⁴ Engendrado por el Padre y siendo Éste Sabio, el Engendrado Eterno es la Sabiduría subsistente. Sin embargo, si ahora se piensa en el hombre, esa sabiduría, implicando la anterior, asume un sentido análogo al propuesto por el platonismo: a la sabiduría “no pertenecen las cosas que fueron o serán sino las que son; y a causa de la eternidad en la cual existen, se dice que fueron, son y serán, sin mutabilidad alguna de tiempo.”⁴⁵ El Hiponense refiere la sabiduría al conocimiento de las *rationes intelligibiles* presentes en la mente divina, que siendo eternas pueden decirse temporales por su presencia ordenadora en las cosas materiales. Su conocimiento, la percepción de que ellas son el principio que explica las cosas, junto a la comprensión de su existencia en Dios, principio por excelencia, es lo que Agustín llama sabiduría. Sin embargo, junto a ella destaca también a la *ciencia*: “la verdadera distinción entre sabiduría y ciencia radica en referir el conocimiento intelectual de las realidades eternas a la sabiduría, y a la ciencia el conocimiento racional de las temporales.”⁴⁶ Si la sabiduría se ocupa de lo intemporal, la ciencia atiende al plano temporal y mudable.

Ahora bien, ¿no se había dicho más arriba que la *próto epístème* era el conocimiento de las cosas divinas y humanas? Es en este punto donde reaparecen las letras, la historia, la lógica, como así también las matemáticas, la música y la astronomía: ellas, como ciencias, atienden a lo temporal, pero lo hacen con miras a trascenderse a sí mismas. Más aún, siendo clara la jerarquía entre sabiduría y ciencia, Agustín advierte que no son en ningún caso opuestas y que, bajo la singular mirada de la fe, se unifican en el Verbo:⁴⁷ “nuestra ciencia es Cristo, y nuestra sabiduría es también Cristo.”⁴⁸ Si la ciencia, entendida como el conocimiento causal de las realidades temporales, donde ahora encuentran un nuevo lugar las artes liberales,⁴⁹ es guiado por la fe, su término natural será la sabiduría pues una y otra son plenas en la segunda Persona Encarnada: “Él plantó en nuestras almas la fe de las cosas temporales, y en las eternas nos manifiesta la verdad. Por él caminamos hacia Él y por la ciencia nos dirigimos a la sabiduría, mas sin apartarnos de

44) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, IV, 20, 27.

45) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XII, 14, 23.

46) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XII, 15, 25.

47) Cfr. MAUREIRA PACHECO, Max, “Scientia y Sapientia. Anotaciones conceptuales al agustino De Trinitate”, in *Diadoché* 1-2 (2006), p. 49: “La relación entre *scientia* y *sapientia* está determinada pues, teológicamente, por la venida de Cristo al mundo”.

48) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIII, 19, 24.

49) Recuérdese el papel otorgado por el Hiponense a estas ciencias en el *De Ordine*. Ahora ellas vuelven a reaparecer y su papel vuelve a ser preparatorio para la sabiduría: “y este pensamiento (el de la sabiduría), al avanzar a través de las disciplinas que ilustran al alma, se confía a la memoria” (S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XII, 14, 23).

la unidad de Cristo.⁵⁰ Es en Él donde la unidad ciencia-sabiduría es posible para el hombre: quien cree y conoce a Cristo “encuentra por medio suyo tanto un camino práctico hacia la verdad (*scientia*), como también la mirada hacia el fin de su búsqueda, a saber, la verdad misma (*sapientia*).⁵¹ La unidad del todo viene del fin: si éste es la Visión del Verbo, el camino, que es Él mismo, encuentra para el filósofo el momento de la ciencia y el de la sabiduría; el primero, su verdad, depende del segundo pues la verdad de algo es certificada por las leyes eternas presentes en la mente divina.

Ahora bien, el autor destaca que el tránsito de este sendero, si es auténtico, debe implicar una particular *piEDAD*. En efecto, la sabiduría humana, tal como se indicó más arriba, no constituía un mero trabajo sino una vida comprometida con las verdades eternas. En definitiva, lo que distinguía a un verdadero filósofo de un sofista tenía que ver con este compromiso. Agustín recupera esa idea pero nuevamente la reconfigura: “hablamos de la sabiduría del hombre, pero de la verdadera, que es según Dios, y cuyo principal y verdadero culto es lo que en griego se llama con un solo vocablo *theosébeia* [...]. Empero, *theosébeia* no se puede verter con perfección en una sola palabra, y es preferible emplear dos términos y decir *culto a Dios*.⁵² Si la sabiduría humana existe ella debe terminar en este *cultus Dei*, pues de lo contrario, como se verá, sólo resultaría soberbia.

En tal sentido, cabe preguntarse qué ha ocurrido con aquel optimismo por el camino de la razón cuyas alabanzas habían sido tan intensas en los primeros escritos y que ahora, en los textos que rondan el episcopado parece declinar. En principio hay que comprender que tal mengua no significa un desprecio de la razón misma ni de los platonistas por quienes Agustín ha conservado siempre un profundo respeto.⁵³ Más aún, tampoco se trata de abandonar aquel camino de la ciencia -como se ha indicado más arriba-, aunque se siga insistiendo que, incluso en unión con la sabiduría, es una vía para pocos.⁵⁴ Muy por el contrario, la disminución de la confianza en el camino de la razón presentado por los filósofos se debe a que sin la fe la filosofía termina en su extremo opuesto: ella deviene soberbia. En efecto, Agustín advierte que los filósofos, [...] dicen muchas cosas verdaderas de las criaturas, *pero como no buscan piadosamente la Verdad*, es decir, al artífice de la criatura, de ahí que no le encuentren, y si le encuentran, *reconociéndole por Dios no*

50) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIII, 19, 24.

51) MAUREIRA PACHECO, Max, “Scientia y Sapientia...”, in *Diadoché* 1-2 (2006), p. 50.

52) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIV, 1, 1.

53) Cfr. TESKE, Roland J., *Augustine of Hippo...*, pg. 38: “esta estructura dentro de la que Agustín articuló su comprensión de la fe cristiana fue influenciada profundamente y claramente formada por el neoplatonismo que descubrió en la iglesia de Milán aunque lo que aceptó y lo que rechazó siempre del platonismo fue determinado por el rol de la fe. He intentado mostrar que Plotino y los platonistas permanecieron como sus guías espirituales a través de su vida”

54) Cfr. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XII, 14, 23: “(...) a pocos es dado llegar hasta ellas con la mirada de la inteligencia”

*le honran como a Dios ni le dan gracias, antes se desvanecen con sus lucubraciones y dicen de sí que son sabios, atribuyéndose así lo que es tuyo [...] Y convierten tu verdad en su mentira, y adoran y sirven a la creatura más bien que al Creador.*⁵⁵

Hay algo bueno que los platónicos han hecho, han percibido la existencia del Fin, es decir a Dios; sin embargo, faltando la piedad en la búsqueda de la verdad, han terminado “comprendiendo sólo de un modo incompleto lo que profesan conocer.”⁵⁶ Ocurre que únicamente en la Persona Encarnada se da la consumación de la sabiduría, la Verdadera Sabiduría, y es justamente frente a ella donde el camino de la razón, debilitado, sólo puede fracasar: “los principales filósofos paganos pudieron comprender lo invisible de Dios por la creación; pero como filósofos sin Mediador, esto es, sin el hombre Cristo, *no creyeron* a los profetas, que vaticinaron su venida, ni a los apóstoles que proclamaron su llegada y han retenido la verdad [...] en la iniquidad.”⁵⁷ Agustín reconoce a los platónicos el haber cumplido hasta cierto punto el mandato paulino⁵⁸ de escudriñar la creación en busca del Creador. Sin embargo, su hallazgo no los llevó a la *piedad* sino que terminaron cayendo “en poder de los espíritus falaces, que les hicieron trocar la gloria del Dios incorruptible por los simulacros de los hombres corruptibles.”⁵⁹ Sin la asistencia de la fe en el *Lógos Encarnado*, la razón como único punto de partida, termina nuevamente en idolatría y fragmentación.

De este modo se puede concluir el presente apartado indicando que, si el pensar de la razón no procede desde la cosmovisión de la fe, se expone a la soberbia de la autosuficiencia. En este sentido, la *pístis* no sólo en las cosas eternas sino también en las temporales, tales como la historicidad misma de Jesús y la creaturidad de los entes, puede no sólo guiar sino también prevenir el descarrilamiento de una razón debilitada por la culpa original.

4. Conclusión

El camino propuesto en este trabajo ha querido manifestar el pensar agustiniano sobre la filosofía. En tal sentido ha rastreado este concepto en algunas obras próximas a la conversión (*De Ordine, Soliloquia y Contra Academicos*)

55) S. AGUSTÍN, *Confessiones*, V, 3, 5.

56) RIST, John, “Faith and ...”, p. 29.

57) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIII, 19, 24.

58) *Rom.* 1, 20-22: “Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables; porque, habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, antes bien se ofuscaron en sus razonamientos y su insensato corazón se entenebreció: *jactándose de sabios se volvieron estúpidos*”.

59) S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIII, 19, 24.

y en otras consideradas de madurez escritas en torno al episcopado en Hipona (*De Trinitate* y *Confessiones*). Esto ha permitido comprobar que si bien es posible detectar diferencias entre los escritos en cuanto al tratamiento de la filosofía, no obstante también es cierto que las ideas desarrolladas por el Obispo de Hipona ya están presentes, al menos de modo incoado, en los escritos posteriores a la conversión. En efecto, “lo que de hecho hallamos en las obras tempranas es una *filosofía cristiana*.”⁶⁰ Esta característica se acrecentará en la medida que Agustín reflexione, experimente y practique con mayor intensidad la vida de la fe; y es aquí donde su fervor contra los maniqueos y su entusiasmo por el neoplatonismo comenzará “a decaer y será modificado a la luz de esta tendencia.”⁶¹

Apoyado en esta tesis, el presente escrito ha querido destacar en Agustín una continuidad y renovación en relación al ser de la filosofía respecto del pensar antiguo. En efecto, el eje que aquí se ha seguido es la frase de *Soliloquia* donde parece repetirse sin más el pensar ciceroniano. Sin embargo, más allá de la materialidad de la frase, es posible reconocer una nueva forma de comprensión: Dios ahora es pensado como Trino –como se ha visto en el *De Ordine*– y el perfeccionamiento buscado para el alma al revelar su ser tiene como fin la bienaventuranza eterna. En breve, ya desde el comienzo está presente la nueva mirada de la fe. Lo que sí es posible apreciar es que esta *pistis* que se prolonga como bajo continuo a lo largo de todas las obras, va creciendo en sus implicancias para el pensar filosófico: si las artes liberales eran un modo de preparar el alma para acceder al conocimiento filosófico de sí misma y de Dios, entonces ellas nunca deben ser abandonadas; sin embargo, Agustín percibe que el desorden previo que las artes liberales quieren corregir, ese que antecede a la comprensión del universo, tiene su origen en la falta primigenia. Por ello, *trivium* y *quadrivium* medievales sólo servirán en la medida que sean sostenidos por una medicina más radical, la fe, única capaz de purificar realmente la mirada humana. De igual modo, la frase de *Soliloquia* referida al conocimiento de Dios, por esta mayor inherencia de la fe, aparece bajo una mirada más profunda: la Sabiduría es ahora una Persona que, Encarnada, funda toda otra posibilidad de verdad, sea la que dice lo eterno (sabiduría humana) sea la que habla de lo mudable (ciencia humana).

Así mismo el alma, y con ella la Creación toda, es vista en una perspectiva más optimista: ahora el ser sensible a los ojos de la fe es bueno y además es *vestigium*, huella y posibilidad de acceso al Creador; más aún, el mismo cuerpo humano es un acceso a la propia alma que más que una huella es ahora la *imago* misma de Dios.

Con todo, aquel que no asuma esta *pistis* purificadora y preparadora corre el riesgo de la soberbia que deriva en parcialidad e idolatría: lo descubierto

60) HARRISON, Carol, *Augustine. Christian Truth...*, p. 15.

61) HARRISON, Carol, *Augustine. Christian Truth...*, p. 16.

■ Hugo Emilio COSTARELLI BRANDI

por la razón sin la mediación de la fe en el Mediador termina de una u otra manera tomando la parte por el todo.

De este modo, bien se puede concluir que Agustín, frente a los antiguos se ha comportado siguiendo la pauta de Justino: asumir todo lo verdadero. Pero al concretarla, lo ha hecho desde una cosmovisión nueva, una tal que carga de un sentido más profundo y universal lo atisbado por la sola razón; en breve, *ha hecho a la filosofía más filosófica* al ponerla en un lugar donde realmente puede conocer el todo desde el punto de vista más elevado.

El autor es Profesor y Doctor en Filosofía por la UNCuyo y docente de Estética e Introducción a la Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCuyo. Sus áreas de interés son la Estética Antigua y Medieval y sus últimas publicaciones versan sobre aspectos de la Estética en Tomás de Aquino y Kant. E-mail: hcostarelli@ffyl.uncu.edu.ar

Recibido: 22 de abril

Aprobado para su publicación: 14 de junio

MEDICINA Y FILOSOFÍA: ¿DOS DISCIPLINAS O UN ÚNICO ARTE COGNOSCITIVO?¹

María Teresa GARGIULO

Resumen: El pensamiento médico y el ejercicio de la medicina plantean un cúmulo de problemas filosóficos que no pueden reducirse a la parcela de lo ético. La medicina está atravesada por cuestiones filosóficas que la definen y la constituyen como ciencia. Se trata de cuestiones sobre las cuales gira y se desarrolla el entero ejercicio médico y la medicina teórica. La filosofía y la medicina no deben ser entendidas como dos cuerpos de conocimiento autónomo e independiente, sino que en orden a alcanzar una ciencia más madura y humana, ambas deben embarcarse en un proyecto común. Paul Karl Feyerabend nos ofrece una primera aproximación a esta tesis.

Palabras Clave: Filosofía Médica; Feyerabend; Inconmensurabilidad; Metafísica; Relación filosofía-medicina.

Abstract: Medical thought and practice of medicine set up a lot of philosophical problems that cannot be lessened to ethics's confines. Medical science is crossed by philosophical issues that define it and establish it as a science. These are issues on which rotates and develops the entire medical practice and medical theory. The philosophy and the medicine should not be understood as two autonomous and independent bodies of knowledge, but in order to reach a more mature and human science, each one must embark in a common project. Paul Karl Feyerabend offers us a first approach to this thesis.

Key Words: Medical Philosophy; Feyerabend; Incommensurability; Metaphysics; Medicine-philosophy relationship

1) El presente artículo pretende exponer las ideas desarrolladas en el Simposio-taller: Cuestiones Epistemológicas en torno a la Investigación Biomédica. Una aproximación desde la epistemología clásica y Paul K. Feyerabend. El simposio fue organizado por la Secretaría de Posgrado, Relaciones Institucionales y Extensión, y el Área de Biofísica de la Facultad de Ciencias Médicas de la UNCuyo, los días 26 y 28 de Octubre de 2010.

1. Introducción

El mundo académico conoce publicaciones tales como *The Journal of Medicine and Philosophy*, *Bioethics* o el reciente formato electrónico de *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*. En toda esta literatura se insinúa, de algún modo, cómo la filosofía y medicina se ven involucradas en ciertas tareas o cuestiones comunes.

En las últimas décadas ha renacido la preocupación por relacionar el hacer médico y el pensar filosófico. No como algo obvio, -puesto que por mucho tiempo se sostuvo que para que un cuerpo de conocimientos sea válido, objetivo, racional, y por ende, científico debe desvincularse de toda cuestión metafísica-, sino como una cuestión a resolver. Concibiendo las ciencias médicas y la filosofía como dos cuerpos de conocimiento independientes ha surgido el interés por analizar qué tipos de relaciones se instauran entre ellas. Así se presentan interrogantes como los siguientes: ¿existe efectivamente relación alguna entre la medicina y la filosofía? Y si existe ¿en qué consiste? ¿La presencia de la metafísica en la ciencia es positiva o negativa? Si es positiva ¿en orden a qué? ¿Qué problemas se pretende resolver con ello?

Frente a estos interrogantes encontramos una multitud de respuestas y posturas diversas. Aun dando por supuesta que existe una cierta relación entre medicina y filosofía, de la cual dan testimonio las diversas cuestiones que abordan las revistas ya mencionadas, a la hora de caracterizar la naturaleza de tal vinculación se nos presentan diferentes posiciones:

Una primera opinión establece que la intervención de la filosofía en las ciencias médicas debe restringirse a efectuar un análisis lógico de los discursos. Debe cotejar las similitudes y diferencias que existen entre las nociones, conceptos y discursos pertenecientes a las distintas tradiciones de la medicina, facilitando así el diálogo entre ellas. La filosofía se constituiría así en interlocutora de las diversas teorías médicas.

Una segunda opinión, propone que la filosofía debe ocuparse de reflexionar sobre cuáles son los métodos diagnósticos y heurísticos más competentes en el campo de la medicina.

Finalmente, una tercera opinión asegura que la filosofía debe limitarse a estudiar el fundamento y los límites de la permisión que tiene la medicina de invadir el cuerpo humano, de enfrentar decisiones de vida y muerte. En pocas palabras, la filosofía, con respecto a la medicina, se ocupa fundamentalmente de los aspectos éticos de lo médico. De hecho, el tópico más frecuentemente abordado en la vasta literatura en torno a la filosofía de la medicina es la ética o la bioética.

En estas tres posibles respuestas encontramos un elemento común: todas ellas conciben la filosofía y la medicina como dos disciplinas distintas, y se preocupan por establecer un diálogo entre ellas sin que ninguna pierda su identi-

dad y autonomía. Pues bien, en el presente trabajo proponemos la tesis inversa.

Nuestra intención en este artículo es mostrar cómo las mismas ciencias médicas están atravesadas por cuestiones filosóficas que la definen y la constituyen como ciencia. El pensamiento médico y el ejercicio de la medicina plantean un cúmulo de problemas filosóficos que no pueden reducirse a la parcela de lo ético. Se trata de cuestiones sobre las cuales gira y se desarrolla el entero ejercicio médico y la medicina teórica. De aquí, que no concebimos la medicina y la filosofía como dos cuerpos de conocimiento autónomos e independientes. Creemos que para lograr una medicina más humana y madura, ambas, la filosofía y la ciencia médica, deben embarcarse en un mismo proyecto o cuerpo de conocimiento.

En toda investigación o ejercicio de la medicina, encontramos, aunque quizás de un modo implícito, ciertos presupuestos metafísicos. Estos influyen ampliamente en el modo según el cual cada médico se sitúa y realiza concretamente su investigación o práctica médica. Estos supuestos metafísicos inciden, por ejemplo: en la formulación de hipótesis de un proyecto de investigación; en las significaciones que adquieren ciertos términos en todo teórico; en la disposición, selección y explicación tanto del material observacional de una investigación como de los síntomas que presenta un paciente; en los métodos de diagnóstico; en los mismos instrumentos de medición y observación, desde un termómetro hasta un electroencefalógrafo, los cuales se utilizan para leer los síntomas de un paciente; en la noción de calidad de vida, en el modo de entender y comprender al ser humano, la muerte, el dolor del paciente y el de sus familiares; en los criterios políticos según los cuales se decide financiar o no ciertos proyectos de investigación, etc.

Para mostrar esta tesis nos valdremos del análisis de algunos textos de Paul Karl Feyerabend. Respetaremos, en parte, la estructura interna de una de sus obras tempranas: *Explicación, reducción y empirismo* (1962), lo cual justifica los apartados en los que se divide el presente trabajo. Pero nos detendremos, particularmente, a estudiar sus *Diálogos sobre el Método*, obra en la que se ocupa de discutir y reflexionar los supuestos metafísicos que animan el quehacer médico.

2. Presencia de elementos metafísicos en nociones conceptuales

Normalmente intentamos fundar y apoyar nuestras teorías en los hechos, de modo que estos garanticen la objetividad, validez y el carácter científico de las mismas. Ahora bien detengámonos a considerar este supuesto: ¿existen hechos puros, objetivos e independientes de toda teoría y que, por tanto, pueden determinar la validez de las diversas teorías científicas?

Feyerabend explica que la ciencia no conoce hechos desnudos en absoluto, sino que los hechos que registra nuestro conocimiento están ya interpreta-

dos de alguna forma y son, por tanto, esencialmente teóricos.² Cada uno de los datos observacionales, términos teóricos, leyes o principios adquiere su significación propia y exclusiva en la estructura interna de la teoría a la que pertenece.

El descubrimiento científico —enseña el epistemólogo— no se mueve desde la observación a la teoría, pues toda experiencia exige siempre una suposición teórica. Una experiencia sin teoría es absolutamente incomprensible.³ En la Introducción a la Primera edición del libro *Tratado contra el método*, afirma que el significado y contenido de los datos empíricos proviene de la teoría, es decir, de la idea a partir de la cual se hace la lectura de los mismos.⁴

La evidencia experimental no consta sólo de hechos puros y simples, sino, y sobre todo, de hechos analizados, modelados y construidos de acuerdo con alguna teoría.⁵ La teoría y la observación no son entidades independientes vinculadas por reglas de correspondencia, sino que forman un todo indivisible.⁶

Ahora, podríamos preguntarnos ¿qué determina y constituye, según Feyerabend, estas interpretaciones o teorías?

