ISSN 0325-0725

revista latinoamericana de filosofía

Carla Cordua: La teoría de los elementos últimos en Wittgenstein.

HOMENAJE A DAVID HUME

Eduardo Oscar de Campos Chaves: David Hume e a questão básica da crítica da razão prática

João Paulo Monteiro: Indução e seleção natural.

J. Alberto Coffa: Tragedia o sainete de Ludwig Wittgenstein.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS * CRONICA

VOL. II – Nº 3 – NOVIEMBRE 1976

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA – Vol. II Nº 3

COMITE DE REDACCION

Rafael Braun — Osvaldo N. Guariglia — Ezequiel de Olaso
Mario A. Presas — Eduardo A. Rabossi

CONSULTORES

Danilo Cruz Vélez (Colombia) — Marcelo Dascal (Brasil)
Alfonso Gómez Lobo (Chile) — Rigoberto Juárez - Paz (Guatemala)
Francisco Miró Quesada (Perú) — José A. Nuño (Venezuela)
Alejandro Rossi (México) — Roberto Torretti (Chile-Pto.Rico)
Luis Villoro (México)

Para suscripciones, pedidos, correspondencia, informaciones, etcétera, dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
Casilla de Correo 5379
Correo Central
1000 Capital Federal — Argentina

Para suscripciones y pedidos en los Estados Unidos y Canadá, dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
BOX 1192
BIRMINGHAM, ALABAMA 35201
U.S.A.

Argentina:		
Individuos	$	1.500,–
Instituciones	$	2.000,–
De apoyo	$	4.500,–
Exterior:		
Individuos	U$S	11.–
Instituciones	U$S	15.–
Por vía aérea, recargo de	U$S	3,–

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** se publica cuatrimestralmente en marzo, julio y noviembre de cada año.
Editor responsable: Antonio M. Battro. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Cangallo 1479, 4º piso. Capital Federal. Registro Nacional de la Propiedad Intelectual Nº 1.289.956.

Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley Nº 11.723.

Diseñó la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Volumen II, Año 1976

SUMARIO

ARTICULOS

Pág.

Eduardo Oscar de Campos Chaves: David Hume e a questão básica de crítica da razão prática 215
Héctor-Neri Castañeda: El atomismo sintáctico en la filosofía posterior de Wittgenstein y la naturaleza de las cuestiones filosóficas 103
Carla Cordua: La teoría de los elementos últimos en Wittgenstein 197
Emilio Estiú: Leonardo y la ciencia de la pintura 3
Alfonso Gómez-Lobo: Sobre "lo que es en cuanto es" en Aristóteles 19
Osvaldo Guariglia: Orden social jerárquico y norma consuetudinaria en el pensamiento ético-político de Aristóteles 121
Michel Lahud: "Egocentric particulars": Os dêiticos na concepção de Russell 43
Ricardo Maliandi: Experiencia axiológica y experiencia del conflicto 27
João Paulo Monteiro: Indução e seleção natural 243
Oscar Nudler: Crítica de la concepción piagetiana de lo mental 57
Mario A. Presas: Corporalidad e historia en Husserl 167

DISCUSION

Néstor Luis Cordero: El intento de A.P.D. Mourelatos de "simbolizar" la tesis de Parménides 79
Ricardo Pochtar: El *Examen de Ingenios* y la "lingüística cartesiana" 179
Ernesto Sosa: ¿Hasta dónde se puede llevar la duda? 71
Carlos Strasser: Ciencia y paradigmas. Racionalidad e irracionalidad 74

ESTUDIO CRITICO

J. Alberto Coffa: Tragedia o sainete de Ludwig Wittgenstein 257

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Aristote: Politique, ed. J. Aubonnet (Osvaldo Guariglia) 191
Adolfo P. Carpio: Principios de Filosofía (Mario A. Presas) 94
Descartes: Oeuvres philosophiques. Tome III (Ezequiel de Olaso) 91
José Ferrater Mora: Cambio de marcha en filosofía (Eduardo Rabossi) 187
R. Frondizi y J.J.E. Gracia: El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX (E.R.) 188
K. Gaiser: Das Staatsmodell des Thykydides (Francisco Lisi) 190
G.W. Hegel: Principios de la Filosofía del Derecho (M.A.P.) 89
David Hume: Tratado de la naturaleza humana. Acerca del entendimiento (María Julia Bertomeu) 90