Feyerabend explica que toda teoría está circunscripta y determinada por la tradición en la que trabaja el científico, por las creencias y prejuicios característicos de dicha tradición, por el aparato formal disponible y por la estructura del lenguaje que emplea.⁷ Y subraya que “Otro factor que influye fuertemente en la teorización es el conjunto de creencias metafísicas.”⁸ La metafísica no es un elemento más sino que es el constitutivo esencial que define una teoría científica, que determina el modo cómo esta concibe a la realidad.⁹

Cabe aclarar que el filósofo vienés se limita a utilizar la noción de “metafísica” en el sentido del positivismo lógico, es decir, para referirse a todo aquello que no puede ser objeto de comprobación empírica. Reserva, en cambio, el término “ontología” para designar un sistema conceptual comprensivo, es decir, lo suficientemente rico como para esbozar una explicación de todo lo real.

Feyerabend concibe las teorías científicas como “formas de mirar el mundo”,¹⁰ como perspectivas o concepciones de la realidad que por ser universales trascienden siempre cualquier conjunto de datos observacionales disponibles.¹¹

La adopción de una teoría, con su respectiva ontología, no sólo define una determinada visión de la realidad sino que define, además, la explicación de

2) FEYERABEND, P. K., *Tratado contra el método*, Madrid, Tecnos, 1981, p. 3.

3) FEYERABEND, P. K., *Matando el Tiempo*, Madrid, Debate S.A., 1995, p.113.

4) Cf. FEYERABEND, P. K., *Tratado contra el método...*, p 24.

5) Cf. FEYERABEND, P. K., *Límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo*, Barcelona, Paidós, 1989, p. 76.

6) Cf. FEYERABEND, P. K., *Matando el Tiempo...*, pp.133-134.

7) Cf. FEYERABEND, P. K., *Límites de la ciencia...*, p. 7.

8) *Ibidem*.

9) *Ibidem*, p. 38.

10) *Ibidem*, p. 40.

11) Cf. *ibidem*, p. 17.

los hechos observacionales, el modo de seleccionar y disponer la evidencia, la significación que adquieren ciertos términos, la elección de metodologías y técnicas de diagnóstico, las políticas hospitalarias o de los laboratorios, los criterios éticos, y un largo etcétera.¹²

Todos estos elementos que constituyen una teoría pueden ser incompatibles o, más propiamente, inconmensurables con los de otra teoría, pues cada una de ellas está informada y organizada por una ontología distinta. “[U]na teoría —escribe el vienés— es incompatible con otra si sus consecuencias ontológicas son incompatibles con las consecuencias ontológicas de la última.”¹³ Recuérdense que

inconmensurables se dice de dos teorías científicas que resultan incomparables o, al menos, imperfectamente comunicables o traducibles entre sí dado que carecen de metro o patrón común, extrínseco a ellas. Por lo mismo, no existirían criterios racionales para afirmar que una es mejor o más verdadera que la otra.¹⁴

Feyerabend advierte que tanto la investigación como la práctica médica se basan, efectivamente, en premisas que no son empíricas ni matemáticas y que propiamente deben ser designadas como metafísicas. Tal es el caso de las distintas nociones de salud o enfermedad implícitas en distintos estudios o prácticas médicas. Hay médicos —explica el epistemólogo— que, desde una concepción mecanicista, entienden la enfermedad como un fenómeno localizable, es decir, como una perturbación o disfunción de un órgano específico. Otros, en cambio, la conciben como una modificación estructural de todo el proceso vital, que evidentemente, puede manifestarse en cambios localizables.¹⁵

El filósofo vienés nos revela así la existencia de ciertas nociones —en este caso la noción de enfermedad— que a pesar de ser consistentes con los mismos hechos observacionales, ofrecen explicaciones o descripciones mutuamente incompatibles, o más propiamente inconmensurables.¹⁶

Ahora bien podría objetarse contra Feyerabend que, de hecho, diversos médicos pueden caracterizar y diagnosticar con precisión una misma enfermedad. A partir de ciertos criterios, herramientas diagnósticas y principios fisiopatológicos pueden identificar un proceso patológico. Desde sus diversas formaciones distintos médicos pueden coincidir y confirmarse mutuamente los diagnósticos que han hecho a un mismo paciente. Luego parecería que ningún supuesto metafísico incidiría en la comprensión de los datos observacionales o, en este caso, en la comprensión de los síntomas de un paciente,

12) Cf. *ibidem*, pp. 77-78.

13) *Ibidem*, *Rationalism and Scientific Method*, Philosophical Papers, Vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p. xi.

14) GELONCH VILLARINO, S. R. "Inconmensurabilidad" en *Diccionario de Filosofía*, Ángel Luis González García editor, Navarra: EUNSA; 2010: 579.

15) Cf. FEYERABEND, P.K., *Dialogo sobre el Método*, José Casas (trad.), Cátedra, Madrid, 2000º, p. 41

16) Cf. *ibidem*, p. 73.

Feyerabend no niega que desde distintas tradiciones se pueda acceder a lo real. Lo que quiere subrayar es que ciertas nociones comunes a distintas tradiciones de investigación pueden resultar estrictamente inconmensurables en virtud de los principios metafísicos que las animan. Por ejemplo, la medicina aún no posee una noción general, clara y adecuada de enfermedad. No nos referimos a un mero concepto literal o descriptivo -como el escaso concepto de enfermedad propuesto por la Organización Mundial de la Salud- sino a un concepto que se engarce dentro de una teoría general de salud-enfermedad, y que la defina ontológicamente.

Visto desde otra óptica, las discusiones sobre cómo definir enfermedad aún continúan alrededor de la vieja dicotomía naturalista-valorativa. Unos persisten en afirmar lo señalado por hace casi cincuenta años por Canguilhem, esto es, que la designación de un estado saludable o patológico es dependiente de la imposición de reglas y convenciones de una sociedad. Por el contrario, otros como Boorse definen enfermedad como un estado natural, libre de condicionantes normativas o de valor.¹⁷ De este modo, ante un mismo cuadro de síntomas, ante un mismo hecho como puede ser una patología, pueden presentarse dos nociones de enfermedad que sean mutuamente inconsistentes o inconmensurables.

Algo análogo sucede con la noción de *calidad de vida*. Feyerabend señala que es preciso reflexionar sobre este concepto, pues de él dependerá si consideraremos o no a los ancianos como auténticos problemas médicos.¹⁸ Si entendemos por calidad de vida la ausencia de enfermedad y sufrimiento, entonces los ancianos estarían lejos de gozar una vida de calidad, y por tanto serían lícitos cuestionamientos tales como si vale la pena de prolongar este tipo de existencia. Si, por el contrario, definimos la calidad de vida como la experiencia vivida desde determinados valores entonces la ancianidad se nos presentará en toda su dignidad y sentido.

Feyerabend no quiere dar por resueltas estas discusiones. Simplemente pretende mostrar que según estas nociones de enfermedad, salud o calidad de vida, se determina qué es buena medicina y qué no lo es. En función de ellas se define el curso de la práctica médica y se decide financiar o no a determinadas investigaciones.¹⁹

De aquí, la necesidad que ve el filósofo de examinar cuidadosamente los supuestos metafísicos sobre los que se funda la medicina y que jamás han sido comprobados en el campo de la medicina propiamente dicha. Destaca que "la eficacia de la medicina dependerá de la bondad de [estos] supuestos."²⁰

17) Cf. PEÑA, A., "Medicina y Filosofía: Abordaje Filosófico de Algunos Problemas de la Medicina Actual", *Anales de la Facultad de Medicina* 2004, 65 (1), p. 69.

18) FEYERABEND, Paul K., *Dialogo sobre el Método...*, pp. 22-23.

19) Cf. *ibidem*, p. 36.

20) *Ibidem*, p. 42.

Si llevamos hasta sus últimas consecuencias los dogmas que la medicina moderna simplemente da por supuestos podríamos vernos gravemente perjudicados. "Sabemos lo que hace la moderna medicina científica, —escribe el epistemólogo— pero no sabemos si es lo mejor que se puede hacer. Ni siquiera sabemos si no es lo peor."²¹

3. Presencia de elementos metafísicos en los métodos diagnósticos y tratamientos médicos

Cada teoría crea sus propios instrumentos de observación y medición; y codifica los modos en los que los resultados deben interpretarse. Feyerabend en *Explicación, reducción y empirismo* (1962) ofrece el siguiente ejemplo: la mera observación del movimiento de la aguja de un voltímetro no posee por sí mismo significación y sentido alguno. Para interpretar el resultado de dicho aparato -asegura- es imprescindible una teoría: en primer lugar, para que explique que lo que aquí se indica es el voltaje y defina qué es el voltaje; y, en segundo lugar para que garantice que existe una correlación fiable entre las indicaciones del instrumento y aquella noción.²²

Las teorías que avalan el uso de determinados instrumentos de observación o medición responden, de algún modo, a diversas doctrinas filosóficas respecto al conocimiento. Algo análogo sucede con los criterios metodológicos. También ellos suponen ideas subyacentes respecto al conocimiento humano.

Existe una tendencia que exige mantenerse cercano a los hechos empíricos u observacionales, diseñar experimentos que confirmen con claridad una u otra de dos alternativas en conflicto y eludir las especulaciones de largo alcance. Esta metodología responde a toda una doctrina de conocimiento cuyo mayor representante es Aristóteles. Según este filósofo las mismas cualidades sensibles nos ofrecen la posibilidad de abstraer la esencia o verdad de las cosas.

Otra tendencia estimula, en cambio, las especulaciones y se muestra dispuesta a aceptar teorías cuya relación con los hechos es indirecta y compleja. En ella se cree, por ejemplo, que la investigación teórica, y no la experiencia clínica, es lo que lleva a descubrir los mejores tratamientos.²³ Esta tendencia tiene su origen en Platón según el cual los sentidos nos engañan. Éstos simplemente acceden a la sombra de las cosas y no a su verdadero ser. De aquí que la información que nos proveen puede ser objeto de opinión pero nunca de ciencia, es decir, de verdadero conocimiento.²⁴

21) *Ibidem*, p. 45.

22) Cf. FEYERABEND, P. K., *Límites de la ciencia...*, p. 53.

23) FEYERABEND, P. K., *Dialogo sobre el Método...*, p. 40.

24) FEYERABEND, P. K., *La Conquista de la Abundancia. La abstracción frente a la riqueza del ser*, Bert Terpstra (Comp.), Radamés Molina y César Mora (trad.), Barcelona, Paidós, 1999, p. 182.

En la ciencia encontramos ambas corrientes metodológicas. En la medicina, por ejemplo, encontramos ramas altamente teóricas y otras muy empíricas. Una y otra han producido resultados y avances científicos. Sin embargo, -denuncia Feyerabend- entre los médicos frecuentemente está instaurada la actitud dogmática de considerar los métodos experimentales y estadísticos como los únicos procedimientos lógicos y científicos. Cualquier investigación o ejercicio de la medicina que se desarrolle de una manera diferente la consideran no científica y absurda. Para ellos la investigación y el ejercicio de la medicina consiste en "utilizar [ciertos] métodos y supuestos, no en analizarlos"-afirma el filósofo vienés-.²⁵

También los métodos de diagnóstico que utilizan los médicos suponen, de algún modo, una doctrina acerca del conocimiento. Una encuesta que evalúa la aplicación de la Medicina basada en la evidencia en un grupo de pediatras a la hora de diagnosticar la otitis, arrojó los siguientes resultados: el 50% de los encuestados conocía los lineamientos para el diagnóstico y tratamiento de otitis; pero sólo un tercio de los pediatras declaró percibir los protocolos como "recetas de cocina".²⁶

Respecto a estos resultados se ofrecieron distintas explicaciones. Una de ellas destacaba la falta de tiempo y la poca difusión de estos lineamientos clínicos. Otras apelaban a la peculiaridad del trabajo clínico. Cada médico acumularía un extenso e idiosincrásico conocimiento que consiste en las habilidades cognitivas aprendidas en la experiencia diaria, más que de la información científica literal. Otras -y estos lo que nos interesa destacar- insistían en las llamadas "creencias epistemológicas" que animan a los médicos a la hora de llevar a cabo un diagnóstico.

Estas "creencias epistemológicas" deben ser entendidas como un conjunto de creencias y actitudes que integran una teoría individual acerca de la naturaleza, certeza, origen y justificación del conocimiento.²⁷ La teoría acerca del conocimiento forma una estructura continua, aunque no necesariamente formal y explícita, que incide en la investigación y en el ejercicio de la medicina.

El médico no sólo debe ser consciente de la tradición epistemológica que suponen sus métodos de diagnóstico y terapia sino que también debe reflexionar sobre las implicancias humanas, prácticas, y políticas de las mismas.

Feyerabend está lejos de considerar los métodos de diagnóstico como algo inofensivo o meramente instrumental. Denuncia los abusos que muchas veces suponen los costosos aparatos utilizados por la medicina moderna, como los rayos X y otros métodos perjudiciales para el organismo humano. Alega, en cambio, por las llamadas escuelas de medicina empírica las cuales reco-

25) FEYERABEND, P. K., *Dialogo sobre el Método...*, p. 40.

26) Cf. PEÑA, A., "Medicina y Filosofía: Abordaje Filosófico de Algunos Problemas de la Medicina Actual"... pp. 69-70.

27) *Ibidem*.

gen minuciosas informaciones sobre los cambios que se pueden observar sin afectar en lo más mínimo el organismo del paciente, esto es, cambios en el color de los ojos, en la textura y el color de la piel, en el tono muscular, en la consistencia de las heces fecales, de la orina, de la saliva, en la textura de la mucosa y en los reflejos.²⁸

Las mordaces diatribas de nuestro epistemólogo también se dirigen a los escasos avances que han tenido lugar en lo que respecta a los tratamientos contra el cáncer. Hace más de veinte años -destaca- se intenta curar el cáncer eliminando el tejido canceroso, mediante operaciones quirúrgicas o por procedimientos más sofisticados como la radioterapia o la quimioterapia. Pero no se han propuesto -agrega- tratamientos alternativos a la eliminación de los tejidos.²⁹ Y aún más se proscriben cualquier otro tipo de terapia que no sea el convencional.

Feyerabend propone estimular el progreso de la medicina dando libertad a los pacientes oncológicos -como todo tipo de paciente- para elegir entre sistemas médicos alternativos. Para él, debería permitirse que “todos los sistemas médicos entre en libre y abierta competencia con la ciencia.”³⁰ De este modo, no sólo los pacientes tendrían la oportunidad de optar por medicinas alternativas sino que éstas serían objeto de un detenido estudio. Esto posibilitaría publicar los resultados de los tratamientos alternativos con el fin de poder compararlos con los de la medicina científica y así valorar la eficacia de cada uno de ellos.³¹

El epistemólogo pone el ejemplo del Ministerio de Salud de China Comunista que condenó en 1954 la Medicina Occidental e inició una campaña por resurgimiento de la medicina tradicional.³² A través de esta campaña los comunistas obligaron a hospitales y escuelas médicas a enseñar y a emplear en pacientes los tratamientos y métodos contenidos en el *Yellow Emperor's Textbook of Internal Medicine*. Feyerabend asegura que la acupuntura, la moxibustión, la diagnosis por el pulso, han conducido a nuevos conocimientos, a nuevos métodos de terapia y de diagnóstico para los cuales la medicina moderna no tiene ninguna explicación.³³

La invitación de Feyerabend a recuperar la medicina herbaria, la acupuntura, la moxibustión podría parecernos un escandaloso desprecio a larga tradición de una ciencia que a través de siglos ha ido perfeccionándose. Se nos puede presentar como una ingenua regresión a los estadios primitivos de ciertas medicinas tradicionales. Si a esto añadimos el estilo irreverente de su prosa fácilmente podríamos juzgar su pluralismo teórico como la introducción de un auténtico anarquismo en la ciencia.

28) Cf. FEYERABEND, P. K., *Diálogo sobre el Método...*, p. 21. Cf. *ibidem*, p. 41.

29) Cf. *ibidem*, pp. 29-31.

30) *Ibidem*, p. 47.

31) Cf. *ibidem*, pp. 29-46.

32) FEYERABEND, P. K., *Tratado contra el método...*, pp. 34-5.

33) *Ibidem*.

El corazón y sentido de su pluralismo teórico lo encontraremos en su preocupación por hacer de la ciencia, una empresa más humana. En su famoso *Tratado contra el Método*, escribe: “El pluralismo teórico y las concepciones metafísicas no son tan sólo importantes en metodología, sino que además forman parte esencial de una perspectiva humanista”³⁴

Esta preocupación por el aspecto humano de la ciencia que hace eclosión en los 80 fue una inquietud constante que puede rastrearse incluso en sus tempranos artículos publicados en años 60. La encontramos en la primera carta que Feyerabend dirige a Kuhn, datada por Hoyningen-Huene en mayo de 1961. Allí escribe a Kuhn que él se aventura en el estudio de una cuestión –como puede ser el principio de complementariedad o un determinado descubrimiento científico- sólo si de su solución depende el bienestar de la humanidad. Y por bienestar de la humanidad no quiere decir el bienestar físico, sino el bienestar en el cual se obtiene, entre otras cosas el completo desarrollo de las facultades humanas y la felicidad espiritual.³⁵ En “*Consuelos para un especialista*” (1970) afirma: “¿Qué valores elegiremos para poner a prueba las ciencias de hoy? A mí me parece que la felicidad y el completo desarrollo del ser humano individual sigue siendo el valor más alto posible.”³⁶

Feyerabend en su pluralismo teórico busca instaurar un dialogo entre las distintos trasfondos metafísicos que informan tanto a la medicina occidental como a las medicinas alternativas. Sólo a partir de este dialogo metafísico se puede emprender una seria comparación de la calidad de los tratamientos convencionales y los alternativos.

4. La presencia de los elementos teóricos en la explicación, disposición y selección del material de observacional

Feyerabend rechaza con insistencia el modo acrítico e ingenuo de los médicos de aceptar una determinada ontología, con la consideración explícita o implícita de que otras alternativas son simplemente no científicas. Tanto los médicos clínicos, como aquellos que trabajan en un determinado campo de investigación, parten de supuestos básicos acerca de la enfermedad, de la noción de calidad de vida, de técnicas y métodos diagnósticos, etc.

Ahora bien, el epistemólogo también señala el peligro que estos supuestos, en la medida en que son asumidos de un modo implícito, acrítico y pasivo, se degeneren en dogmas,³⁷ constituyendo así un auténtico obstáculo para el

34) *Ibidem*, pp. 36.

35) Cf. FEYERABEND, P. K., *More letters by Paul Feyerabend to Thomas S. Kuhn on Proto Structure*, (Paul Hoyningen-Huene ed.), *Studies in History and Philosophy of Science* 37 (2006), pp. 613-614.

36) FEYERABEND, P. K., *Consuelos para un especialista*, en *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Imre Lakatos y Alan Musgrave (eds.), Grijalbo, Barcelona, 1975, p. 359.

37) FEYERABEND, P. K., *Límites de la ciencia...*, p. 103.

progreso de la medicina. Toda teoría codifica los modos en los que deben interpretarse los resultados en conformidad con la ontología que la anima. Así pues, una vez que se ha asumido un compromiso con una determinada teoría y sus respectivos supuestos, -advierte el epistemólogo- se seleccionaran solo aquellos hechos compatibles con los mismos y se organizaran de tal modo que refuerzan su validez. Al mismo tiempo se proporcionarán *hipótesis ad hoc* para salvar los hechos que se muestran en desacuerdo con ella. En el caso que los resultados experimentales no puedan acomodarse a estas hipótesis, aún invirtiendo en ello la mayor destreza, serán simplemente dejados de lado.³⁸ De este modo, -enseña Feyerabend- la teoría científica se constituirá en una verdad absoluta con un pobre contenido empírico que modela a su antojo. Se torna un círculo vicioso, herméticamente cerrado, donde la realidad no puede mostrar otra cosa que aquello que le quiera hacer decir la ciencia.³⁹

De aquí que, para el filósofo vienes la validez de una teoría o práctica médica no puede evaluarse sólo en función de su consistencia con los hechos. Pues, esta pretendida correspondencia podría deberse a que la teoría “al extenderse más allá de su punto de partida, se ha convertido en una rígida ideología.”⁴⁰ La experiencia se convierte en ella, en el falso fundamento que reafirma viciosamente lo que aun no ha sido comprobado.

¿Qué posibilidad existe de superar y refutar el círculo vicioso en la que cada una de las prácticas o investigaciones médicas se reafirma viciosamente? ¿Cómo es posible especificar hechos y evidencia que sean inconsistentes con ellas? ¿Quién nos garantiza que los métodos y los datos empíricos no afirman viciosamente los supuestos básicos imperantes? ¿Quién nos asegura que los “modelos sencillos”⁴¹ de nuestras teorías son capaces de escudriñar los abismos insondables de la realidad, “los secretos profundos de la naturaleza”⁴²

La solución estriba, según el epistemólogo, en la discusión filosófica. Sólo una metafísica verdaderamente especulativa es lo que liberaría a la ciencia de los dogmatismos de los sistemas metafísicos históricos que pueden estar entorpeciendo el progreso de la medicina o de la ciencia en general.⁴³

Para evitar confusiones debemos distinguir la doble connotación que recibe el término metafísica en los artículos de Feyerabend. Una connotación negativa- que es la más evidente y advertida- pues con tal término se refiere a los dogmatismos que entorpecen el progreso científico. Y una connotación positiva en la medida que Feyerabend señala la discusión racional de los su-

38) Cf. *ibidem*, p.108.

39) Cf. FEYERABEND, P. K., *Matando el Tiempo...*, pp.133-134.

40) *Ibidem*.

41) FEYERABEND, P. K., *Tratado contra el método...*, p. i.

42) *Ibidem*, p. iv.

43) Cf. FEYERABEND, P. K., *La Ciencia en una Sociedad Libre*, Alberto Elena (trad.), Madrid, Siglo Veintiuno Editores s.a., 1982, p. 35.

puestos ontológicos como el único medio de superar aquellos dogmatismos.⁴⁴ Mientras los dogmatismos e ideologizaciones sí consisten en sistemas contingentes sujetos al devenir científico, la segunda, es decir, la reflexión metafísica, se nos presenta como un medio de liberar la ciencia de los dogmatismos supuestos en las teorías imperantes. La reflexión metafísica es entendida por el epistemólogo como una oportunidad de probar y someter a discusión racional los elementos filosóficos de nuestras teorías; como aquel espacio de diálogo que permitiría convertir en objeto de nuestra crítica las tesis *a priori* y cosmovisiones temporales de las que somos parte.

Feyerabend en su Pluralismo teórico plantea la necesidad de introducir sistemas médicos alternativos, de confrontarlos entre sí y de comparar a su vez a éstos con la experiencia clínica. La comparación entre los supuestos metafísicos de las distintas tradiciones médicas, y de éstas, a su vez, con la experiencia nos facilitaría dos beneficios:

En primer lugar, nos permitiría recuperar hechos que puedan contradecir una teoría imperante. Estas hipótesis ad hoc o alternativas, que se introduce contrainductivamente, permiten acceder a evidencia que de otro modo no podría obtenerse.⁴⁵ Dicha evidencia rompe el círculo hermético entre los hechos y la teoría vigente, y tiene la potencialidad de mostrarnos las limitaciones o “la completa e irreparable inadecuación de la teoría.”⁴⁶

En segundo lugar, podríamos esbozar una explicación teórica del mundo más apta para reflejar la complejidad de la realidad, posibilitando así un progreso real en el conocimiento humano.

Veamos cómo se aplica de una manera concreta la propuesta de nuestro autor, en una discusión que resulta afín al campo de la medicina, como es la discusión sobre la relación mente-cerebro.

Ciertos términos básicos involucrados en esta cuestión, tales como “Mente,” “materia,” “dolor,” “sensación,” pueden ser interpretados desde una teoría materialista o una espiritualista, y en tal caso revelar significaciones inconmensurables.

Feyerabend postula una posición conocida como *materialismo eliminativo* según el cual los nuevos descubrimientos nos permitirán sustituir el lenguaje mentalista por el científico-materialista.⁴⁷ Apuesta por una teoría materialista del ser humano que reemplazaría las connotaciones mentales de los términos por connotaciones físicas. Para nuestro filósofo, el materialismo no puede ser abandonado porque simplemente choca con concepciones espiritualistas. Esta posición, no puede ser refutada simplemente por referencia al hecho de que lo que entendemos por *sensación* o por *pensamiento*, no es nada

44) Cf. FEYERABEND, P. K., “Materialism and the Quantum Theory”, *Slavic Review* (25) 3, 1966, p. 417.

45) Cf. FEYERABEND, P. K., *Tratado contra el método...*, p. 18.

46) *Ibidem*.

47) Cf. FEYERABEND, P. K., *Límites de la ciencia...*, p. 141.

que pueda tener una localización, o una estructura interna física.⁴⁸ Esto simplemente acentuaría o subrayaría aún más, la inconmensurabilidad existente entre la teoría materialista y la espiritualista. El *materialismo eliminativo* es una postura metafísica que debe tener la oportunidad de desarrollarse suficientemente como teoría.⁴⁹

Pero Feyerabend, siendo consecuente con su pluralismo teórico también alienta el desarrollo de una concepción mentalista como una teoría alternativa al materialismo eliminativo. Al reeditar en 1981 su artículo *Materialism and the mind body problem* (1963) en una nota a pie de página hace explícita esta consigna,⁵⁰ la cual se encuentra en perfecta coherencia con su propuesta de introducir teorías fácticamente adecuadas pero mutuamente inconsistentes. Ambas teorías son consistentes con los hechos y por tanto ninguna de ellas puede ser directamente falseada.

No obstante, es posible instaurar un diálogo y discusión en torno a los supuestos metafísicos sobre los que se apoyan y comparar el material observacional que explican. El criterio para poder determinar cuál de las teorías alternativas es mejor consiste en atender a los postulados metafísicos o *ad hoc* de las teorías mutuamente inconsistentes, y determinar si éstos están o no de acuerdo con los resultados experimentales que ofrecen las teorías opuestas.⁵¹ Una teoría y la correspondiente significación de sus términos serán abandonadas y sustituidas por una nueva teoría si se muestra que aquella se funda en supuestos metafísicos que se contradicen con la evidencia que nos proporciona otra teoría. Triunfará aquella teoría que aumente el contenido empírico de la ciencia, es decir, aquella que ofrezca una serie de hechos que la otra teoría alternativa es incapaz de explicar. En el caso del problema mente-cuerpo, un modo legítimo de darle solución consistiría en

criticar esta teoría materialista, -escribe el filósofo- bien mostrando que no está de acuerdo con los resultados experimentales, o bien señalando que contiene algunos rasgos formales no deseables (por ejemplo, señalando que es *ad hoc*).⁵²

Feyerabend pone de manifiesto la incidencia de los elementos metafísicos en el conocimiento científico, y demuestra cómo estos causan la inconmensurabilidad existente entre dos todos teóricos. Y, aún más, nos enseña que las distintas ontologías no sólo dan origen al problema de la inconmensurabilidad, sino que en ellas mismas también radica la posibilidad de dar solución el mismo.

48) *Ibidem*.

49) Esta toma de postura dio origen a una corriente que fue continuada en el ámbito de la filosofía de la mente por Richard Rorty y más recientemente por Paul y Patricia Churchland.

50) Cf. FEYERABEND, P. K., *Materialism and the mind body problem*, en *Realism, rationalism and scientific method...*, pp. 162-163.

51) Cf. FEYERABEND, P. K., *Límites de la ciencia...*, p. 142.

52) *Ibidem*.

Hemos visto más arriba, la indisoluble unidad que existe entre la observación y la teoría. Esto mismo impide probar la validez de una teoría en función de su consistencia con los hechos, pues estos últimos suponen, de algún modo, los mismos principios que la teoría debería demostrar. Solo la introducción de nuevas ontologías nos proporciona pruebas adicionales y la evidencia necesaria para la corroboración de una teoría y el consiguiente progreso del conocimiento. En *An Attempt at a Realistic Interpretation of Experience* (1958), escribe:

Esto significa que a veces tendrán que ser consideradas las interpretaciones que no *encajan* con los fenómenos y que chocan con lo que es inmediatamente dado. Interpretaciones de este tipo no podrían posiblemente emerger desde la cerrada atención a los *hechos*. Se sigue que necesitamos una fuente no-observacional para las interpretaciones. Tal fuente es proporcionada por la especulación (metafísica) que es presentada así para jugar un rol importante dentro del realismo.⁵³

La evidencia empírica no es el juez que dirime la cuestión del desarrollo de la ciencia. Hay otros factores que impulsan semejante desarrollo, entre los cuales ocupa un lugar imprescindible e inevitable la metafísica. En el pluralismo teórico la metafísica es un auténtico espacio -intrínseco a la misma medicina- donde se lleva a cabo una evaluación crítica acerca de cada uno de los supuestos y alcances de las teorías o prácticas clínicas.

Si se considera con detalle la realidad de las cosas, se patentiza fácilmente que la pretensión a hacer ciencia sin ayuda de la filosofía se reduce casi siempre a aceptar la máxima de dejarse guiar sólo por consideraciones experimentales, lo cual, supone la adhesión, quizás inconsciente de una cierta filosofía empirista. Resulta entonces que, por la misma inconsistencia de la adhesión, ésta puede convertirse fácilmente en un dogmatismo.

¿Por qué motivo habría que dejarse guiar por puras consideraciones experimentales? ¿Por qué no guiarse por puros argumentos teóricos o por una oportuna colaboración entre ambos puntos de vista? Aunque el científico -explica Evandro Agazzi- se niegue a responder a estas preguntas, no deja con ello de adherirse a una tesis filosófica, sino que en realidad se adhiere a ella sin filosofar y con ello lleva a cabo una elección dogmática e irracional. Si, por el contrario, intenta responder a esta pregunta, entonces se esfuerza en proporcionar un *fundamento* a su elección y por tanto hace filosofía explícitamente.⁵⁴

Sería mucho más acertado que los médicos, en lugar de ilusionarse creyendo que pueden prescindir de tomar posiciones filosóficas, reconocieran que el mal no está en aceptar una filosofía, lo cual es inevitable, sino en el te-

53) FEYERABEND, P. K., *An Attempt at a Realistic Interpretation of Experience*, en *Realism, Rationalism and Scientific Method...*, p. 36

54) Cf. AGAZZI, E., *Temas y problemas de Filosofía de la física*, Herder, Barcelona, 1978, p. 73.

ner una filosofía implícita e inconsciente. Así cada uno debería esforzarse en comprender cuál es su propia filosofía respecto a la ciencia, buscando fundamentarla críticamente y determinando eventualmente qué posibles conceptos pre-constituídos podría introducir la misma en su investigación.

Lejos de aportar confusiones inútiles a la ciencia, las discusiones filosóficas, con tal que estén conducidas con *seriedad y competencia*, no pueden hacer otra cosa que ayudar a despejar confusiones, las cuales muy frecuentemente nacen del hecho de que todos tenemos ideas filosóficas sin advertir que son, precisamente, filosóficas.

Feyerabend nos alienta a retomar la tarea de hacer verdadera metafísica. No una reflexión analítica que quede restringida al ámbito de una nueva disciplina como puede ser el de la Filosofía de la medicina. La reflexión debe integrar la misma práctica médica.

Como hijos de la posmodernidad, no es una tarea fácil la que nos propone. Pues nos vemos impotentes frente a una actividad que hemos abandonado hace mucho tiempo. Hacer metafísica se le puede presentar a un médico, como a cualquier científico, como una actividad ambigua y en absoluto desconocida. Pero, creemos que vale la pena aventurarse cuando está en juego poder transformar las ciencias médicas en auténtica sabiduría humana. Einstein formuló una advertencia significativa a este respecto:

Muy a menudo se ha dicho, y no sin justificación, que el hombre de ciencia es un filósofo mediocre. ¿No será mejor que los físicos dejaran a los filósofos la tarea de filosofar?... En una época como la presente, en la cual la experiencia nos obliga a buscar un nuevo fundamento más sólido, el físico no puede dejar sencillamente al filósofo las consideraciones críticas de los fundamentos teóricos; es quien mejor y más claramente siente donde le aprieta el zapato.⁵⁵

Feyerabend propone médicos-filósofos o filósofos-médicos que autoreflexionen sobre los supuestos metafísicos que fundan su experiencia clínica y que estén dispuestos a correr el riesgo de proponer nuevas sistemas médicos alternativos. Diseña un modelo de ciencia donde no existe dicotomía alguna entre las habilidades observacionales y la teoría, entre la ciencia y la filosofía. En él, la reflexión racional y las habilidades clínicas conforman un único arte u oficio. Ambas se funden en un rico repertorio de acciones, percepciones y pensamientos.⁵⁶ El vienés no concibe la metafísica como una disciplina ajena a la ciencia, por el contrario, la entiende como la autoreflexión que fecunda el quehacer científico.

55) EINSTEIN, A., *Pensieri degli anni difficili*, en AGAZZI E., *Temas y problemas de Filosofía de la física*, Herder, Barcelona, 1978, p. 74.

56) Cf. FEYERABEND P. K., *Ambigüedad y Armonía*, Antoni Beltrán y José Romo (trad.), Barcelona, Paidós, 1999, p. 146.

5. Conclusión

El pensamiento de Paul K. Feyerabend ha sido objeto de abundantes incomprensiones.⁵⁷ El desconocimiento de la unidad y coherencia de su itinerario intelectual,⁵⁸ sus afirmaciones rotundas, su estilo dialéctico, su frecuente uso de la *reductio ad absurdum*⁵⁹ y las descuidadas ediciones de su obra,⁶⁰ constituyen factores que han favorecido interpretaciones erróneas o, al menos, superficiales e insuficientes de su obra. Todo ello lo llevo a

57) Ejemplo de ello es el libro de ACHINSTEIN, P., CHURCHLAND, P., HATTIANGADI, J. N., HOYNINGEN-HUENE, P., JUNG, J., LAMB, D., LLOYD, A., MUNÉVAR, G., PRESTON, J., SHELDON REAVEN, BAS VAN FRAASSEN, WATKINS, J., "The Worst Enemy of Science? Essays in memory of Paul Feyerabend"; John Preston, Gonzalo Munévar y David Lamb (eds.), Oxford University Press, New York-Oxford, 2000. En este libro se exponen las valoraciones u objeciones que distintos colegas, discípulos, e incluso, decididos adversarios dirigen a Feyerabend, muchas veces debido al conocimiento parcial que tienen de su obra.

58) John Preston considera que hay una discontinuidad radical entre la versión temprana y tardía del pensamiento de nuestro autor. La segunda etapa, según él, comenzaría en 1970 con su ensayo *Contra el método*, la cual estaría marcada por el abandono del modelo de adquisición de conocimiento desarrollado anteriormente. Cf. PRESTON, J., *Feyerabend. Philosophy, Science and Society*, Polity Press and Blackwell Publishers Inc., Cambridge, 1997, pp. 7-8. En 1970 Feyerabend publica el primer artículo que será el antecesor de sus tres versiones del *Tratado contra el Método*, obra por la cual es particularmente conocido. La polémica y críticas negativas que despertó su *Tratado contra el método* lo llevo a ser considerado como un anarquista, crítico y destructor de la ciencia y de la Epistemología. Mas, por lo mismo, en cierto sentido, se lo excluyó de los ambientes académicos, revistas y editoriales específicos de la Filosofía de la Ciencia, en los que él se había movido hasta entonces. Esto tuvo como directa consecuencia el hecho de que se desconozca, en general, la posterior evolución y la extensa producción intelectual de nuestro pensador.

59) Eric Oberheim y Paul Hoyningen subrayan la dificultad que existe para poder determinar en un argumento los elementos con los cuales Feyerabend se compromete, justamente por el uso de tal recurso. Cf. OBERHEIM, E., HOYNINGEN-HUENE, P., *Essay Review, Feyerabend's Early Philosophy*, *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. 31, No. 2, p. 369. Comprender justamente su asiduo uso de la *reductio ad absurdum* nos permitirá, a la hora de abordar nuestro tema de estudio, acertar cuándo está realizando una verdadera defensa de la metafísica y cuándo, simplemente, procurando argumentar a su oponente que su tesis es metafísica –y, por ende, contradictoria.

60) Feyerabend fue reescribiendo y modificando sus obras de tal modo de que éstas fueran acordes a los progresos y avances que hacía en orden a presentar un nuevo modelo de ciencia. No obstante, esto no ha sido tenido en cuenta por las editoriales cometiendo errores tales como el que cometieron con la publicación castellana *¿Por qué no Platón?*. Dicho libro, publicado en 1985, no es realmente un nuevo libro. En 1978 Feyerabend escribió *Science in a free Society*; luego, él mismo, la tradujo al alemán; y, entonces, cambió algunas cosas, introdujo partes de diálogos posteriores a conferencias, y añadió una conferencia que dio en Alemania, y que lleva ese título. El editor castellano toma el texto alemán, lo titula con el nombre de uno de los trabajos allí contenidos y aparece un nuevo libro que en realidad es, en porcentaje elevado, textualmente idéntico a *La ciencia en una sociedad libre*.

ser catalogado, entre otras cosas⁶¹, como “el peor enemigo de la ciencia.”⁶²

Desafortunadamente a nuestro epistemólogo se lo conoce, sobre todo, por sus virulentas e irreverentes denuncias contra la ciencia. Pero se desconoce, en cambio, su verdadero propósito: Feyerabend no lucha contra la ciencia misma, sino contra un modelo particular de ciencia. Y en su lugar propone una Ciencia más humana, es decir, una ciencia integrada en la entera vida del hombre y al servicio de la misma.

Hemos querido mostrar en ese artículo que las acusaciones que dirige contra la medicina moderna no acaban en un insolente anarquismo. Mediante sus críticas quiere transformar la medicina moderna en una medicina receptiva y abierta a otros sistemas médicos alternativos. Busca una medicina más humana que a nivel personal, institucional, o como ciencia en general, esté caracterizada por la autoreflexión sobre su propia actividad.

Nuestro epistemólogo revela la continuidad existente entre la filosofía y ciencia, y, en particular, entre los supuestos filosóficos y la práctica de la medicina. Ante esta realidad, la cuestión que se presenta por resolver es: ¿cómo debe participar la metafísica en la medicina de tal modo que no impida el progreso de la ciencia sino que, por el contrario, lo fecunde? A este interrogante, Feyerabend responde con su pluralismo teórico, el cual consiste, por un lado, en omitir o violar ciertos métodos⁶³ e introducir hipótesis ad hoc o teorías alternativas inconsistentes con las teorías o prácticas imperantes o con los hechos bien establecidos, lo cual permitiría no sólo aumentar el contenido empírico de la ciencia, sino también disponer de un material empírico capaz de poner en dificultad e incluso en crisis las teorías autoconsistentes.⁶⁴ Por otro lado, su pluralismo exige someter a una verdadera discusión filosófica los supuestos metafísicos implícitos en las teorías y el ejercicio de la medicina, en orden a evitar que se petrifiquen en dogmas.

El pluralismo teórico hace de la discusión metafísica un auténtico espacio intrínseco a la misma ciencia- que nos da la oportunidad de probar y some-

61) Lo acusan de irracionalista: Cf. WATKINS, J., *Feyerabend among Popperians*, en PRESTON, J., MUNÉVAR, G y LAMB, D., (eds.) *The Worst Enemy of Science? Essays in memory of Paul Feyerabend*, Oxford University Press, New York- Oxford, 2000, p.49; RIBES, D., *Introducción: Pluralismo teórico y límites de la ciencia*, en FEYERABEND, P. K., *Límites de la ciencia...*, p. 15-6. También le señalan la incoherencia de la comparación de teorías propuesta en su pluralismo metodológico y su doctrina de la inconmensurabilidad. Cf. KLIMOVSKY, G., *Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología*, A-Z editora, Buenos Aires, p. 382. ACHINSTEIN en PRESTON, J., *Feyerabend. Philosophy, Science and Society*. Polity Press and Blackwell Publishers Inc., Malden, 1997, p. 104-105.

62) THEOCHARIS, T., MIHALIS, P., *Where Science Has Gone Wrong*, Nature, 329 (1987), p. 598. Cf. BUNGE, M., *Cápsulas*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 57: “En mi descargo diré que no he encontrado nada bueno que decir acerca de Feyerabend. Y que, dada la influencia nociva de su obra, siento que tengo el deber de alertar contra ella a quienes la han oído elogiar pero no la han leído.”

63) Cf. FEYERABEND, P. K., *Tratado contra el método...*, p 16.

64) Cf. *ibidem*, pp. 7-8.

ter a una discusión racional los supuestos filosóficos y alcances de nuestras teorías científicas. La ciencia debe estar animada por una constante discusión y reflexión metafísica.⁶⁵ Ésta es entendida por el epistemólogo como aquel espacio de diálogo que permitiría convertir en objeto de nuestra crítica las cosmovisiones temporales de las que somos parte y de discutir sus tesis *a priori*. A través de ella, las dogmáticas e indemostrables “concepciones del mundo” que posee insoslayablemente todo hombre- podrían transformarse en una descripción de lo real de la cual el científico es capaz de dar cuenta.⁶⁶ Las provisionales “imágenes del mundo” que ofrecen las teorías científicas no satisfacen las exigencias cognoscitivas de la ciencia. Es preciso, según Feyerabend, un análisis metafísico de las mismas para dar por cumplida la empresa científica.

Feyerabend revaloriza la reflexión metafísica desde el interior de la misma ciencia. En *Provocaciones filosóficas* (1991) escribe que “una ciencia sin metafísica no podría dar fruto”⁶⁷ En su pluralismo teórico no presenta la revisión metafísica como una supra-ciencia, ni una infra-ciencia. En su pluralismo la reflexión filosófica no ocupa un período pre-científico, ni consiste en un análisis lógico posterior al conocimiento científico. La Metafísica, entendida como especulación racional, atraviesa la entera actividad científica. Es ella, en todo su rigor, lo que imprime en una teoría el carácter de ciencia. En el mismo momento que la ciencia pretende conocer y explicar lo real, es metafísica. Para el filósofo vienés no puede haber ciencia sin metafísica. La ciencia por sus mismas exigencias cognoscitivas es metafísica. Ciencia y metafísica se identifican; ambas se embarcan en un único proyecto conceptual. Ambas se funden en un rico repertorio de acciones, percepciones y pensamientos. La reflexión racional y las habilidades observacionales conforman un único arte u oficio.⁶⁸ De este modo, Feyerabend supera toda dicotomía ciencia-filosofía para integrarlas, en un sentido estricto, en un único cuerpo de conocimiento.

No obstante, aún cuando Feyerabend destaca el papel que desempeña la metafísica en el interior de la ciencia hasta fines de los 70 termina sometiéndola a criterios falsacionistas. Pues establece la falsabilidad empírica como uno de los criterios en los que se resuelve la discusión en torno a los supuestos metafísicos de las teorías imperantes. El único modo legítimo -según nuestro epistemólogo- de llevar a cabo una crítica racional a una teoría alternativa consiste en mostrar que la misma no está de acuerdo con los

65) FEYERABEND, P. K., P. K., *How to be a good empiricist: a plea for tolerance in matters epistemological*, en *Science and Relativism*. Philosophical Papers Vol. 3, John Preston (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 99-100; y *Diálogos sobre el conocimiento*, Madrid, Teorema, 1991, p. 16.