A. Janik y S. Toulmin: La Viena de Wittgenstein (M.A.P.) 85
Winfried Lenders: Die analytische Begriffs - und Urteilstheorie von G. W. Leibniz und Chr. Wolff (Eduardo García Belsunce) 96
Roberto Miguelez: Sujet et histoire (José Sazbón) 83
J. Muguerza (comp.): La concepción analítica de la filosofía (E.R.) 272
James Noxon: La evolución de la filosofía de Hume (Margarita Costa) 95
Sergio Rábade Romeo: Hume y el fenomenismo moderno (Carla Cordua) 269
Hans Reiner: Die Grundlagen der Sittlichkeit (Ricardo Maliandi) 87
Tran Duc Thao: Recherches sur l'origine du langage et de la conscience (Ricardo Pochtar) 92
Teófilo Urdanoz: Historia de la filosofía. Siglo XIX (Omar Argerami) 88

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
Noviembre 1976

Volumen II Num. 3

SUMARIO

ARTICULOS Pág.

Carla Cordua: La teoría de los elementos últimos en Wittgenstein 197

Eduardo Oscar de Campos Chaves: David Hume e a questão básica de crítica da razão prática. 215

João Paulo Monteiro: Indução e seleção natural. 243

ESTUDIO CRITICO

J. Alberto Coffa: Tragedia o sainete de Ludwig Wittgenstein 257

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Sergio Rábade Romeo: Hume y el fenomenismo moderno (Carla Cordua) 269

J. Muguerza (comp.): La concepción analítica de la filosofía (E. Rabossi) 272

CRONICA 273

LIBROS RECIBIDOS 275

COLABORADORES

CARLA CORDUA es nacida en Los Angeles. Chile. Doctora en filosofía. Actualmente profesora de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras. Libros: *Mundo, Hombre, Historia,* Santiago de Chile, 1969. *El concepto de arte en la Estética de Hegel* (inédito). Ha publicado trabajos en Revista de Filosofía de la Universidad de Chile, Mapocho, Atenea, La Torre y Diálogos. Dirección: El Escorial 14 B -Hato Rey- Puerto Rico 00917.

EDUARDO OSCAR DE CAMPOS CHAVES (1943). Doctor en filosofía (University of Pittsburgh, 1972). De 1972 a 1974 enseñó filosofía en California State University, Hayward y en Pomona College, en Claremont, California. Escribió su disertación sobre la crítica de Hume a la teología natural. Actualmente enseña en la Facultad de Educación de la Universidad Estadual de Campinas (San Pablo, Brasil) y es miembro del Centro de Lógica, Epistemología e Historia de la Ciencia de la misma Universidad. Dirección: Faculdade de Eduçação, Universidade Estadual de Campinas, Cidade Universitária, 13100 Campinas. SP. Brasil.

JOÃO PAULO MONTEIRO (1938). Doctor en filosofía (Universidad de San Pablo, Brasil). Es profesor de ética y filosofía política en la Universidad de San Pablo. Ha publicado el libro *Teoría, Retórica, Ideología* (San Pablo, Atica, 1975) y su tesis de libre docencia *Natureza, Conhecimento e Moral na Filosofia de Hume* (1975). Dirección: Departamento de Filosofía, Universidade de São Paulo, Caixa Postal 8105. São Paulo. Brasil.

J. ALBERTO COFFA (1935). Doctor en filosofía (Universidad de Pittsburgh, 1970). Es profesor asociado en el Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia de Indiana University. Ha publicado estudios de historia y filosofía de la ciencia, entre ellos: "Notas para un esquema de la filosofía de la ciencia contemporánea" *Crítica* (1972); "Hempel's ambiguity" *Synthese* (1975) y "Randomness and knowledge" en el libro colectivo *PSA 72* (Reidel, 1975). Dirección: 130 Goodbody Hall. Indiana University. Bloomington. Indiana 47401. USA.