66) Cf. FEYERABEND, P. K., *Materialism and the Quantum Theory*, *Slavic Review* (25) 3, 1966, p. 417.

67) FEYERABEND, P. K., *Provocaciones Filosóficas*, Ana P. Estevez Fernandez (Introd., trad., ed.), Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 60.

68) Cf. FEYERABEND, P. K., *Ambigüedad y Armonía*, Antoni Beltrán y José Romo (trad.), Barcelona, Paidós, 1999, p. 146.

resultados experimentales que ofrece una nueva teoría, o bien señalando que contiene algunos rasgos formales no deseables (por ejemplo señalando que es *ad hoc*),⁶⁹ es decir, mostrando que tal teoría se funda en postulados metafísicos *ad hoc* o que al menos éstos se contradicen con la evidencia que nos proporciona otra teoría.⁷⁰

Feyerabend no dispone aún de los elementos especulativos suficientes para desprenderse completamente del pensamiento popperiano y en consecuencia sigue argumentando bajo sus mismos principios. Propone la especulación racional como vía para superar los males de la ciencia pero su misma formación positivista le impide tener los elementos suficientes para llevarla a cabo tal especulación.

A fines de la década de los 80 y principios de los 90 nuestro epistemólogo intenta superar su relativismo y para ello desarrolla su propia metafísica.

No podemos aquí evaluar el alcance o las limitaciones de esta metafísica. No obstante, lo que nos interesa subrayar es que las limitaciones que encontramos en el Feyerabend falsacionista no invalidan la agudeza de sus observaciones respecto a la ciencia y, concretamente, respecto a la medicina y la metafísica.

El vienes ha mostrado que la medicina no consiste únicamente en el aumento del volumen de publicaciones, en la calidad de la producción científica y en la multiplicación de las ultra especializaciones de sus ramas. Al respecto, podemos decir que la medicina, desde que se refundó hace casi dos siglos, acude demasiado al dato, la "evidencia", la investigación empírica y a la "experiencia sensible", como si éstas fueran las únicas válidas y suficientes. Los datos, cálculos y operaciones empíricas, aunque indispensables, no contribuyen necesariamente a la profundidad y solidez de una ciencia. La profundidad y madurez no son cuestión de número. Tienen que ver, además, con estructuras teóricas y postulados metafísicos que la predeterminan y caracterizan como ciencia.

Todavía tenemos mucho que hacer a fin de que nuestra medicina sea más profunda, más madura y más humana. Debemos empezar a perder el miedo a la introducción de hipótesis que contengan factores no observables, debemos someter a una reflexión crítica nuestros postulados metafísicos. Es necesario filosofar, pero no exclusivamente en la parcela de lo ético; la medicina plantea problemas filosóficos relativos a las políticas científicas y al análisis ontológico, lógico y metodológico de la práctica médica.

69) Cf. FEYERABEND, P. K., *Límites de la ciencia...*, p. 141.

70) FEYERABEND, P. K., *Límites de la ciencia...*, p. 40. También se puede ver *El problema de la existencia de las entidades teóricas*, Fernando Tula Molina (trad.), Scientiae Studia, Sao Pablo, 2005, Vol. 3, No. 2, p.294.

■ María Teresa Gargiulo

La autora es Profesora y Licenciada en Filosofía por la UNCuyo. Es becaria doctoral de Conicet y miembro del Instituto de Filosofía de la UNCuyo. Sus áreas de interés son la Epistemología y la Filosofía de las Ciencias y sus últimas publicaciones se centran en el pensamiento de Paul Feyerabend. E-mail: gargiulomteresa@yahoo.com.ar

Recibido: 20 de abril

Aprobado para su publicación: 14 de junio

ACERCA DEL CONTRACTUALISMO EN EL *DEFENSOR PACIS* DE MARSILIO DE PADUA¹

Fiorella TOMASSINI

Resumen: Este trabajo analiza la plausibilidad de una lectura contractualista del origen de la *civitas* en el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua. Marsilio desarrolla una teoría del consentimiento en la cual la institución correcta del orden político requiere el gobierno de leyes públicas establecidas con el común acuerdo de todos los ciudadanos. Si bien las nociones de consentimiento, consenso o voluntad cumplen un rol fundamental en la teoría de Marsilio, sostengo que ello no significa que en su argumentación apele a un mecanismo del contrato social.

Palabras Clave: contractualismo, consentimiento, Marsilio de Padua

Abstract: This paper analyzes the plausibility of the contractual interpretation of the origin of the *civitas* in Marsiglio of Padua's *Defensor Pacis*. Marsiglio develops a theory of consent in which the right institution of political order demands public laws ruling established by the common consent of all citizens. Even though the notions of consent, consensus or will play an essential role in Marsiglio's theory, I hold that this does not imply that there is a social contract mechanism in his argumentation.

Key Words: Contractualism, Consent, Marsiglio of Padua

Una de las cuestiones discutidas acerca de la *modernidad* de la teoría política de Marsilio de Padua es en qué medida puede inscribirse al autor en la tradición contractualista, según la cual, dicho de modo somero, la constitución de la sociedad política supone un acto voluntario bajo la figura del contrato o pacto. En efecto, aun reconociendo el naturalismo aristotélico en la base del

1) Este artículo fue elaborado a partir de dos seminarios acerca de la teoría política de Marsilio de Padua dictados por el Prof. Dr. Francisco Bertelloni en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), a quien agradezco sus comentarios y correcciones. También agradezco las valiosas sugerencias y aportes de los evaluadores anónimos de la *Revista Philosophia* y especialmente a la Dra. Macarena Marey que leyó las versiones preliminares de este trabajo.

Defensor Pacis, algunos intérpretes, como Grignaschi,² han defendido el origen contractual de la *civitas* marsiliana, y con ello el surgimiento de la teoría del contrato social en el pensamiento político del siglo XIV.

El presente trabajo se centrará en analizar críticamente la plausibilidad de tales lecturas contractualistas, bajo la hipótesis de que cualquier versión de la teoría del contrato social tiene como premisa que no hay amos ni esclavos “por naturaleza”, por lo cual el poder y la subordinación política deben ser explicados como algo artificial, creado por los hombres y conservado con su consentimiento. En primer lugar, (I) analizaré la argumentación de Marsilio en torno a la génesis de la *civitas*, examinando principalmente el rol que juega el consentimiento y la voluntad de los hombres, luego (II) determinaré si en la justificación del orden político Marsilio emplea, además de una *teoría del consentimiento*, una argumentación de tipo contractualista. Dado que si bien toda teoría del contrato necesita recurrir a la figura del acto libre y voluntario, y no necesariamente toda alusión a la idea de consentimiento, consenso o voluntad es un signo de esa idea, reconstruiré en este segundo apartado cómo funciona un argumento contractualista mediante sus tres características centrales: (i) la noción de *estado de naturaleza* como estado pre-político, (ii) la figura de *acuerdo* o *contrato* entre los individuos para crear el estado y (iii) el carácter artificial de la sociedad política.³ Finalmente, examinaré en qué medida las tesis de Marsilio se ajustan a tal esquema argumentativo.

I. Antes de exponer la *civitas* y describir sus partes, que luego equipará a la comunidad perfecta, Marsilio señala la necesidad de indagar acerca de su origen, ya que, siguiendo el precepto aristotélico,⁴ “ni los hombres saben de alguna cosa sino cuando conocen sus primeras causas y primeros principios hasta llegar a los elementos.”⁵ El primer elemento que Marsilio presenta en su recorrido por las diferentes agrupaciones entre los hombres es la “unión del varón y de la mujer”. A partir de esa primera unión “se propagaron” para conformar una casa, y dada la continuidad en la propagación de los hombres hizo falta una multiplicidad de casas que se denominó aldea, la “primera

2) GRIGNASCHI, M., “Le rôle de l’aristotélisme dans le *Defensor pacis* de Marsile de Padoue” in *Rev. Hist. Phil. relig.*, vol.35, 1955.

3) HAMPTON, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, especialmente “How the social contract argument works”, pp. 256-284.

4) “Porque como en los demás objetos es necesario dividir lo compuesto hasta sus elementos simples (pues éstos son las partes mínimas del todo), así también, considerando de qué elementos está formada la ciudad, veremos mejor en qué difieren entre sí las cosas dichas y si cabe obtener algún resultado científico” (*Pol.* I 1252a 17-23). Versión castellana: *Aristóteles, Política*, trad. M. García Valdéz, Madrid, Gredos, 1994.

5) Utilizo la siguiente versión castellana: Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*, trad. Luis Martínez Gomez, Buenos Aires, Tecnos, 1989. Cito indicando número de *Dictio*, capítulo, parágrafo y, entre corchetes, página y línea de la edición crítica de Richard Scholz: Marsilius von Padua, *Defensor Pacis*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1932. *DP* I iii, 2, [S 13¹⁰⁻¹²].

comunidad” o “comunidad primitiva.”⁶ La perspectiva teleológica no parecería ocupar hasta aquí un lugar predominante; antes bien, Marsilio propone un recorrido en términos históricos-genéticos, “según las diversas regiones y tiempos;” donde las agrupaciones entre los hombres “comenzaron de lo pequeño y poco a poco, tomando incremento;”⁷ insistiendo en la propagación y multiplicación de los hombres. Si bien el punto de partida de *Defensor Pacis* es la independencia y autonomía de la comunidad perfecta,⁸ utilizando a la base de la argumentación la *Política* aristotélica, Marsilio no hace referencia a la tesis del hombre como *animal politicum*, sino que en la génesis de la *civitas* intensifica el rol de la participación humana en términos de su creciente experiencia y el desarrollo de su racionalidad.⁹ Además, a diferencia de Aristóteles, quien consideraba que tanto la casa como la aldea y la *pólis* eran tipos de asociaciones humanas que conformaban una comunidad (*koinonía*),¹⁰ Marsilio sostiene que la primera comunidad es la aldea y no la familia o la casa.¹¹ Lo que distingue la una de la otra es que en el *vicus* aparece la figura de un anciano u hombre prudente que dispone “lo justo y lo útil con arreglo a alguna ordenación racional y ley cuasi natural, por el hecho de que así parecía a todos convenir (...) solo con el común dictamen de la razón”¹² en contraposición al *domus* donde mandaba el *paterfamilias* “según su omnímoda voluntad” y “sin ley todavía ni costumbre alguna.”¹³ Esto significa que lo que caracteriza a una comunidad es el establecimiento de algún código público y racional, externo a la mera decisión del *paterfamilias* y comprometido con algún principio de justicia, inexistente en el caso del padre que solo se rige por su razón privada. Para Marsilio, mientras que en el *domus* el gobierno del *paterfamilias* no es el resultado de un acuerdo, sino el dominio de una voluntad arbitraria y unilateral, la comunidad, aún en su forma primitiva, supone un acto voluntario por parte de sus integrantes para regular la vida en común, dónde cada uno puede conocer y aceptar las normas públicas estipuladas por el anciano acorde

6) *DP* I iii, 4, [S 14¹⁰⁻¹²].

7) *DP* I iii, 3, [S 13¹⁵⁻¹⁶].

8) WIELAND, G., “La recepción de la Política aristotélica y el desarrollo del concepto de Estado en el medioevo tardío en Tomás de Aquino y Marsilio de Padua,” *Patristica et mediaevalia*, vol. 21, 2000, p. 29.

9) Si bien es cierto que Aristóteles atribuye a la institución de la ciudad la figura de un fundador (“el primero que la estableció [la pólis] fue causante de los mayores beneficios” *Pol.* I 1253a) y ello supone la intervención de un aspecto volitivo o deliberativo del hombre, sostiene que la *pólis* es el fin o *télos* hacia el cual las comunidades pre-políticas tienden. La ausencia de un esquema teleológico es lo que permite, tanto a Marsilio como posteriormente a la tradición moderna, enfatizar la intervención de la voluntad humana y las rupturas y/o continuidades entre el estado natural y el estado social o político.

10) *Pol.* I 1252b.

11) Este punto es señalado y desarrollado *in extenso* en NEDERMAN, C., “Private Will, Public Justice: Household, Community and Consent in Marsiglio of Padua’s *Defensor Pacis*,” *The Western Political Quarterly*, vol. 43, núm. 4, 1990, pp. 699-717.

12) *DP* I iii, 4, [S 14¹⁶⁻²⁰].

13) *DP* I iii, 4, [S 14¹³⁻¹⁴].

a la razón.¹⁴ Como señala Nederman, este alejamiento de la fuente aristotélica es un punto crucial para comprender la especificidad de su pensamiento político, pues en la denegación del estatus de comunidad a la casa, Marsilio insiste en el consentimiento como característica central de la ciudadanía.¹⁵

Aquello que permite distinguir la comunidad perfecta, la *civitas*, de la comunidad primitiva es el grado de perfección en la diferenciación entre sus partes componentes.¹⁶ El elemento novedoso que aparece en la comunidad política en relación a la aldea es la institución de la ley que determine “de un modo casi perfecto lo que es justo o injusto, útil o nocivo respecto de cada uno de los actos civiles”¹⁷; conforme a ella y bajo la potestad conferida por la *universitas civium*, la parte gobernante opera como “causa instrumental o ejecutiva”¹⁸ del establecimiento de las restantes partes de la ciudad.

Marsilio había anticipado en la comunidad primitiva la necesidad de la norma, promulgada por el anciano u hombre prudente, con el acuerdo de los hombres “congregados”. En el caso de la comunidad perfecta, la *civitas*, la fuente de la cual procede la ley, la *auctoritas legislativa*, quien determina qué es más justo y útil para la ciudad, es la voluntad del legislador humano. Dado que la ley óptima es aquella hecha por todos porque entre todos “se juzga mejor la verdad y se advierte más diligentemente la común utilidad,”¹⁹ Marsilio sitúa la causa eficiente de la ley, y con ello el origen del poder político, en el pueblo,²⁰ que se identifica con la totalidad de los ciudadanos (*universitas civium*) o bien su parte prevalente (*valentior pars*).²¹ La comunidad política

14) Por otro lado es significativo que Marsilio sostiene que solo en la *communitas* puede desarrollarse la justicia (plenamente en la comunidad política) pero además insiste en numerosos pasajes sobre la “utilidad” y “conveniencia” de su institución (DP I iii, 4, [S 14¹⁶]; I iv, 3 [S 17¹¹]; I iv, 4 [S 18¹⁹]; I iv, 5 [S 19²²]; I xix, 2 [S 126¹⁷]). Ello lo aleja nuevamente de Aristóteles, para quien el fin objetivo de la *polis* es la justicia o el bien común, en efecto señala: “es evidente que para la ciudad que verdaderamente sea considerada tal, y no solo de nombre, debe ser objeto de preocupación la virtud, pues si no la comunidad se reduce a una alianza militar que solo se diferencia especialmente de aquellas alianzas cuyos aliados son lejanos, y la ley resulta un convenio y, como dijo Licofrón el sofista, una garantía de los derechos de unos y otros, pero no es capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos” (PoI III, 1280b). Nederman propone una lectura de la obra Marsilio como antecedente del individualismo económico-político moderno, donde la sociedad es instaurada para satisfacer el auto-interés, pues dado que está en la naturaleza de los hombres buscar la preservación y el bienestar espiritual, actúan de modo cooperativo para promover la ventaja privada que sirve (y de hecho define) al bien común. Ver NEDERMAN, C, “Community and Self-Interest: Marsiglio of Padua on Civil Life and Private Advantage” in *The Review of Politics*, vol. 65, núm. 4, 2003, pp. 395-416.

15) NEDERMAN, C, “Community and Self-Interest... p. 701.

16) DP I iii, 5 [S 15²⁷⁻¹⁶].

17) DP I xi, 3 [S 54¹¹⁻¹³].

18) DP I xv, 4 [S 87³⁻⁴].

19) DP I xii, 5, [S 66³⁻⁵].

20) Marsilio sin lugar a dudas defiende una teoría ascendente del poder, como señala Bertelloni “la teoría marsiliana de la ley al introducir la figura del pueblo como *legislator humanus*, no hace otra cosa que crear una contrateoría de la teoría papal que siempre había identificado al sacerdocio y al Papa con la autoridad legislativa.” BERTELLONI, F., “Marsilio de Padua y la teoría política medieval”, en: BERTELLONI, F. y BURLANDO, G. (editores), *La filosofía medieval*, Editorial Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2002, pp. 237-262.

21) A quién se refiere Marsilio con la expresión “parte prevalente” ha sido largamente discutido por

exige el gobierno de la ley acordada por todos, porque el dominio de una voluntad privada (como el caso del paterfamilias), al excluir el acto de consentimiento impide acabar con la discordia civil y alcanzar la vida suficiente. Una voluntad discrecional y unilateral que gobierna con su propia autoridad y sin el acuerdo de los demás solo da lugar al gobierno despótico, mientras que la existencia de la *civitas* supone el establecimiento de leyes públicas que expresen la voluntad de todos los ciudadanos. Y esto último permite para Marsilio distinguir entre dos tipos de gobiernos: “todo gobierno, o es conforme a la voluntad de los súbditos, o es sin su voluntad, el primero es el género de los gobiernos bien temperados, el segundo el de los viciosos.”²² Una comunidad política correctamente instituida, en vistas al bien común, debe ser regida por un modo de gobierno, sea una monarquía, una aristocracia o una república,²³ de acuerdo con la voluntad y el consenso de los súbditos.

Como he anticipado, para Marsilio, la idea de consentimiento es un elemento central del concepto de ciudadanía. En efecto, sostiene que “todo ciudadano debe ser libre y no tolerar el despotismo del otro, es decir un dominio servil,”²⁴ lo cual significa que solo puede ser libre y conservar su autonomía individual mediante la participación en el proceso legislativo y su consentimiento a la norma, pues cuando es “dada con la audición y el consenso (...) es como si cada cual se la hubiera dado así mismo.”²⁵ Marsilio indica de modo explícito que en el procedimiento de legislación la *universitas civium* debe manifestar su voluntad: por más que solo algunos “expertos” o “hombres prudentes” redacten las leyes, en tanto competen al bien común, “una vez encontradas y diligentemente examinadas tales reglas, futuras leyes, deben ser propuestas en la asamblea de todos los ciudadanos reunidos para su aprobación o reprobación, de forma que si alguno de ellos le pareciere que hay algo que añadir, quitar, mudar o totalmente reprobado, pueda decirlo.”²⁶ De este modo, con la correcta institución de la *civitas* se excluye la posibilidad de que la función legislativa recaiga en un solo hombre o en unos pocos, situación que se asimilaría al dominio despótico.

sus intérpretes. Solo dejaremos indicado que el vínculo entre la *universitas civium* y la *valentior pars* puede ser leído en términos de “representación política” a la luz del siguiente pasaje: “esa es la totalidad de los ciudadanos o su parte prevalente, que representa a la totalidad; porque no es fácil o no es posible venir todas las personas a un parecer, por ser la naturaleza de algunos tarda de nacimiento, o desentonar por malicia o ignorancia personal de la común opinión, por cuya irracional contestación u oposición no debe impedirse u omitirse lo útil a todos” (*DP* I xii, 5 [S 65¹⁰⁻¹⁷]). Así, la restricción operaría sobre los casos excepcionales o de “naturaleza desviada”. Con todo, no hay que olvidar que Marsilio afirma que la parte prevalente es “equivalente” a la *universitas civium*. (*DP* I xii, 5 [S 66²⁻³]; *DP* I xiii, 2 [S 71²⁴⁻²⁵]).

22) *DP* I, ix, 5 [S 43¹⁶⁻¹⁹].

23) Es decir, las “tres especies” de gobiernos templados. A ellas se oponen como formas de gobiernos viciosas, según la clasificación de Marsilio, la tiranía monárquica, la oligarquía y la democracia. *DP* I viii, 2 [S 37¹⁷⁻²²].

24) *DP* I xii, 6 [S 67⁷⁻⁸].

25) *DP* I xii, 6 [S 67¹⁵⁻¹⁸].

26) *DP* I xiii, 8 [S 76²⁴⁻⁷⁷].