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. II, Nº 3 (noviembre 1976)

LA TEORIA DE LOS ELEMENTOS ULTIMOS EN WITTGENSTEIN

Carla Cordua

El *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLPh.) de Wittgenstein contiene una teoría de los últimos elementos del mundo y del lenguaje. No sólo se ocupa de manera expresa de tales elementos, sino que algunos de los aspectos más importantes de la obra están apoyados sobre la suposición de que tanto la realidad como el lenguaje consisten, en último término, de elementos simples. Además de la presencia palmaria de esta doctrina en el libro, las interpretaciones y estudios que se le han dedicado a éste desde su publicación reconocen unánimemente los alcances que tal teoría tiene en el pensamiento del autor en los años del TLPh. Sin embargo, nadie ha señalado, que sepamos, que junto a la vocación analítica, dirigida hacia la definición de elementos simples, hay en el TLPh algunas tendencias contrapuestas a ella, que anuncian ya, en cierta medida, las críticas que el propio Wittgenstein dirigirá más tarde contra sus convicciones elementalistas anteriores. Es raro que ni en interpretaciones como la de Kenny[1], uno de cuyos méritos es destacar la continuidad de la filosofía de Wittgenstein, se señalen las limitaciones a las que la teoría de los elementos está sujeta en el TLPh. Y ello a pesar de que la valorización de los aspectos anti-elementalistas del libro, que anticipan a las *Philosophische Untersuchungen* (PhU), habría fortalecido la tesis central del estudio de Kenny, a saber, de que no hay dos Wittgenstein sucesivos, sino uno solo. Más bien, el autor inglés sostiene de modo expreso que la única forma de verdadera ruptura entre la obra temprana y la posterior reside precisamente en la manera como Wittgenstein piensa respecto de los últimos elementos[2]. Si hubiese destacado que lo que hace insostenible a esta teoría en las PhU se encuentra ya, en segundo plano, en el TLPh, habría podido explicar mejor el desarrollo del pensamiento de Wittgenstein. Parece claro, en todo caso, que la continuidad de la obra de Wittgenstein no es fácil de ver, y tal vez uno de los obstáculos mayores para conseguirlo resida en ciertas características del TLPh. Así, por ejemplo, debe haber alguna razón por la cual todo cuanto problematiza y condiciona a la teoría de los elementos en el TLPh tiende a pasar desapercibido y escapa a muchos de sus intérpretes.

---

[1] Anthony Kenny, *Wittgenstein*, trad. de A. Deaño, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

[2] *op. cit.*, cap. 6 y págs. 195 ss., 197.

Además de las dificultades intrínsecas de la obra misma, pienso que los críticos no han solido tener en cuenta las tendencias anti-elementalistas del TLPh debido a que identifican a la doctrina de los elementos de Wittgenstein con el atomismo lógico de Russell, que ya estaba en circulación en el mundo intelectual inglés cuando éste se convierte en el primer receptor del tratado. Sin negar la influencia que el pensamiento de Russell pueda haber tenido sobre el Wittgenstein de la primera obra, y las coincidencias parciales entre ambos filósofos, creo que las relaciones entre los dos deben ser establecidas después de examinar sus teorías independientemente. En particular, la comparación entre el atomismo russelliano y el elementalismo del TLPh sólo es posible si antes les hemos concedido a ambos la oportunidad de hablar por sí mismos. Si procedemos sin más a llamar "atomismo lógico"[3] a la teoría de los elementos de Wittgenstein, —expresión ajena,[4] no lo olvidemos, al TLPH—, nos exponemos a no ver en lo que Wittgenstein dice más que lo que ya sabemos del atomismo tal como lo entiende Russell, quien introdujo el término en un ensayo acerca de un cierto tipo de proposiciones[5], con un propósito bien específico. Se podría pensar que estamos dándole importancia a una cuestión puramente verbal: lo que cuenta de verdad sería la inteligencia de lo que Wittgenstein dice y no el nombre con el que la literatura crítica designa a este aspecto de su teoría. ¿Qué más da decirla "teoría de los últimos elementos" o "atomismo lógico"? Pienso que esta diferencia de nombres refleja de hecho una diversidad de puntos de vista interpretativos, y que es por eso que vale la pena reparar en ello. A falta de pruebas inmediatas de que esto es así, me limito, por ahora, a consignar un problema: si la idea de atomismo lógico no dirigiese a la interpetación en un cierto sentido preestablecido, ¿por qué, siendo la doctrina de los elementos tan obviamente lógico-filosófica, como lo es el TLPh mismo, queda reducida, para quienes la asimilan a la idea de Russell, a la condición de una teoría exclusivamente lógica? El atomismo ha sido mayormente metafísico en la tradición; si queremos que este término nos ayude a