La teoría marsiliana de la ley está diseñada en función del fin de la *civitas*: que la *auctoritas* legislativa sea la *universitas civium* constituye la condición necesaria para que la *civitas* esté conformada por “hombres libres”, y esa libertad permite a su vez el ejercicio “de las facultades prácticas y especulativas del alma,” es decir la realización de la potencialidad racional que lleva a los hombres a su felicidad. Por otro lado, la definición del concepto de ley como precepto coactivo²⁷ es lo que le permite enfatizar a Marsilio que las leyes justas y útiles sean aquellas que expresan la voluntad de todos los ciudadanos. Si las leyes positivas ya no constituyen una manifestación de la divinidad ni tienen un vínculo con la ley natural, nadie puede arrogarse una pretensión de *auctoritas legislativa*, en virtud de un acceso privilegiado a una noción de justicia o bien común. En efecto, Marsilio cita un pasaje de la *Ética* a Nicómaco de Aristóteles,

lo bueno y lo justo, de lo que la ciencia civil trata, son de condición tan diversa y voluble, que parece que solo existen por ley y no porque la misma naturaleza de esos asuntos prácticos lo haya así determinado, que esto sea justo, aquello injusto,²⁸

y agrega inmediatamente “es decir, porque los hombres quieren establecerlo así, y no porque la misma naturaleza de esos asuntos prácticos lo haya determinado, que esto sea justo, aquello injusto.”²⁹ Si bien Marsilio no es indiferente al contenido de la ley,³⁰ anticipando el célebre *dictum* hobbesiano *auctoritas non veritas facim legem*,³¹ sitúa su legitimidad en la fuente de origen, pues su

27) “La otra manera de considerarla [la ley] es cuando para su observancia se da un precepto coactivo con pena o premio en este mundo, o en cuanto se da en forma de tal precepto, y *de este modo considerada se dice y es propísimamente ley*” (el énfasis es mío). *DP* I x, 4 [S 50⁶]. Que aquello que defina a la ley sea su carácter coactivo, no implica que para Marsilio no deba adecuarse a algún contenido de justicia. Sin comprometerse con alguna versión de la ley natural ni con un bien común “preexistente”, como Tomás de Aquino, existe un aspecto material de la ley que responde a “conocimientos verdaderos de lo justo y conveniente civil”, de modo que su “descubrimiento” y “examen” puede ser encomendado a unos pocos expertos o prudentes antes de que la ley sea “sancionada”. Sin embargo, el paduano no defiende una noción de justicia supra-positiva, sino que se limita a los “justo en la vida civil” y a la “utilidad común”. En esta misma línea, Nederman afirma que el bien común para Marsilio es coextensivo al agregado de la ventaja de cada uno de los individuos de la ciudad, por lo cual el criterio que cada uno emplea para evaluar y aprobar las leyes se reduce al auto-interés. NEDERMAN, C., “Community and Self-Interest... p. 411. Cabe mencionar que Nederman, con anterioridad a este artículo del 2003, sostuvo en *Community and Consent* (1995), contra las interpretaciones que defienden una concepción positivista de la ley en Marsilio, que la ley natural obraría como un parámetro de justicia por fuera de la legislación positiva humana a modo de establecer su corrección: “la ley natural constituye una fuente independiente, universalmente accesible de los principios de la justicia absoluta”. NEDERMAN, C., *Community and Consent. The secular Political Theory of Marsiglio of Padua's* Defensor Pacis, Londres, Rowman & Littlefield Publishers, 1995, p. 81. Sobre una defensa del positivismo jurídico en Marsilio, ver GEWIRTH, A., *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1951, pp. 132 y ss. 28) *Et. Nic.*, I 3, 1094b 13-16, en *DP* I xiv, 4 [S 80²⁻⁷]. 29) *DP* I xiv, 4 [S 80⁷⁻¹⁰]. 30) Ver nota 27.

31) *Leviathan* II, 26. El hecho de que Hobbes sea un positivista jurídico, tampoco le impide ocuparse

interés radica en demostrar en donde reside la autoridad política, esto es, en el pueblo entendido como *universitas civium*.

II. Hasta aquí he insistido en el rol que juega el consentimiento y la voluntad de los hombres en la institución y conservación de la *civitas*. En suma, (i) en el plano descriptivo, aparece la figura de un *acto voluntario* para regular la vida en común según algún tipo de código público como rasgo definitorio de la *communitas* (incluso en su “versión” primitiva), en términos del desarrollo de la razón instrumental de los hombres; (ii) en el plano normativo, la idea de *consentimiento* es un elemento central de la noción de ciudadanía: dado que el *consentimiento* a la norma es un requerimiento de la libertad de los ciudadanos, la institución de la *civitas* perfecta supone el establecimiento de leyes públicas que expresen la *voluntad* de todos los ciudadanos, (iii) de este modo, el consenso, la voluntad o acuerdo de los ciudadanos se erige asimismo como el criterio para distinguir un “buen gobierno” de aquellos viciados.

Grignaschi³² no duda en defender una teoría del contrato social en el *Defensor Pacis* que específicamente encuentra en el capítulo xxii de la *Dictio* II. Allí Marsilio se expide acerca de la autoridad para convocar al concilio general y realiza una analogía entre la institución de los primeros concilios y la comunidad política, señalando que los hombres se reunieron voluntariamente para constituir la ciudad. También Miethke asocia la mera idea de la constitución de la ciudad mediante un acto voluntario con una teoría contractualista.³³ Sin embargo, insisto en que si bien una teoría del contrato social necesita recurrir a la figura del acto libre y voluntario, no necesariamente toda alusión a la idea de consentimiento, consenso o voluntad es un signo de la misma.

En primer lugar, una lectura contractualista de la *civitas* marsiliana tiene un obstáculo considerable: la ausencia de términos tales como contrato, convenio, pacto (o bien *pactum, pactio, contractum*), lo que significa que el lenguaje específico de una teoría del contrato social no aparece aún en la obra de Marsilio³⁴.

del contenido de la ley. En efecto, en ese mismo capítulo del *Leviathan* sostiene que “la ley de naturaleza y la ley civil se contienen una a otra y son de igual extensión”, dando a entender con ello que la tarea del soberano es determinar y especificar el *contenido* de la ley natural bajo la fórmula de preceptos coactivos, es decir mediante la ley civil. HOBBS, T., *Leviathan o la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

32) GRIGNASCHI, M., “Le problème du contrat social et de l’origine de la “civitas” dans la scolastique”, *Album Émile Lousse Bd. 1*, Louvain, 1961, pp. 65-85.

33) “Ese acto [mediante el que se constituye la ciudad] es ante todo un acto voluntario; recién secundariamente se trata de un acto natural. Aquí se anuncian las teorías contractualistas modernas”. MIETHKE, J., *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1993, p. 150.

34) Podría objetarse que Marsilio sí emplea términos que remiten a la “asociación” o “congregación” voluntaria de los hombres para constituir una comunidad política, como *congregare/congregatio* (*DP* I iv, 3 [S 18¹⁴]; I iv, 4 [S 18¹⁶]; I iv, 5 [S 19¹⁴]) o bien al “convenir”, “acordar” o “ponerse de acuerdo” sobre la necesidad de ella, como *convenire* (*DP* I xii, 7 [S 68²]). Sin embargo, estos términos no son determinantes para una teoría del contrato, sino más bien ponen en relevancia el rol fundamental de

En efecto, Höpfl y Thompson³⁵ señalan que tal terminología, vinculada a la justificación del orden político, no aparece hasta principios del s. XVII con la *Politica methodice digesta* de Althusius, quien interpreta todas las relaciones significativas dentro de la *societas perfecta* como contractuales, es decir no basadas simplemente en el consentimiento sino fundadas en contratos (*pacta, foedera* o *conventus*). Aún así, dejando de lado la cuestión terminológica, examinaré a continuación si en la justificación del orden político del *Defensor Pacis* puede encontrarse, de todos modos, no solo una explicación del poder político como algo artificial, es decir creado y conservado con el consentimiento de los hombres, sino una argumentación de tipo contractualista, reconstruyendo para ello sus características centrales.

1. La noción de “estado de naturaleza” como estado pre-político

La noción de “estado de naturaleza” obviamente excede al marco filosófico de la época de Marsilio y no se halla en su obra. Bobbio³⁶ señala que el modelo teórico constituido por los elementos antitéticos estado de naturaleza- estado civil aparece en su forma acabada recién con el iusnaturalismo de Hobbes, quien propone una reconstrucción racional del origen y fundamento del estado sin tener en cuenta cuestiones históricas ni la autoridad de autores precedentes. El modo en que Marsilio reconstruye el origen de la *civitas* en los primeros capítulos del *Defensor Pacis* no se ajusta a tal modelo argumentativo. En efecto, recogiendo el esquema familia-aldea-ciudad, el paduano presenta una reconstrucción histórico-genética que se acerca más al modelo tradicional aristotélico, donde el punto de partida es la familia como una forma histórica, de origen natural, de la sociabilidad humana, y no un estado pre-político abstracto que precede al orden político lógica y no cronológicamente. Marsilio, en contraposición al modelo dicotómico y cerrado conformado por los elementos estado de naturaleza-estado civil, presenta una descripción de las distintas formas de asociación humana en términos de evolución o progresión desde “lo menos perfecto a lo más perfecto” hasta llegar a la comunidad política.

Sin embargo, como ya he señalado, Marsilio se aleja asimismo del modelo tradicional en el rechazo a la tesis aristotélica del *zoón politikón*, por lo cual el paso al orden político no es un mero “efecto” de la naturaleza sino el resultado de una convención o acto voluntario por parte de los hombres, a partir de su creciente experiencia y el desarrollo de su racionalidad. Ello daría la pauta

la voluntad o el consenso de los hombres en la institución de la *civitas*.

35) HÖPFL, H., y THOMPSON, M., “The History of Contract as a Motif in Political Thought”, *The American Historical Review*, vol. 84, núm. 4, 1979, p. 935.

36) BOBBIO, N., *Estudios de la historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Madrid, Editorial Debate, 1985, p. 94.

de que deberíamos poder hallar en la argumentación marsiliana, de todos modos, un “estado natural no político” como momento precedente del “estado político no natural.” En términos generales, para la tradición contractualista, el momento conceptual del “acto voluntario” bajo la figura del pacto o contrato por parte de los individuos, y la consecuente institución de la ley positiva, es lo que caracteriza específicamente el pasaje al orden político y el abandono del estado natural. En el caso de Marsilio, ambos elementos no permiten distinguir en sentido estricto el estado pre-político del estado civil, pues la idea de que los hombres “se congregaron” y “convinieron” una forma de orden social mediante actos voluntarios, y el establecimiento de normas públicas según algún principio de justicia (aunque imperfectas), aparecen ya en los antecedentes de la comunidad política, específicamente en la aldea como *communitas* primitiva. La aldea como forma de vida social presenta cierta ambigüedad, no es una comunidad política en sentido estricto porque no alcanzó aún la distinción perfecta de sus partes y el gobierno de la ley, pero en tanto *communitas* comparte características centrales del poder político: el establecimiento de la norma y el consentimiento de sus integrantes. Con lo cual, dado que la idea de consentimiento es un aspecto fundamental de la vida política de los hombres, el pasaje decisivo en la argumentación marsiliana no es tanto el de un estado pre-político a un estado civil, sino más bien de la familia a la aldea como la primera congregación voluntaria de los hombres para conformar una *communitas*. Así los hombres “reunidos” y “congregados” a partir de esa forma primitiva de comunidad pueden desarrollar progresivamente las diferentes artes y oficios, que, llevada a su perfección, culminará en la comunidad política. En rigor, la única asociación natural propiamente dicha es la familia: en tanto no contempla ningún acto de consentimiento y gobierna la “omnímoda voluntad” del *paterfamilias*, no configura un tipo de vida “en comunidad.” De todos modos, cabe insistir, dicho estado natural no constituye un punto de partida hipotético o abstracto para extraer consecuencias fundamentales en la justificación del orden político, sino más bien un antecedente en términos históricos de las asociaciones humanas.

2. La figura de “acuerdo” o “contrato” entre los individuos para crear la sociedad política

Dejando de lado la ausencia de la terminología contractualista en la argumentación de Marsilio, cuestión en la que ya he insistido suficientemente, examinaré a continuación la idea de un estado pre-político constituido por individuos que acuerdan o deciden crear un estado civil.

Marsilio sostiene que la *universitas civium* no es solamente quién tiene la autoridad legislativa, sino que constituye la causa eficiente del establecimiento del resto de las partes de la ciudad. A la luz de esta tesis, podría interpre-

tarse que la comunidad política es el resultado de una agregación o *congregatio* de individuos que deciden instituir-la. A partir de la creación de la ley y la institución de la parte gobernante, debe este último “distinguir y establecer las partes y oficios de la ciudad, a partir de una conveniente materia, que son los hombres en posesión de aptitudes y artes apropiadas para los diversos oficios.”³⁷ Unas líneas más adelante, Marsilio se expide de manera categórica: “de lo dicho queda claro que pertenece al legislador la determinación e institución de los oficios y partes de la ciudad, y que pertenece al gobernante el juicio de esta determinación, el mandato y la ejecución, según la ley.”³⁸ Así, la institución de la comunidad política se fundaría sobre la unidad originaria de la *universitas civium* que como “voluntad soberana” establece la ley, según la cual se determinará un gobierno, que tiene a cargo la tarea judicial y ejecutiva, y el resto de las partes de la ciudad.

Proponer una lectura donde esa *universitas civium* se constituya por la decisión, o bien por el acto voluntario de una suma de individuos no carece de dificultades. La idea de un estado pre-político constituido por individuos autónomos, aislados e independientes no está presente en Marsilio, simplemente porque tal noción de individuo escapa al pensamiento tardo-medieval. Tanto Wieland³⁹ como Bayona Aznar⁴⁰ señalan que tal ausencia es suficiente para rechazar la presencia de un contrato social en la teoría política marsiliana. Cabe señalar que la idea de derecho *subjetivo* como una atribución o facultad que le corresponde a un individuo no existiría presumiblemente en el horizonte teórico-conceptual del s. XIV, sino que recién aparecería a principios del s. XVII con la teoría iusnaturalista de Francisco Suárez, quien sostuvo: “según el más estricto significado de *ius*, con toda propiedad suele llamarse *ius* al poder moral que cada uno tiene sobre lo suyo o sobre lo que se le debe.”⁴¹

37) DP I xv, 8 [S 91¹⁴⁻⁵].

38) DP I xv, 8 [S 91²⁴⁻²⁸].

39) WIELAND, G., “La recepción de la *Política* aristotélica... p. 29.

40) BAYONA AZNAR, B., *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado?*, Madrid-Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007, p. 101.

41) SUAREZ, F., *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, Madrid, Instituto de estudios políticos, 1917, I 2, 5. En rigor, existen autores que fijan la aparición del concepto de derecho subjetivo con anterioridad, especialmente en la teoría de Guillermo de Ockham o bien en los canonistas del siglo XIV. Sobre esta discusión, ver VILLEY, M., *La formation de la pensée juridique moderne*, 4a. Ed., Paris, 1975; TIERNEY, B., *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*, Atlanta, Scholars Press for Emory University, 1997. De todos modos, dejando de lado la discusión mencionada, el punto sobre el que quisiera insistir es en la ausencia en el pensamiento político medieval de la idea de un individuo dotado de derechos anterior o independiente de la sociedad. Si es un *locus* propio de la tradición, y en efecto, aparece en el *Defensor Pacis*, el estado adánico como un estado humano previo a la etapa histórica actual. Marsilio no se expide acerca de si es un estado “no social” o “individual” pero afirma que allí el hombre “naturalmente” alcanzaría lo necesario para la vida suficiente, de modo que, si no hubiese pecado, no sería necesaria la institución de la *civitas* (DP I vi, 1 [S 29¹²⁻¹⁷]). Sin embargo, quizás la relación entre el estado adánico y la necesidad de la conformación de la comunidad política no sea relevante desde la perspectiva de la *scientia civilis*, dado que constituiría una excepción a la metodología que Marsilio utiliza en la primera *Dictio*, un discurso racional independiente de la teología.

Esta transformación del concepto de *ius* como algo que los individuos tienen, y no ya como una condición objetiva señalada por la ley natural, es uno de los puntos centrales para el desarrollo de la teoría política moderna, en la cual la idea de la vida humana es presentada como el ejercicio de derechos individuales.⁴² Por consiguiente, el concepto de individuo como un agente libre dotado de derechos excede el marco filosófico de Marsilio. En efecto, su defensa de la soberanía popular se agota en el intento de preservar la eficacia de la ley en vistas a la realización de la felicidad civil, y al mismo tiempo, refrenar la pretensión del clero de detentar el poder político. En este sentido, no es plausible leer la teoría de Marsilio como un precedente del contractualismo rousseauniano en virtud de la fundamentación de la legitimidad de la autoridad política en el carácter autolegislativo de la sociedad civil. Recordemos que para Rousseau el contrato social permitía “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, obedezca tan solo a sí mismo, y quede tan libre como antes.”⁴³ Tal problema político excede a la teoría marsiliana, como señala Castello Dubra, “Marsilio no está planteando, al menos todavía, el problema de la legitimidad de la autoridad de la ley en términos de quién tiene *el derecho* a establecerla y sobre quiénes.”⁴⁴ La comunidad política no se instituye en vistas a la libertad de los hombres sino a la consecución de su felicidad. La teoría marsiliana de la ley está diseñada en función del fin de la *civitas*, esto significa que el carácter autolegislativo del pueblo asegura la eficacia y la observancia de las normas, pues si las mismas no fueran correctamente aplicadas se producirían conflictos y disensiones que podrían provocar “la ruina de la ciudad y la privación de la vida suficiente.”⁴⁵ Por consiguiente, si bien la teoría política de Marsilio al enfatizar el carácter formal de la ley anticipa el positivismo jurídico moderno, paradójicamente conserva aún una concepción de la misma típicamente medieval, es decir en términos de propósito, finalidad o fin de la sociedad.

Luego de este *excursus* podemos afirmar que aun cuando se defienda una hipótesis interpretativa donde la *universitas civium* sea el resultado de un acuerdo entre individuos, de eso no se sigue la presencia de una argumentación típicamente contractualista, simplemente porque no está en juego una noción específica de individuo que ella misma supone. Por otro lado, la unidad mínima de la comunidad política parecería ser las partes ordenadas de acuerdo a la integridad del todo, y no individuos aislados. Marsilio emplea analogías biológicas entre el cuerpo orgánico y el cuerpo político que a prime-

42) HAAKONSEN, K., “Grotius and the History of Political Thought”, in *Political Theory*, vol. 13, no. 2, 1985, pp. 239-265.

43) ROUSSEAU, J., *El Contrato Social*, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 54.

44) CASTELLO DUBRA, J., “Algunas precisiones acerca del contractualismo de Marsilio de Padua”, *Veritas*, vol. 41, núm. 3, 1996, p. 505.

45) *DP* I v, 7 [S 24⁵⁻⁶].

ra vista son incompatibles con el esquema argumentativo contractualista. Por ejemplo, señala que “la ciudad es como una naturaleza animada o animal,”⁴⁶ del mismo modo que en el animal la salud requiere la disposición ordenada de las partes en relación al todo, en la ciudad la tranquilidad requiere esa misma composición, dónde cada parte realiza correctamente su función. Por ello, según Marsilio, en la creación de la comunidad perfecta “la diligencia humana imitó convenientemente a la naturaleza, porque la ciudad y sus partes instituidas según razón guardan analogías con el animal y sus miembros perfectamente formados por la naturaleza.”⁴⁷ En el modelo teórico del contrato social el individuo como unidad mínima del estado pre-político precede lógicamente al cuerpo civil. En contraposición, según una perspectiva organicista, el todo orgánico presenta una anterioridad lógica en relación a sus partes, no se obtiene por la mera sumatoria o agregación de las mismas sino que constituye una “totalidad *sui generis*.” En este sentido, las partes componentes de la *civitas* no podrían ser anteriores o independientes al todo, es decir a la comunidad política, para originarla o instituirarla.

Sin embargo, no hay que perder de vista que lo que está en juego en la argumentación contractualista es una noción de individuo que precede a la creación del artificio político. En el caso de Marsilio, las partes componentes de la ciudad aparecen recién con la conformación de la *universitas civium* y el establecimiento de la ley, por lo cual no juegan un rol significativo en el estado pre-político. Parecería entonces que la analogía entre la ciudad y el animal es algo que “compete” específicamente a la correcta constitución de la comunidad política, por lo cual es aun compatible con la idea de que los individuos se congregaron para instituir la *civitas* y, en vistas a la vida suficiente, el desarrollo de la razón y la experiencia adquirida, les permitió concluir que su perfecta institución supone una relación específica entre el todo y las partes. En este sentido, el objetivo de tales analogías biológicas por parte de Marsilio es remarcar que en una comunidad política la parte sacerdotal tiene que limitarse a cumplir su función definida por la totalidad, que es la “voluntad soberana” de la *universitas civium* expresada en la ley.

La idea de que la *civitas* es el resultado de la congregación voluntaria de los hombres, parecería estar sugerida en un pasaje del capítulo xxii de la *Dictio II*. En el marco de una discusión acerca de quien tiene la autoridad para convocar al concilio general, Marsilio realiza una comparación y señala que así como en el origen de la comunidad política los hombres “se reunieron” y se pusieron “de acuerdo” según la exhortación de hombres prudentes y no mediante un acto coactivo, los primeros concilios tuvieron lugar mediante la persuasión de algunos apóstoles inclinados para ello y de “ferviente caridad” hacia una multitud de fieles. Marsilio comienza el párrafo diciendo “como

46) *DP* I ii, 3 [S 11¹⁹⁻²⁰].

47) *DP* I xv, 5 [S 87²⁰⁻²³].



para la comunidad civil y ordenación de la ley, se reunieron los hombres desde el principio...⁴⁸ específicamente Grignaschi encuentra aquí “la fe en el autor de un origen contractual de la *civitas*”⁴⁹ Sin embargo, ya sabemos que el origen de la comunidad civil se inserta en un recorrido en términos histórico-genéticos de las formas de asociación humana. El mencionado pasaje muestra la insistencia de Marsilio en el rol de la participación humana en la institución de la *civitas*, enfatizando el papel que jugaron algunos hombres, que convencidos de su necesidad en vistas a la vida suficiente, “dirigieron” a los demás e impulsaron su creación. Aún cuando sugiera la idea de una *congregatio* de individuos que instituyen una comunidad política, se trata de un acontecimiento, que en virtud del relato marsiliano, efectivamente tuvo lugar en la historia en un contexto de sociabilidad e interacción recíproca de los hombres en la comunidad primitiva; y no un intento de fundamentar un estado civil a partir de una noción de individuo lógicamente precedente.

3. El carácter artificial de la sociedad política

Una teoría del contrato social parte de la afirmación que no existen amos ni esclavos “por naturaleza”, ningún gobierno puede ser entendido como “natural” en términos de la inferioridad física o mental de un grupo de individuos, ni tampoco como designación divina. La igualdad humana es una premisa que busca explicar el poder político como algo artificial, creado por los hombres y conservado con su consentimiento. Tal argumento, además, no pretende de ningún modo explicar la institución de la sociedad política tal como ocurrió en la historia, sino ofrecer una reconstrucción racional de la creación del estado designada a exponer las razones de por qué tal creación está justificada.⁵⁰

La *civitas* marsiliana no permite fácilmente su inscripción en la tradicional dicotomía entre la “naturalidad” o “artificialidad” de la comunidad política. En el relato de su génesis Marsilio insiste en la participación humana, en la idea de que los hombres “se congregaron”, “acordaron”, “se asociaron”, sugiriendo fuertemente que se trató de un acto voluntario. Pero a la hora de responder cuál es la razón, el motivo para crear y conservar una comunidad política, Marsilio recurre a un impulso natural de los hombres hacia la vida suficiente. Como señala Quillet, “poner el problema del origen del vínculo social en los términos de una alternativa naturalismo- voluntarismo parece más bien artificial, en realidad la ciudad es el resultado de una asociación voluntaria de hombres entre ellos, pero ella no hace más que expresar la tendencia natural a agruparse.”⁵¹

48) DP II xxii, 15 [S 434¹⁻²]. La fuente de Marsilio en este pasaje es Cicerón, *De Inventione* I, 2.

49) GRIGNASCHI, M., “Le problème du contrat social...” p. 73.

50) HAMPTON, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition...* pp. 273.

51) QUILLET, J., *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, Vrin, 1970, p. 81.



Ahora bien, ¿qué significa una tendencia natural a la vida suficiente?, ¿es un impulso natural a la vida política?, ¿es una tendencia natural a la sociabilidad, como señala Quillet? Marsilio asume como un principio axiomático que “todos los hombres, no tarados ni impedidos por otra razón, desean naturalmente una vida suficiente y rehúyen y rechazan lo que la daña.”⁵² Esa tendencia natural, que comparte con todos los animales, a la auto-preservación y al rechazo de lo nocivo, es lo que impulsó en el caso de los hombres a desarrollar diversas artes y oficios para suplir una indigencia inicial. En efecto, dice el paduano: “por nacer desnudo e inerme, pasible y corruptible por el exceso del aire y de los otros elementos, como se dijo en la ciencia de las cosas naturales, necesitó de artes de diversos géneros y especies para defenderse de los daños dichos.”⁵³ Por lo cual, agrega Marsilio, dado que un grupo de hombres dedicados a un solo arte u oficio no puede por sí mismo procurarse la vida suficiente, fue necesario la “recíproca comunicación” entre los hombres, y en efecto, entre los diversos órdenes de la comunidad.

Marsilio en ningún momento recoge la tesis aristotélica del hombre como animal político, y ni siquiera es claro que tal impulso natural a la suficiencia de vida pueda ser interpretado como una “sociabilidad natural”. Más bien, la interacción de los hombres no se explica como un mero efecto de la naturaleza sino que interviene una decisión racional, pues, en virtud de su tendencia a la auto-preservación, comenzaron a desarrollar diversas artes y así, “no pudiendo ser ejercitadas sino por mucha gente, ni mantenerse por su recíproca comunicación, convino que los hombres se agruparan para tener la ventaja de esas cosas y apartar los inconvenientes.”⁵⁴ El “deseo natural” a preservar la vida solo explica una búsqueda de “beneficio” y rechazo de lo “nocivo”. En el caso de los hombres, tal impulso natural demandó una vida en común, la interacción y comunicación recíproca entre los mismos a la par que la intervención progresiva de la acción de la razón y el arte humano para alejarse de los “daños” propios de la condición indigente inicial. En otros términos, ya en la sociabilidad humana convergen ambas “cadenas causales”, la naturaleza y la voluntad humana, de modo que “hubo, pues, hombres asociados para tener una suficiencia de vida, con poder para procurarse las cosas necesarias antes reseñadas, comunicándose entre sí.”⁵⁵ En efecto, Marsilio insiste en las constantes luchas y disensos entre los hombres que no son refrenados sino hasta la creación de la comunidad política, más que confiar en la sociabilidad humana, se acerca a la célebre descripción hobbesiana del estado

52) *DP* I iv, 2 [S 16¹⁻³]. En la línea siguiente, Marsilio remite explícitamente como fuente de este principio a Cicerón. (*De Officiis*, I, 4).

53) *DP* I iv, 4 [S 18⁵⁻¹²].

54) *DP* I iv, 3 [S 18¹²⁻¹⁵].

55) *DP* I iv, 5 [S 19¹³⁻¹⁵].

pre-político como un *bellum omnium contra omnes*,⁵⁶ para ambos autores la única garantía de la paz es la institución de la ley.

En la teoría marsiliana, el poder político no aparece como una dimensión natural del hombre, sino como una invención o creación humana a partir de la experiencia y el ejercicio de la razón. Marsilio distingue claramente la *forma natural de dominación* paternal propia de la familia, dónde gobierna la “omnímoda voluntad” del *paterfamilias*, de la *forma política de dominación* dónde gobierna la ley como expresión de la voluntad de la *universitas civium*. Todos convienen y consienten en la institución de la *civitas* porque se configura como la única forma de asociación humana que les permite alcanzar su fin más perfecto, el logro de la vida buena “en este mundo” a partir de la realización de su potencialidad racional en el ejercicio “de las facultades prácticas y especulativas del alma”. En este sentido, podemos afirmar que la comunidad política para Marsilio es un “artificio”, una creación voluntaria de los hombres. Es cierto que paradójicamente Marsilio parecería sostener lo contrario cuando trae a colación pasajes de la *Política*, tales como: “por naturaleza hay en todos un impulso a esa comunidad, se entiende civil,”⁵⁷ “todos los hombres son llevados a ella a impulsos de la naturaleza con vistas a ese fin.”⁵⁸ Sin embargo esta paradoja es aparente, esas afirmaciones en el contexto de la argumentación no pretenden defender alguna versión de la tesis aristotélica de la naturalidad del orden político. Solo implican que, según Marsilio, está en la naturaleza humana buscar los beneficios y ventajas para preservar la vida, y en virtud de ese impulso natural, todos los hombres racionales, “no tarados ni impedidos por otra razón”, tendrán suficientes razones prudenciales, y no morales, para elegir una vida civil, capaz de erradicar los daños ocasionadas por las discordias y luchas propias de un orden social no regulado por la ley. En este sentido, frente a la naturalidad del impulso por la vida suficiente, la *civitas* no es un resultado *inmediato* de esa tendencia natural, sino más bien una respuesta *mediata*: la elaboración, específicamente humana, de ese producto del arte y la razón que es la comunidad política, con sus partes u oficios perfectamente distinguidos.

De todos modos, que la institución de la *civitas* sea obra de un acto de voluntad humana y en este sentido se configure como un “producto artificial”, no es un elemento suficiente para identificar tal caracterización con un origen contractual de la comunidad política. En primer lugar, aún cuando implique la idea de “acto voluntario”, en Marsilio la “artificialidad” de la comunidad política no es una consecuencia necesaria de que no existan amos ni esclavos “por naturaleza”, sino que tiene que ver más con que efectivamente en la historia

56) Mientras que Marsilio advierte una mera eventualidad, un estado latente o hipotético de luchas y conflictos, Hobbes la explica mediante una consideración antropológica negativa acerca de los hombres.

57) *DP* I xiii, 2 [S 70²⁰⁻²¹].

58) *DP* I iv, 3 [S 18¹⁻²].

su institución fue producto del “arte humano” y el ejercicio de la razón. En segundo lugar, tal acto voluntario tiene a la base una tendencia natural de los hombres a la vida suficiente, y no la voluntad de individuos aislados, por lo cual tampoco aparece la idea típicamente contractualista de una “ruptura” con la naturaleza a partir de la institución de la comunidad política.

III. Marsilio establece en el *Defensor Pacis* una teoría del consentimiento en la cual la correcta institución del orden político supone el gobierno de leyes públicas establecidas con el común acuerdo de todos los ciudadanos. Por otro lado, el acuerdo voluntario entre los hombres para regular la vida en común cumple un rol fundamental en la descripción del proceso que dio lugar a la comunidad política. En efecto, las nociones de consentimiento, consenso o voluntad tienen un lugar significativo en la teoría política de Marsilio. Parecería que aquellos que defienden una interpretación contractualista del *Defensor Pacis* parten de la mera idea de que la *civitas* es creada y conservada voluntariamente por los hombres. Lo cual, es un paso ilegítimo: una teoría del contrato social no se define *tan solo* por la presencia de la figura de un acto libre y voluntario en su origen; sino que ese elemento supone conjuntamente un esquema argumentativo con ciertas características (una terminología específica, un modelo teórico compuesto por dos elementos dicotómicos “estado de naturaleza- estado civil”, una determinada noción de individuo, etc...) que por otro lado, necesitó de un determinado contexto histórico-político para su desarrollo, i.e., la emergencia del estado-nación. Frente al conflicto jurisdiccional entre el poder temporal y el poder espiritual, el *Defensor Pacis* presenta una *scientia civilis* como un discurso racional independiente de la teología, con el objetivo de defender una plena autonomía de la autoridad política originada en el pueblo, cuya legitimidad no es justificada mediante una argumentación típicamente contractualista. Sin embargo, ello no impide ponderar la relevancia del aporte de Marsilio en la comprensión del poder político, no ya como una dimensión natural o divina, sino como una invención de los hombres.

La autora es estudiante avanzada de Filosofía (UBA) y está redactando su tesis de grado sobre la filosofía política de Kant. Participó como expositora en congresos y jornadas, y es integrante de diversos grupos de investigación del Grupo de estudios kantianos radicados en el Instituto de Filosofía. Fue becaria del DAAD y actualmente es becaria estímulo de la UBA. Su área de interés radica en la historia de la filosofía política medieval y moderna, especialmente el pensamiento político de Kant. E-mail: fiotoma@hotmail.com

Recibido: 26 de marzo

Aprobado para su publicación: 3 de junio





Notas



FILOSOFÍA Y VIDA FILOSÓFICA

Jorge MARTÍNEZ BARRERA

Resumen: el propósito de este escrito es el de recordar que la filosofía es ante todo una manera de vivir en la cual la contemplación ocupa el lugar principal. El impulso originario de la vida filosófica es el amor a la verdad y no el odio por las injusticias, y esto descalifica las pretensiones de saber filosófico de algunas corrientes de pensamiento.

Palabras clave: filosofía latinoamericana, filosofía de la liberación, vida filosófica, contemplación.

Abstract: the aim of this paper is to remember that Philosophy is mainly a way of life in which contemplation is the most important concern. The original impulse of philosophical life is love of the truth and not hatred against injustice. This aspect disqualifies the philosophical aspirations of some thought trends.

Key Words: latinoamerican philosophy, liberation philosophy, philosophical life, contemplation.

No deseo entrar en una polémica acerca de la existencia o no de un pensamiento filosófico argentino porque eso nos llevaría demasiado lejos, y tal vez nos involucraría en asuntos odiosos. No se puede negar de todos modos que en los últimos años ha habido una consolidación científica de la filosofía en nuestro país; muchos de nuestros académicos están realizando trabajos internacionalmente reconocidos, y no necesito recordar las condiciones en que ellos trabajan. Nuestros académicos logran cumplir con las exigencias cuantitativas de los órganos que financian las investigaciones, y cualitativamente también responden a los requerimientos de las principales revistas filosóficas del hemisferio norte y a las pocas existentes en nuestro hemisferio.

Pero también debemos ser francos y reconocer que el paisaje estrictamente filosófico argentino es aún deficiente. Y si es cierto que la filosofía surge cuando ya existen casi todas las cosas necesarias y las relativas al descan-

so y al ornato de la vida,¹ entonces, cuando se ignora qué es realmente lo necesario, qué es el descanso y cómo reverenciar el ornato de la vida, no sorprende que prácticamente no haya un pensamiento filosófico importante o una verdadera escuela de filosofía. Y si a esto se agrega la nociva idea de que la filosofía es un capítulo de no sé qué sociología de combate, entonces el paisaje es desolador. Esto genera odiosidades, facciones y descalificaciones de las cuales tenemos ya sobrada experiencia en la vida académica.

En realidad, el recuento y exhibición de las miserias sociopolíticas no satisface los requerimientos más elevados del alma. Hasta donde puedo ver, el colmo de esa desmesura es la filosofía de la liberación con todas sus variantes vernáculas. Curioso nombre para una filosofía que a la larga quedará prisionera de sus enconos. Pero la filosofía, si ha de comenzar a existir, debe tener su origen en un impulso moral: el *amor* de la verdad, y no el *odio* por la injusticia. No se puede poner el rencor y la ira como fuerza motriz del pensamiento serio y riguroso, por más que ellos estén perfectamente justificados. La capacidad de identificar y resistir a estas pasiones destructivas como comienzo de la sabiduría, es una prueba de madurez espiritual. Por eso estoy convencido de que esas pseudo-filosofías que se pretenden socialmente comprometidas, no tienen en su origen un impulso de vida, sino, a la larga, de muerte. Pero, ¿significa esto que debemos renunciar a la capacidad de indignarnos? De ninguna manera. No podemos evitar la más profunda consternación, la más radical vergüenza frente a las injusticias que nos hacen “inclinarse sobre el pecho la cabeza llena de odio y de asco”, como decía Kafka en una fórmula impresionante.² Incluso más, existe una buena manera de enojarse, esto es, en el momento en que se debe, por las razones apropiadas y contra las situaciones o personas pertinentes.³ Pero insisto, la filosofía, la verdadera, no puede nacer de esas aguas agitadas. La ira enceguece y la filosofía es luz. El enojo perturba y el pensamiento es serenidad. La ofuscación es tiránica y la sabiduría es un canto a la libertad.⁴ La pseudofilosofía de la protesta instiga al combate, mientras que la filosofía verdadera es, convengamos con Hegel, vespertina, ella viene al final del día, cuando todo está en calma y en silencio. “Cuando en la profunda noche del invierno una feroz tormenta de nieve brama sacudiéndose en torno del albergue y oscurece y oculta todo, entonces es la hora propicia de la filosofía. Su preguntar debe entonces tornarse sencillo y esencial. La elaboración de cada pensamiento no puede ser sino ardua y severa”, dice Heidegger en un párrafo conmovedor. Y me interesa subrayar que

1) Aristóteles, *Metafísica*, 982b 22-24.

2) KAFKA, Franz, *Consideraciones acerca del pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero*. Buenos Aires, Editorial Alfa Argentina, 1975, versión castellana de Adrián Neuss, p. 63 (el aforismo corresponde a los *Ocho cuadernos en octavo, tercer cuaderno*).

3) Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1106b 18-22; 1109a 25-29.

4) Recuerdo aquí el hermoso subtítulo de un libro del Profesor Roig sobre Platón: *La filosofía como libertad y expectativa*.

la tormenta feroz es “en torno del albergue,” no “adentro.” El furor de la tormenta es el del odio. Uno podrá licuarlo en dosis infinitesimales y disfrazarlo de sistema de pensamiento. Pero a la larga, eso conduce a la exacerbación, a la mayor intranquilidad del alma, a la creciente esclavización del espíritu. Pocos han sido más libres que el Sócrates del *Fedón*, quien, muriendo injustamente en prisión, reflexiona sobre la inmortalidad del alma. Lo que sus discípulos no ven es que Sócrates, ya escapó de la prisión y por eso no tendría sentido una huida. Por eso no creo que sea posible contemplar la verdad desde el espacio angosto de las trincheras de guerra, por muy seductoras que éstas sean como postura intelectual. Rebajamos frecuentemente la vida filosófica a una postura cuasi militar.

Con todo esto quiero decir que la gran tentación del filósofo argentino, tal vez iberoamericano, tal vez también europeo, es la de dejarse embarullar por la política y sus ruindades. Parece que no hubiera posibilidad de filosofar si no es concentrando la atención en el tema político. Lentamente, nos estamos dejando ganar por la absolutización de la política. Y en vez de pensar lo político desde la filosofía, obramos al revés: pensamos la filosofía desde lo político. La filosofía política clásica en cambio, por dar un ejemplo, es extraordinariamente provocativa porque ella no es, en lo esencial, una filosofía de lo político, sino una filosofía *more politico expressa*, una forma política de hablar de filosofía.⁵ No puede haber filosofía prescindiendo de la experiencia, del suelo en donde uno está parado. Pero ese suelo nutricio no puede ser la red en donde las alas queden inmóviles: “In spiritus remigio vita,” es el lema de la Universidad Nacional de Cuyo. El propósito de Aristóteles en la *Ética Nicomáquea* y en la *Política* es el de convencer a los políticos, es decir, a aquellos que influyen directamente sobre la comunidad, de que la vida mejor no es la vida política, sino la contemplativa.⁶ El fin de la vida política es “demasiado superficial,” se permite decir el mismo Aristóteles inmediatamente después de haber dicho que la Política es el más eminente de los saberes prácticos.⁷ Por eso Aristóteles hace saber, ya en el comienzo mismo de la *Ética Nicomáquea*, que la indagación que se propone llevar a término allí es “una cierta manera de entender la Política” (*politiké tis oûsa*).⁸ Y más cercano

5) Cito a Leo Strauss en *¿Qué es filosofía política?* Madrid. Ediciones Guadarrama. 1970, pp. 125-6: “(...) la expresión ‘filosofía política’ no significa esencialmente un tratamiento filosófico de lo político, sino un tratamiento político o popular de la filosofía, o la introducción política a la filosofía, el intento de conducir a los ciudadanos cualificados, o, mejor aún, a sus hijos cualificados, de la vida política a la vida filosófica. Este significado más profundo de ‘filosofía política’ concuerda perfectamente con su sentido ordinario, porque en ambos casos la ‘filosofía política’ viene a culminar en un canto a la vida filosófica.”

6) Es la tesis original de Richard Bodéüs en: *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*. París. Société d'Édition Les Belles Lettres, 1982, pp. 79 y 120.

7) *Ética Nicomáquea*, 1095b 24.

8) *Id.* 1094b 11.

a nosotros, un espíritu torturado, pero admirablemente lúcido como el de Max Weber, nos anuncia que el mundo de la política está regido por los demonios. Quien se mete en política, decía, debe saber que “ha sellado un pacto con el diablo” y que “quien no ve esto es un niño, políticamente hablando. (...) quien hace política pacta con los poderes diabólicos que acechan en torno de todo poder⁹.” También Santo Tomás, con su instintiva desconfianza hacia lo político encarnó la posición del cristianismo hasta no hace mucho tiempo. Y digo hasta no hace mucho tiempo porque hemos de lamentar que la polvareda de lo político haya llegado ya a casi convencer de su falsificada primacía a más de un cristiano influyente. Por cierto, la rehabilitación de la filosofía práctica, y por lo tanto, de la política, es una buena cosa. Pero no debe escapárenos que manipulamos un arma de doble filo. No es cierto que la filosofía necesite de la legitimación política ni de la de los portavoces de los oprimidos. Si hemos de filosofar, lo haremos con el corazón y la mente puestos en la contemplación, y ésta no puede ni debe tener otro objeto que el que tradicionalmente le ha sido señalado: la verdad.

Y a su vez, la contemplación de la verdad tiene su acabamiento definitivo, para decirlo de una manera un tanto brusca, en el conocimiento de Dios.¹⁰ Pero para comprender esto es necesario un acto de fe. No se trata, sin embargo, de la fe teologal, porque esto dejaría afuera al no creyente. No es eso. El hombre contemplativo no pide de antemano a nadie que *crea* en Dios. Lo que se pide como acto de fe es otra cosa. Se pide, nada más y nada menos, que el no-contemplativo o el que aún no lo es, crea en la autenticidad de una *experiencia* filosófica que se ha hecho carne viva en el sabio. Uno mismo, y también las instituciones políticas, tienen que aprender a respetar al que contempla. En una palabra, hay una primera contemplación, la de contemplar al que contempla. Es preciso saber barruntar que en su vida sin estridencias están sucediendo cosas portentosas. Esas personas arquetípicas *viven* en una comunión intelectual, afectiva y práctica con la verdad.¹¹ Esto les permite una cuota de felicidad que los embustes de la política no nos dejan siquiera imaginar. Estos hombres y mujeres son, realmente, personas *fidedignas*, dignas de fe, y éstas son las que necesitamos. Entonces, si la vida tiene un sentido (y que lo tiene, sólo un necio lo negaría) ¿no será que ese sentido nos

9) WEBER, Max, *La política como vocación*, en *El político y el científico*. Madrid, Alianza Editorial, 1986, p. 168, 173 ss.

10) “Si la tarea de la filosofía no es más que el estudio y la consideración de los seres, en tanto que son pruebas de su Autor, es decir, en tanto que han sido hechos (...) y si la Ley religiosa invita y exhorta a la consideración de los seres, está claro entonces que lo designado por este nombre (sc. Filosofía) es obligatorio o está recomendado por la Ley religiosa.” AVERROES, *Libro del discurso decisivo*, 1, en: AVERROES, *Sobre filosofía y religión*. Introducción y Selección de textos por Rafael Ramón Guerrero. Pamplona. Cuadernos de Anuario Filosófico, 1998. Se trata de un texto con una clara reminiscencia agustiniana.

11) SANTO TOMÁS, *Summa Theol.*, IIa-IIae, q. 180, a.1 s.c.: “Por lo tanto, la vida contemplativa tiene algo de afectiva o apetitiva.”

está siendo mostrado sin aspavientos por algunos hombres y mujeres “que han elegido la mejor parte, aquella que no les será arrebatada” (Lc. 10:42)? Y si esto es así, ¿no será que la vida política misma de los pueblos puede verse profundamente afectada cuando descubre a los hombres *fidedignos*? Por cierto, si el primer requisito extraoficial para triunfar en la vida política consiste en ejercitarse para mentir con total naturalidad, y si convalidamos tácitamente este dictamen de los inescrupulosos y psicópatas que hoy parecen haber ganado la partida, está claro que no es en esa política donde hallaremos nuestra salvación como comunidad. La hallaremos en la *otra* política, en aquella “cierta manera de entender la política,” a la cual se refería el Estagirita.

Pongámonos de acuerdo en algo, sin embargo: la vida contemplativa, como la más perfecta de todas, aquella de la que debiera alimentarse incluso la acción política, no es, exactamente hablando, la vida del profesional de la filosofía. La vida contemplativa no exige que todos hayan de convertirse en profesores de filosofía. No se trata, en lo fundamental, de la filosofía como ciencia condensable en tratados, sino de la filosofía como estilo de orientar la vida, como modo de vivir. La vida filosófica, entendida como la vida cuyo sentido final y definitivo es la contemplación de Dios, puede serle esquivo al filósofo profesional, y sin embargo estar al alcance de cualquier viejecita piadosa, como observaba Santo Tomás.¹² La vida filosófica, por curioso que parezca, es una vocación universal porque en la misma naturaleza humana está escrito que todos deseamos saber, todos estamos convocados al *sabor* de la verdad,¹³ que es, justamente porque sabe (a) algo, un alimento. Y si tenemos la grandeza de ánimo de acoger amorosamente esta invitación de la naturaleza, forzosamente habremos de toparnos, en algún momento, con los vestigios de Dios. Que este hallazgo sea hecho por el camino de la *ciencia* filosófica, es una excelente posibilidad. Pero lo mejor de una filosofía así entendida, es que ella nace de un impulso radicalmente moral: el amor de la *vida* contemplativa. Así pues, sólo habrá verdadera filosofía cuando ésta se acople finalmente con la sabiduría. Por cierto, no es mi intención descalificar la tarea del filósofo profesional, sino más bien invitar a explorar la idea de que la filosofía universitaria, aquella que se pretende científicamente rigurosa, puede alcanzar su culminación cuando también es parte de un modo de entender y dirigir la propia existencia. En definitiva, si tiene que haber un compromiso del filósofo con la comunidad en la cual está inserto, esa responsabilidad no puede estar en una exhortación al combate, en un atizar la hoguera de los resentimientos, sino en una demostración de que la vida académica no es únicamente un trabajo remunerable. La vida académica es mucho más que

12) “(...) ninguno de los filósofos de antes de la venida de Cristo, a pesar de todos los esfuerzos, pudo saber tanto acerca de Dios y de lo necesario para la vida eterna cuanto después de la venida de Cristo sabe cualquier viejecita mediante la fe (...).” *In Symbolum Apostolorum sc. “Credo in Deum” expositio*. Prologus, 4 (Traducción de Salvador Abascal, México, 1981).

13) ARISTÓTELES, *Metafísica*, 980a 1.

eso; ella consiste esencialmente en la transmisión de lo contemplado a los discípulos: “Del mismo modo que es mejor iluminar que solamente brillar, asimismo es cosa más grande dar a los demás las cosas contempladas que solamente contemplarlas”, escribe Santo Tomás.¹⁴ Personalmente, y creo que viene al caso, debo decir que no hay expresión que me repugne más que la de “trabajador de la educación” para referirse a quienes tienen la responsabilidad de formar espíritus. Ese vocabulario típico de la belicosidad sindical está fuera de lugar en la filosofía.¹⁵ Pero también es cierto que hay obligación de crear los necesarios ecosistemas políticos favorables a la comprensión de lo esencial de la vida académica. Ciertamente, en ella no puede faltar la asunción de responsabilidades gerenciales o administrativas de diversa índole. Pero debe existir un núcleo innegociable de libertad y de ocio que permita poner una cuña entre esas obligaciones y el verdadero pensar, de modo que la vida académica sea realmente el tributo a un dios.

El autor es Licenciado en Filosofía por la UNCuyo y Doctor en Filosofía por la Université Catholique de Louvain, Bélgica. Actualmente es miembro de la Comisión de Doctorado y Profesor asociado con jornada completa y dedicación exclusiva en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sus áreas de interés son la Filosofía Social y Política. Posee múltiples publicaciones en el país y en el extranjero. E-mail: jmartinh@puc.cl

Recibido: 5 de marzo

Aprobado para su publicación: 17 de abril

14) ST, II-II, q.188, a.6, c.

15) Si bien la expresión “trabajador de la educación” tiene raíces marxistas, me parece más fecundo analizarla desde la perspectiva arendtiana de *La condición humana*, en donde la autora muestra de qué modo toda *praxis* humana ha sucumbido a los criterios de acción del *animal laborans* y de su glorificación de la actividad de la labor, la cual no conoce otra forma de excelencia humana distinta a la del trabajador. Vivimos en un mundo en el cual todo lo que hacemos ha de ser entendido como una respuesta a la exigencia de tener que “ganarnos la vida”. La aparición de la vida biológica como asunto fundamental de las preocupaciones políticas ha generado lo que autores como Michel Foucault, Roberto Esposito y Giorgio Agamben llaman la “Biopolítica”.





Reseñas



MARTHA C. NUSSBAUM
SIN FINES DE LUCRO. POR QUÉ LA DEMOCRACIA
NECESITA DE LAS HUMANIDADES,
BUENOS AIRES, KATZ EDITORES, 2010, 199 pp.

Mauricio BICOCCA

El libro que reseñamos a continuación de la prestigiosa filósofa norteamericana Martha Nussbaum, *Not for profit. Why democracy needs the humanities*, Princeton University Press, ha sido recientemente traducido al español por Katz Editores bajo el título *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Nussbaum, célebre catedrática de Derecho y Ética de la Universidad de Chicago, sorprende nuevamente con un trabajo que aborda en forma lúcida y valiente la defensa de las humanidades en Occidente. Entre sus obras de reciente publicación se pueden nombrar *El cultivo de la humanidad* (2005), *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley* (2006), *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión* (2009), entre muchas otras.

En la presente obra, Nussbaum destaca una vez más la *importancia de lo humano* frente al omnipotente mundo de lo útil, y, principalmente, frente aquella actividad que se supone es la más propiamente humana de todas, a saber: la educación. La denuncia que hace la autora se sintetiza en la siguiente idea: “El logro viene a equivaler a la clase de cosas que una máquina bien planeada puede hacer mejor que un ser humano, y el efecto principal de la educación – la construcción de una vida plena de significado – queda al margen” (John Dewey, *Democracia y educación*, 1915). En otras palabras, la educación que hoy se imparte en los países de Occidente tiene por objeto casi exclusivo formar individuos capaces para hacer cosas útiles y económicamente rentables.

Los ejes temáticos que articulan el trabajo son:

1. La crisis silenciosa;
2. Educación para la renta o educación para la democracia;
3. Educar ciudadanos: los sentimientos morales y antimorales;
4. La pedagogía socrática: la importancia de la argumentación;
5. Los ciudadanos del mundo;
6. Cultivar la imaginación: la literatura y las artes; y
7. La educación democrática contra las cuerdas.

El proceso de primacía de lo económico sobre lo humano tiene hoy escalas mundiales. Es posible afirmar, sin temor a equívocos, que la educación en América, Europa, Asia e India es víctima de un proceso creciente de destrucción espiritual. En esta dirección, Martha Nussbaum alerta sobre la existencia de una *crisis silenciosa* debido a que las naciones, *sedientas de ingreso*, deciden cultivar determinadas habilidades humanas y *desechar* otras. En la medida en que se recorta el presupuesto asignado a las disciplinas humanísticas, se produce una grave agresión a las cualidades esenciales para la misma vida en democracia. La autora no desvaloriza la importancia de los recursos económicos, sino que, por el contrario, aclara que el cultivo de las humanidades es un elemento clave para el progreso y el desarrollo socioeconómico de un país.

Nussbaum observa que se están produciendo cambios drásticos en aquello que las sociedades democráticas enseñan a sus generaciones jóvenes, cambios que aún no han sido sometidos a un análisis profundo. Sedientos de dinero, los estados nacionales y sus sistemas de educación están descartando sin advertirlo el cultivo de ciertas aptitudes humanas. Si esta tendencia se prolonga, las naciones de todo el mundo en breve producirán generaciones enteras de maquinarias utilitarias, en lugar de ciudadanos cabales con capacidad de pensamiento propio. ¿Cuáles son esos cambios? En casi todas las naciones de Occidente se están erradicando las materias y las carreras relacionadas con las artes y las humanidades, tanto a nivel primario y secundario como a nivel terciario y universitario. Ya que éstas son concebidas como un ornamento inútil por quienes definen las políticas educativas estatales en un momento en que las naciones deben eliminar todo lo que no tenga una "utilidad" para ser competitivas en el "mercado educativo". Así, tanto las carreras como las disciplinas humanísticas han perdido gradualmente terreno tanto en las currículas de estudio como en la mente y el corazón de padres e hijos. Es más, aquello que podríamos describir como el aspecto humanístico de las ciencias, es decir: el aspecto relacionado con la imaginación, la creatividad, la rigurosidad y el pensamiento crítico, también pierde espacio en la medida en que los países optan por fomentar la rentabilidad a corto plazo (p. 20).

La educación de los países occidentales parece haberse olvidado del alma, de lo que significa que el pensamiento se desprenda y conecte con otra persona y el mundo de una forma delicada, rica y compleja. La educación ha olvidado acercarse al otro como a un alma, más que como a un instrumento utilitario. Por ello el libro se propone mover al lector a la acción a través de un plan que implique reemplazar un modelo educativo pernicioso para la vida de las personas y las democracias por uno que promueva un auténtico desarrollo humano. Acorde a este plan M. Nussbaum establece los objetivos de su trabajo, a saber: analizar la importancia que posee el saber artístico y humanístico

para la educación del hombre y el ejercicio de la ciudadanía en forma activa y reflexiva en el contexto de una sociedad democrática.

El primer capítulo titulado “Educación para la renta o educación para la democracia,” describe con asombrosa lucidez el modelo económico que se encuentra en la base de las políticas de Occidente, a saber: un modelo que concibe el crecimiento de una nación en función del incremento del producto bruto per cápita. Según éste la meta de toda nación debería ser el crecimiento económico sin importar otros aspectos de la calidad de vida no directamente vinculados con dicho modelo, a pesar de que hay estudios y evidencia empírica que demuestran la escasa correlación existente entre el crecimiento económico y la salud, la educación y la libertad política (cfr. Jean Drèze y Amartya Sen, *India: Development and Participation*, 2002). Entonces producir crecimiento económico no equivale necesariamente a producir democracia, ni a generar una población sana, comprometida y formada que disponga de oportunidades para una buena calidad de vida en todas las clases sociales (p. 38).

El capítulo dedicado a “Educar ciudadanos: los sentimientos morales (y antimorales);” señala algunos elementos de la antropología que sustenta Nussbaum, donde las nociones de *vergüenza* y *repugnancia* se convierten en conceptos explicativos claves de numerosas aptitudes humanas que operan y afectan la convivencia política. La educación es para las personas. Entonces, antes de poder elaborar un plan para el futuro de la educación, necesitamos entender los problemas que se afrontan en el proceso de transformación de los estudiantes en ciudadanos de la democracia, capaces de efectuar buenas reflexiones y elecciones sobre una gran variedad de temas nacional e internacional (p. 51). La otra cara de este problema es la capacidad de comprensión que se desarrolla en el niño, la capacidad de ver a las otras personas como un fin y no como un medio (p. 63).

La autora dedica un largo apartado a la cuestión de “La Pedagogía socrática y la importancia de la argumentación.” Sócrates es considerado como un ejemplo central para la teoría y la práctica de la educación humanística. La capacidad argumentativa concebida por él es un valor clave para la buena salud de una democracia. No obstante, ese ideal socrático se encuentra en graves dificultades dentro de un mundo decidido a maximizar, por todos los medios, el crecimiento económico. Ya que el criterio final que rige la vida política es la rentabilidad, y un estilo demasiado cuestionador es visto más como un peligro que como un ideal educativo a seguir. ¿De qué manera se pueden transmitir esos valores socráticos? La respuesta contundente es mediante la educación humanística.

En el capítulo “Los ciudadanos del mundo,” Nussbaum señala que hoy, cada vez más, las personas se encuentran en contextos globalizados, dependiendo de otras personas que no siempre son conocidas. Es creciente el número

de problemas que requieren de una solución a nivel mundial. Igualmente, se puede afirmar que ninguna persona queda fuera de esa interdependencia visionariamente caracterizada por Marshall McLuhan. Ante tal situación la académica de Chicago señala que la tarea de la educación consiste en inculcar en los alumnos la capacidad de concebirse como integrantes de una nación heterogénea, así como la facultad de comprender, al menos en parte, la historia y las características de los diversos grupos que habitan los distintos países (p. 115).

El apartado titulado “Cultivar la imaginación: la cultura y las artes”, Nussbaum señala que el conocimiento fáctico y la lógica no alcanzan para que los ciudadanos se relacionen bien con el mundo que los rodea. Otra capacidad que necesita un buen ciudadano es lo que la autora denomina *imaginación narrativa* (Nussbaum, *Cultivating humanity: A classical defense of reform in liberal education*, 1977, cap. 3), es decir: la capacidad de pensar cómo sería estar en el lugar de otra persona, de interpretar con inteligencia su relato y de entender sus sentimientos, deseos y expectativas. El cultivo de la comprensión constituye un factor clave en las mejores teorizaciones modernas de la educación para la democracia, ya que una persona incapaz de situarse en la perspectiva del otro está imposibilitada para acceder a la comprensión de sus intereses y necesidades. Gran parte de este proceso debe darse en la familia, pero también es relevante el papel de la escuela y la educación superior. Para alcanzar este objetivo tanto las artes como las humanidades tienen un rol protagónico en los programas de estudios (p. 132).

Por último, el capítulo titulado la “Educación democrática contra las cuerdas”, señala que si bien la situación de las humanidades puede parecer pesimista, se requiere de parte de aquellos que las cultivan una actitud alerta. Un artículo publicado por C. Drew Faust (“The University’s crisis of purpose”, *New York Times Book Review*, 6 de septiembre de 2009), actual presidente de la Harvard University, brinda certidumbres sobre la gravedad del diagnóstico. Faust señala con lamento “un marcado descenso en el porcentaje de alumnos que se especializan en disciplinas humanísticas, con el correspondiente ascenso en el porcentaje de alumnos matriculados en carreras profesionales”. Asimismo, la historiadora se pregunta si las universidades no se han vuelto “demasiado cautivas de los fines inmediatos y materiales que sirven” y si el modelo de mercado no se habrá transformado en “la identidad fundamental que define la educación superior”. Y agrega que “la educación superior puede ofrecer a las personas y a las sociedades una profundidad y una amplitud de visión que se encuentran ausentes en una actualidad inevitablemente miope. Los seres humanos necesitan sentido, comprensión y perspectiva además de necesitar trabajo”.

Ahora bien, el trabajo de Martha Nussbaum es un ensayo valioso porque pone una vez más de manifiesto en el ámbito de la educación actual, vitupera-

do por la superficialidad práctica, técnica y tecnológica, el valor de la reflexión y el cultivo del elemento humano en el proceso de formación de ciudadanos. En dicha perspectiva, la autora sostiene tanto el incalculable valor formativo que poseen la enseñanza de las disciplinas humanísticas cuanto el equívoco en el que caen los países que en forma indiscriminada y ciega extirpan de sus planes de estudio las humanidades con el pretexto de su “nula” utilidad y productividad.

Finalmente, resta recomendar la lectura de este trabajo por el claro diagnóstico del deterioro educativo que padece la educación actual, la trágica descripción del lugar que ocupan los estudios humanísticos en los sistemas educativos y el no menos dramático futuro que depara a la civilización si no se toman urgentes decisiones que reorienten la educación en un sentido plenamente humano.

El autor es Profesor y Doctor en Ciencias de la Educación, Profesor-investigador en la Universidad de los Andes, Chile. Sus áreas de interés son la Filosofía de la Educación, la Antropología de la Educación y la Filosofía de la investigación educativa. Sus últimas publicaciones tratan aportes de la formación de la persona humana en Millán-Puelles y la necesidad de la educación humana. E-mail: mbicocca@uandes.cl



JULIA ANNAS
INTELLIGENT VIRTUE, OXFORD,
OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2011, VII + 189 pp.

Ricardo F. CRESPO

Julia Annas es profesora en la Universidad de Arizona desde 1986. Es muy conocida por sus estudios de filosofía antigua, especialmente sobre Platón y Aristóteles.

En este nuevo libro hace una presentación original de la virtud relacionándola íntimamente con la felicidad. Usa la analogía, estimo que feliz, de las habilidades prácticas, para ilustrar el ejercicio de la razón práctica envuelto en la virtud. Esta última no implica una rutina, sino que es dinámica, cambiante, innovadora, creativa, guiada en estos movimientos por la inteligencia práctica. Del mismo modo que el buen artista no cae nunca en la repetición rutinaria, tampoco lo hace la virtud. La virtud, sostiene Annas, requiere aprendizaje y deseo de aspiración. También necesita contar con razones. Se trata, además, de una disposición confiable.

Annas trata de explicar la virtud a partir de la intuición del hombre corriente. No se compromete con una teoría substantiva del bien, aunque tampoco la descarta. Sólo no trata esta cuestión. Daría la impresión de que llegaría a contenidos universales, pero construyéndolos “desde abajo.” Rechaza el relativismo, aunque señala el condicionamiento contextual del contenido de la virtud. También critica con agudeza las éticas consecuencialistas. En su oposición a la ética deontológica, rechaza todo principio moral (o lo pone entre paréntesis).

Probablemente ya se advierta la tensión que se percibe en la obra: de algún modo está pretendiendo una razón práctica sin razón teórica. Sin embargo, y aunque rechaza el intuicionismo ético, se apoya, como ya se indicó, en la intuición corriente del hombre de la calle, para generar su presentación de la virtud y la felicidad. No se compromete con una teoría normativa; es sólo descriptiva o, a lo sumo, explicativa. En este sentido es interesante un capítulo –Virtud y Gozo– en que acude a la psicología positiva de Mihaly Csikszentmihalyi y su concepto de *flow* aplicado a la virtud y la felicidad. En cambio, critica los estudios empíricos de la rama de “*happiness* y economía”, de cuño utilitarista.

En cuanto al carácter de la felicidad sostiene la interpretación de Ackrill de una concepción constitutiva de la felicidad (no la del fin dominante de Kraut).

■ Ricardo F. CRESPO

Es decir, para Annas la virtud es parte de la felicidad, no un factor que colabore para alcanzarla.

El libro es de muy agradable lectura.

El autor 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. E-mail: rrespo@iae.edu.ar

PIERRE AUBENQUE
PROBLÈMES ARISTOTÉLICIENS – II –
PHILOSOPHIE PRATIQUE,
PARIS, LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN,
2011, 264 pp.

Carlos I. MASSINI-CORREAS

Para los estudiosos de Aristóteles, la aparición de un nuevo libro de Pierre Aubenque significa siempre una conmoción intelectual: saben que inevitablemente se encontrará allí profundidad, penetración, sutileza, erudición, buena pluma y un toque de talento. Esto es lo que sucede con este nuevo libro del profesor de París, que sigue al igualmente excelente *Problèmes Aristotéliens – I – Philosophie Théorique*, publicado hace dos años por la misma casa editorial. En el último de estos volúmenes, se reúnen veintiún ensayos de filosofía práctica publicados por el profesor de la Sorbonne a lo largo de casi cincuenta años, los que se agrupan en los siguientes acápitales: *Phronesis, Rhétorique des passions, Nature et loi - nature et culture, Conséquences politiques y Actualité de la philosophie pratique*.

Bajo el primero de estos títulos se agrupa una serie de trabajos que continúan las investigaciones que el autor dejó plasmadas en su notable libro de 1963 *La prudence chez Aristote* y que tanto contribuyó –junto con las obras de Gadamer y Ricoeur– al restablecimiento de esa noción central en el contexto del pensamiento práctico. En este grupo, merece destacarse el segundo de los ensayos, *Raison pratique, raison théorique*, en el que Aubenque se inscribe en la corriente de quienes piensan (i) que la razón práctica versa sólo acerca de los medios para alcanzar un fin puesto por el deseo, y (ii) que, como consecuencia de lo anterior, el movimiento de la razón práctica va desde el fin a los medios, *i.e.*, del efecto a la causa. En este punto, sería necesario hacer una distinción –que Aubenque no hace– entre la misma *praxis* y la *razón* práctica. En el primer caso, efectivamente la *praxis* humana se mueve hacia un fin deseado y puede decirse que los medios son la causa y el fin el efecto de la acción. Una cosa distinta ocurre si se considera no ya la *praxis* en sí misma, sino la *razón* práctica, que la dirige y valora; en este último caso, el orden es exactamente el inverso, ya que el fin es conocido por la razón y recién después es deseado por el apetito, pues de lo contrario la acción no sería racional, y esta razón es *práctica* ya que su objeto es el fin de la *praxis*

y su sentido es dirigirla hacia ese fin. Además, el movimiento de la *razón* práctica ha de ser necesariamente *sintético*, *i. e.*, de la causa –el fin– a los efectos –los medios– de esa causalidad final. Esta distinción no ha sido percibida en todo su alcance por varios autores importantes, pero parece central para una comprensión integral de la temática de la razón práctica.

En este mismo ensayo, Aubenque critica acertadamente tanto el racionalismo de los modernos, como la auto-comprensión positivista de la razón, que la inhabilita para la captación del sentido de la racionalidad práctica, y culmina con un análisis de la noción kantiana de razón práctica. Al respecto, Aubenque reivindica algunos puntos centrales de la ética kantiana, como su valoración de la dignidad humana y su defensa del deber, y de los consiguientes límites éticos infranqueables para la acción humana. Pero también le critica su concepción de la *praxis* como completamente extraña a la teoría, lo que conduce a una incomprensión de la *frónesis* como racionalidad práctica y a una ceguera constitutiva para las consecuencias de las acciones, que quedan al margen de toda consideración moral.

En la tercera parte del libro, Aubenque aborda el tema de la ley en Aristóteles, en un trabajo que apareció originalmente en los *Archives de Philosophie du Droit*, cuando los dirigía el notable y recordado Michel Villey; este tratamiento de la cuestión de la ley en el Estagirita reviste especial relevancia, ya que el abordaje de los temas jurídicos en Aristóteles se hace generalmente desde la perspectiva de la virtud y de la *praxis* jurídica, dejando de lado el desarrollo del tema de las normas. También en esta parte, el A. plantea el tema de la justicia en Aristóteles, desde la perspectiva de su fundamento natural, el que opone a la perspectiva de John Rawls, la más difundida en el pensamiento contemporáneo, según la cual el fundamento del orden de los repartos en la comunidad política debe ser el objeto de un acuerdo, ya que las ventajas sociales tienen un carácter meramente subjetivo y nunca objetivo. Para Aristóteles, según Aubenque, la raíz de la naturalidad de la justicia es doble: (i) ella se da en el marco de una comunidad natural –y jerarquizada– como lo es la *polis*, y (ii) todos los hombres tienen al mismo derecho a disfrutar de un cierto número de bienes básicos, ya que la naturaleza humana es igual en todos lados. Esto último es verdadero, aunque no está bien claro que el Estagirita haya asumido todas sus consecuencias.

La tercera parte de libro, dedicada a los ensayos de filosofía política, incluye un interesante trabajo –*Aristote était-il communautariste?*– en el que el A. tercia en la polémica que dividió, durante los años finales del último siglo, a liberales y comunitaristas. Y este trabajo resulta especialmente relevante, toda vez que un grupo importante de autores comunitaristas: Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Charles Taylor y varios otros, reclaman a Aristóteles en su apoyo y consideran al comunitarismo como una de las formas del neo-aristotelismo contemporáneo. A esta pretensión, Aubenque responde

acertadamente que nada puede ser más lejano al pensamiento del Estagirita que el particularismo político, ético y cultural que defienden los autores citados. Para Aristóteles, responde Aubenque, existe una forma de gobierno universalmente mejor y existe además lo justo por naturaleza, que vale también universalmente, si bien siempre reconoció la necesidad de adecuarlos a las exigencias singulares de la historia, la geografía, la demografía y los demás datos contingentes en que se enmarca la vida humana. Por supuesto que estas afirmaciones no suponen hacer de Aristóteles un liberal, ya que su doctrina de la politicidad natural —así como varias otras de sus enseñanzas— impiden este encuadramiento anacrónico.

En la última parte, Aubenque incluye un ensayo sobre *Philosophie pratique et herméneutique*, en el que el A. pone de relieve, en primer lugar, cómo la aparición en Alemania del movimiento de *Rehabilitación de la filosofía práctica* se explica, al menos parcialmente, por la existencia en ese país de una tradición ininterrumpida de estudios aristotélicos, que incluye figuras como Trendelenburg, Franz Brentano y el mismo Heidegger, al menos en su juventud. Pero la explicación más plausible es la que lo presenta como una reacción contra el reduccionismo positivista, que comprimía la razón a su uso científico-positivo, dejando el campo de la *praxis* humana en manos de la emoción, la voluntad o la técnica. Dentro de la gran variedad de este movimiento, Aubenque destaca las figuras de Leo Strauss, Hannah Arendt, Helmut Kuhn y, muy especialmente, Hans Georg Gadamer, quien rescató y valorizó adecuadamente la noción de *frónesis*, que se sitúa en el punto de vinculación de la justificación racional de la acción y la decisión práctica.

Para Aubenque —como también para Gadamer— la *frónesis* se confunde con la filosofía práctica, afirmación que ha sido discutida fuertemente por numerosos autores, pero que ha tenido una especial difusión y aceptación. En definitiva, el A. reconoce a Gadamer el haber reivindicado para la *frónesis* un estatuto epistemológico procedimental pero fuerte, el de la hermenéutica, conforme a un esquema originado en un seminario de Heidegger de 1923, al que se refiere Gadamer expresamente. Aubenque también critica aquí la posición de ciertos estudiosos, como Gauthier y Kuhn, que encargan a la *frónesis* el reconocimiento de los fines del obrar, defendiendo la concepción gadameriana de esa virtud intelectual, centrada en una búsqueda circular —hermenéutica— de los medios de la acción razonable.

En definitiva, se trata de un libro notable, que resume varias décadas de trabajo valioso e inteligente, y que significa una enorme contribución a la actual revalorización del pensamiento aristotélico en el campo de la filosofía práctica.



PAOLO BECCHI

***MUERTE CEREBRAL Y TRASPLANTES DE ÓRGANOS.
UN PROBLEMA DE ÉTICA JURÍDICA,***
TRAD. E. FRONTINI & A. NÚÑEZ VAQUERO,
MADRID, TROTTA, 2011, 156 PP.

Carlos I. MASSINI-CORREAS

Desde hace ya varios años, más concretamente desde el denominado “Informe Harvard” de 1968, se generalizó en los ambientes intelectuales, científicos y jurídicos (y luego en las legislaciones de diferentes países) la idea de que la llamada “muerte cerebral” equivalía lisa y llanamente a la muerte real de las personas. Esta idea ha sido receptada por la legislación argentina, la cual, en el texto de la Ley Nacional N° 24.193 (modificada por la Ley N° 26.066), prescribe que para establecer el “fallecimiento” de una persona, es decir, para que esta devenga un “cadáver”, deben darse varios síntomas, que son los establecidos generalmente para la muerte cerebral, fundamentalmente, el electroencefalograma plano y las pupilas no reactivas. Esta opinión, con la salvedad de algunos filósofos de renombre, se ha considerado por muchos años como el criterio estándar de la muerte de los sujetos humanos y, en consecuencia, como el requisito necesario para proceder a los trasplantes de órganos vitales de origen cadavérico (en adelante TOC), en especial del corazón y los pulmones.

Ahora bien, recientemente ha aparecido en español un libro del profesor italiano Paolo Becchi (el original italiano es de 2008), en el que este profesor de las universidades de Génova y de Lucerna realiza un cuestionamiento en toda la línea, desde las perspectivas de la Bioética y del Bioderecho, a la noción de muerte cerebral y a su utilización como supuesto para proceder a los TOC. Según este autor, en la declaración del comité de la Universidad de Harvard (*Ad Hoc Committe of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death*) se dice que “nuestro objetivo principal es definir como nuevo criterio de muerte el coma irreversible” y se alegan a favor de esta decisión dos razones centrales: (i) que esta definición impide la incertidumbre de la situación de personas con el cerebro dañado irremediablemente, con la consiguiente carga para los pacientes, sus familias y los hospitales que necesitan camas; (ii) que los criterios anteriores al Informe, denominados allí “obsoletos”, pueden dificultar la obtención de órganos para TOC (p. 25). Es conveniente

recordar que un año antes de este Informe, había tenido lugar el primer trasplante exitoso de corazón por obra del Dr. Christian Barnard.

El autor expone luego algunas de las objeciones que suscitó este informe, en especial las formuladas por Hans Jonas y Peter Singer. El primero sostuvo que se carece de una certeza capaz de determinar la línea precisa de demarcación entre la vida y la muerte, por lo que se debe aplicar el principio *in dubio pro vita* y evitar las ablaciones de órganos para TOC. Y agrega que en este caso, se ha confundido el problema *teórico* de la definición de la muerte, con el problema eminentemente *práctico* de obtener órganos para los TOC. Además, ejemplifica esa carencia de certeza con el caso de una mujer que, en estado de muerte cerebral, llevó adelante un embarazo durante un tiempo, dando lugar a la paradoja de un cadáver embarazado.

Por su parte, el Bioeticista australiano Peter Singer sostuvo que la noción de muerte cerebral es una ficción, que no se corresponde con la realidad, pero afirmó también que, no obstante, pueden llevarse adelante TOC a partir de pacientes en coma irreversible, así como de pacientes en estado vegetativo persistente (con respiración y circulación espontánea) y de recién nacidos anencefálicos, ya que estos últimos no habrían existido nunca (¿?). Todo ello basado en el argumento utilitarista de que el trasplante resulta muy útil para la supervivencia del trasplantado y de ninguna utilidad para el donante.

A continuación, Becchi expone las conclusiones a las que han arribado varios científicos de prestigio, entre ellos los neurólogos Robert Truog, James Fackler y Alan Shewmon, para quienes algunos pacientes con muerte cerebral continúan con actividad glandular, con actividad eléctrica en la corteza cerebral, reaccionan a estímulos externos y tienen reflejos espinales. Conforme a esto, no se trataría de cadáveres —no se los podría inhumar— sino de pacientes en coma irreversible pero que todavía no han muerto. Además, afirman que el principio de la vida humana no está localizado sólo en el cerebro, sino “holísticamente” en todo el cuerpo humano, y por lo tanto, la definición de muerte cerebral revestiría un carácter meramente estipulativo, sin pretensiones de adecuación con la realidad.

También trata Becchi la actitud de la Iglesia Católica, la cual, luego de una inicial aceptación integral de la noción de muerte cerebral, habría debido aceptar en su seno algunas voces disidentes, entre otras, las de los filósofos Josef Seifert y Robert Spaemann y del cardenal de Colonia, Mons. Joachim Meisner. También desarrolla y comenta el A. las disposiciones de la legislación italiana en la materia, concluyendo que “según los nuevos conocimientos, resulta prácticamente imposible determinar la ausencia de todas las funciones cerebrales; los pacientes que responden a los criterios clínicos empleados para comprobar la muerte cerebral no presentan necesariamente la pérdida irreversible de todas las funciones del encéfalo y, por lo tanto, no puede considerarse desde el punto de vista jurídico que estén muertos” (p. 138).

Finalmente, en las conclusiones del libro, Becchi afirma que de todo lo expuesto se sigue que la muerte cerebral no coincide con la pérdida de la integración corporal y es sólo la parte de un proceso; se trataría de pacientes que se están muriendo, pero que aún no están muertos. Y agrega que, frente a esta situación, sería necesario elaborar, por parte de la Bioética y el Biodercho nuevas justificaciones para los TOC, recurriendo a la doctrina del doble efecto o a consideraciones consecuencialistas.

En definitiva, tal como se desprende de lo que se ha expuesto hasta ahora, los datos y argumentaciones desarrollados en el libro presentan un especial interés y revisten una importancia relevante. Se trata, nada más ni nada menos, de saber si los TOC se realizan efectivamente a partir de cadáveres o bien se está apurando la muerte de personas agonizantes. Se está en presencia, efectivamente, de un dato que tiene innegables y graves consecuencias éticas y jurídicas, en especial para quienes sostienen el principio de la inviolabilidad de la vida y el consiguiente criterio de *in dubio pro vita*.

Frente a la gravedad de las conclusiones a las que arriba el profesor italiano, a través de argumentaciones verosímiles y aparentemente bien estructuradas, resulta necesario profundizar las investigaciones y desarrollar los argumentos a favor y en contra de la definición de la muerte humana en términos de muerte cerebral, de modo de eliminar las dudas e incertidumbres que puedan quedar a ese respecto. Se trata nada menos que de la legitimidad ética de los TOC y de toda la industria, inversiones, tecnología e instituciones que han sido creadas a su alrededor. Evidentemente, se está frente a una problemática de especial importancia y de consecuencias dramáticas, de modo que todo lo que se haga por esclarecerla será bienvenido como esclarecedor y especialmente relevante.

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. E-mail: carlos.massini@um.edu.ar



MAURICIO BICOCCA
LA PERSONA HUMANA Y SU FORMACIÓN
EN ANTONIO MILLÁN PUELLES,
PAMPLONA EUNSA, 2011, 298 pp.

Carlos I. MASSINI-CORREAS

Entre los pensadores especialmente valiosos que han sido relegados por las modas intelectuales hodiernas, se encuentra indudablemente Antonio Millán-Puelles, filósofo riguroso si los hubo, prolífico, profundo, erudito y buen escritor, quien, a pesar de insertarse claramente en la tradición del pensamiento clásico, no dejó nunca de abordar temas de innegable contemporaneidad, entre ellos, los vinculados a la educación. Y lo hizo como siempre, con inteligencia, solvencia y hondura, renovando y actualizando las de por sí valiosas coordenadas del pensamiento clásico. Millán escribió sobre esta problemática varios artículos y libros, entre estos últimos, *La formación de la personalidad humana y Universidad y sociedad*, además de hacer varias referencias a ese tema en muchas de sus obras, referencias siempre agudas y valiosas, y que ponen de manifiesto que el filósofo español alcanzó una visión integral y sistemática de la problemática educativa.

A la exposición y valoración de esta sistemática está dedicado el reciente libro de Mauricio Bicocca, *La persona humana y su formación en Antonio Millán-Puelles*, en el que el investigador argentino estudia con acribia y detalle la totalidad del pensamiento filosófico-educativo del antiguo profesor de Madrid, poniendo de relieve su profundidad y su pertinencia para la solución de los problemas que plantea a la filosofía de la educación la actual crisis educativa occidental. Sobre esta crisis se explaya el excelente prólogo de José María Barrio Maestre, para quien resulta indispensable que el gremio pedagógico recupere en su profesión el sentido común, cada vez más olvidado por el pedagogismo, constructivismo y libertarismo (que consiste en proponerse no enseñar *nada*) de las actuales propuestas educativas.

Y en el meollo de su libro, Bicocca pone de relieve que, según Millán-Puelles –quien sigue en esto, como en todo el contenido de su obra, las exigencias del sentido común– para entender las diferentes tendencias pedagógicas hay que entender previamente la visión del ser humano que se encuentra detrás de cada una de ellas. Y para ello es preciso desarrollar la noción de naturaleza o índole humana –justificando antes su existencia– y desenvol-

viendo las derivaciones educativas de esa noción. “El hecho central —escribe el A.— de una *naturaleza humana* en cuanto *tarea por realizar* a través del uso de la libertad, es lo que marca los lineamientos esenciales de la intervención educativa” (p. 81).

Más adelante Bicocca resalta que esta aproximación es la clave para la superación, tanto del neopositivismo cientificista como del neomarxismo sociologista en materia educativa, ya que sus respectivas antropologías-pedagógicas niegan la naturaleza humana y reducen al ser humano a mera materia orgánica-cuantificable. Pero esto no significa defender que en Millán-Puelles exista un excesivo objetivismo, sino que para él lo que hace particularmente problemática la educación es el carácter singular de la subjetividad de cada persona, lo que convierte a la tarea pedagógica en algo especialmente original. Por ello, sostiene el A. que “la educación pensada por Millán-Puelles nunca puede ser ni quedar reducida a técnica o tecnología, sino que es siempre una actividad práctica humana y, por lo tanto, una acción fundada en el conocimiento y dirigida al enriquecimiento y desarrollo de la singularidad de una persona humana” (p. 97).

También estudia Bicocca la importancia radical que tiene la noción de libertad humana en el pensamiento de Millán-Puelles, y su especial trascendencia en la explicación y valoración del fenómeno educativo. Millán dedicó muchos trabajos a este tema, y en especial un libro, *El valor de la libertad*, en el que distingue entre la libertad humana trascendental, la libertad de arbitrio y las libertades adquiridas, todas estudiadas con detalle por Bicocca. “En el pensamiento educativo de Millán-Puelles —escribe— el núcleo del problema de la educación se encuentra en la formación del *uso de la libertad*. Por lo que la educación es concebida como *educación de la libertad* en cuanto ejercicio recto, es decir: acorde con las exigencias objetivas —no ideales, no físicas, no arbitrarias, etc.— de su propia naturaleza” (p. 132).

Como consecuencia de la afirmación de la educación como una formación de la libertad para el bien humano, Bicocca desarrolla la concepción de Millán-Puelles según la cual la filosofía de la educación es propiamente una filosofía práctica. “Esto implica —sostiene el A.— que únicamente a partir de la consideración de la educación como una *acción práctica* y, por lo tanto, inscrita en una filosofía práctica, se puede reencontrar su pleno sentido humano. Y, si esto es así, no tiene lugar sostener una supuesta *neutralidad educativa* respecto del mundo de los valores morales y de las normas éticas, ya que la educación, en cuanto acción práctica, es también *acción ética*, y por lo tanto orientada hacia lo valioso a través de un necesario juicio práctico...” (p. 156).

Todo esto lleva necesariamente a la concepción de la educación como un proceso de humanización inteligente de lo humano, que se realiza primordialmente a través de la promoción de las virtudes, morales e intelectuales, que habilitan al hombre a alcanzar la plenitud de su humanidad. “La esencia de la

actividad educativa según el filósofo español, puede quedar sintetizada –afirma Bicocca– en el *proceso de humanización del ser humano*. En efecto, en el hombre se manifiesta una doble dimensión: por una parte, la dada por su naturaleza innata y, por otra, la que él adquiere por su libre iniciativa a través del despliegue de las virtualidades presentes en su naturaleza. El hombre es el único ser que tiene que *aprender a ser lo que es para serlo*” (p. 160).

Y luego de unas acertadas consideraciones sobre las relaciones entre sociedad y educación, que incluyen una aguda crítica de los paradigmas educativos colectivistas, Bicocca resume las aportaciones de Millán-Puelles a la filosofía de la educación. En este punto el A. escribe acertadamente que “la formación de la personalidad humana cuenta con el dato empírico de la naturaleza del hombre, y ésta señala tanto las posibilidades cuanto los límites de desarrollo que tiene el hombre. Asimismo, dicha naturaleza muestra una cierta teleología o dirección en su existencia, hacia la cual la persona debe orientarse libremente [...]. Este hecho conduce al autor a afirmar que el hombre es una síntesis de naturaleza y libertad. El sujeto de la educación, ciertamente, se forma al aceptar y confirmar libremente su ser a través de su inteligencia, conociéndolo, y de su libre querer, actuando de conformidad con él” (p. 260). Millán siempre repetía que, en el caso de la naturaleza humana, no se está frente a un principio de comportamiento fijo, sino ante un principio fijo de comportamiento libre, afirmación que es especialmente pertinente en materia educativa.

En definitiva, estamos en presencia de un libro especialmente valioso, tanto por el particular interés y relevancia de los contenidos, como por las formas de la exposición y explicación. Bicocca ha leído *toda* la obra de Millán-Puelles, lo que no es poco, y además ha enriquecido su presentación con una copiosa y pertinente bibliografía secundaria, que se consigna ordenadamente al final del volumen. Además, ha alcanzado una auténtica *comprensión* de las ideas del destacado filósofo andaluz, captando su sentido profundo y exponiéndolo con fidelidad y atractivo. Frente a la actual desorientación en materia educativa, se trata en este caso de un trabajo destinado a servir de guía y referente para un reencauzamiento realista e integral de las actividades orientadas a la formación de la personalidad humana, así como del pensamiento filosófico que las tiene por objeto. Sólo cabe congratular y elogiar al A. por este trabajo de calidad especialmente relevante.



GUÍA PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS

REVISTA *PHILOSOPHIA*

La revista *Philosophia* es una publicación del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, abierta a contribuciones sobre todos los aspectos de la filosofía 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 artículos y notas serán evaluados por revisores expertos designados por la dirección de la Revista, siguiendo el sistema conocido como de "referato anónimo doble ciego". La dirección de la Revista podrá decidir no enviar a evaluar algún artículo o nota recibidos. Las reseñas serán aprobadas por la dirección de la Revista. 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 pts.
- 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.
 - BERENQUER, A., "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.
- Artículos y notas: deberán presentarse con:
- Título en mayúsculas y negrilla (sin punto final), centrado.
 - Transcripciones breves (menos de 4 renglones): entrecomilladas (“...”), 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 *itálicas*: 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.



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 paged, 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, A., "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.

Additional information at
<http://bdigital.uncu.edu.ar/fichas.php?idobjeto=3034>



PHILOSOPHIA

ANUARIO DE FILOSOFÍA

Nº 70

AÑO 2010

■ ARTÍCULOS

VIRGINIA ASPE ARMELLA. *El concepto de héroe trágico en la Poética de Aristóteles*, pp. 11 – 23.

SERGIO RAÚL CASTAÑO. *Una visión marxista del tema de legalidad y legitimidad. Nota sobre la posición de Lukács en “Legalidad e ilegalidad”*, pp. 25 – 38.

RICARDO F. CRESPO. *Aristotle on the Economy*, pp. 39 – 68.

PAULA CRISTINA RIPAMONTI. *El conflicto de la causalidad natural-libertad en la Crítica de la Razón Pura*, pp. 69 - 92.

ALBERTO ROSS. *La cuestión del método en Física I, 1*, pp. 93 – 106.



PHILOSOPHIA

ANUARIO DE FILOSOFÍA

Nº 71

AÑO 2011

■ 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.

■ NOTAS

CARLOS I. MASSINI CORREAS *Nota sobre el Rule of Law y la ética de la virtud*, pp. 147 – 153.

■ RESEÑAS

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