3 Esta es una práctica bastante difundida. Se repite en obras de tendencias bien diferentes, como por ejemplo: E. Stenius, *Wittgensteins Traktat*, trad. de W. Bader, Frankfurt a M., Suhrkamp, 1969, págs. 89, 114, 162, 164, 292; D. Pears, *Wittgenstein*, trad. de J. Planells, Barcelona, Grijalbo, 1973, I parte, 2; espec. págs. 91-97, que le da a la expresión un uso más cauteloso y matizado que Stenius. También se vale de ella Keny, *op. cit.*, cap. 5, espec. pág. 73. Asimismo es patente que el artículo *"Wittgenstein"* de la Enciclopedia Filosófica, Firenze, Sansoni, 2a. ed., 1969, vol. VI, está compuesto a partir de la convicción que el TLPh es nada más que una teoría analítica del lenguaje.

4 Wittgenstein no usa la expresión "atomismo lógico" para hablar de su propia manera de pensar, que sepamos. Y sólo muy pocas veces, en apariencia, se vale de las palabras átomo, atómico, etc. Uno de sus trabajos tempranos, las *"Aufzeichnungen ueber Logik"* de 1913, contiene la expresión "Atomsaetze". Cf. *Schriften von Ludwig Wittgenstein*, Frankfurt a M., Suhrkamp, 1963, (en adelante: *Schriften*), págs. 200 ss. También en una carta a Russell de enero de 1913 habla de "complejos atómicos:". Cf. *Schriften*, pág. 258.

5 Bertrand Russell, *"On denoting"*, publicado en el año 1905.

entender un discurso que se refiere siempre conjuntamente a la realidad y al lenguaje, también cuando los concibe a ambos como compuestos de elementos, ¿por qué pretender que los "átomos" son los de los complejos lógico-lingüísticos solamente, y no los de las cosas también? La expresión "atomismo lógico", usada para designar a la teoría de los elementos de Wittgenstein, preconcibe el sentido que lo simple tiene en el TLPh, y esta preconcepción opera en forma reduccionista y simplificadora sobre lo que trata de comprender. El tratado lógico-filosófico se transforma en una teoría lógica más un resto, al que la interpretación se ve obligada a considerar ya sea insignificante, ya sea perturbador, por el simple hecho de que ha adoptado un punto de vista que no le permite absorber a ambas cosas a la vez y en su conjunto. Sus esquemas previos no se lo permiten. Por esto creo que habría que examinar a los elementos del TLPh aparte de lo que Russell pensaba en aquel tiempo. Deberíamos considerarlos a la luz de los antecedentes que ofrecen los *Tagebücher 1914-1916*, (TB) y ver lo que ocurre con ellos en las PhU. Tratada por sí misma, pensamos que la teoría de los elementos últimos puede llegar a proporcionar un punto de vista muy iluminador sobre ciertos aspectos generales del desarrollo y la filosofía de Wittgenstein. Nos proponemos, en lo que sigue, tocar algunos aspectos de este programa.

La tendencia[6] a pensar que lo problemático, lo oscuro, lo desconocido o lo desconcertante son como son a causa de su complejidad, o porque son compuestos, derivados, es muy fuerte en el autor del TLPh. De ahí a pensar que puede mudarles esta condición analizándolos en sus partes simples, no hay más que un paso. O, se podría también decir, siguiendo al mismo Wittgenstein, no hay paso alguno entre aquella tendencia y esta convicción, pues las nociones de lo más simple y lo compuesto están ligadas entre sí de tal manera que no cabe darle a ninguna de ellas un sentido independientemente de la otra[7]. Pero la aseveración de la relatividad de lo simple y lo complejo pertenece a la etapa autocrítica de la obra de Wittgenstein. Antes, en el TLPh en especial, el discurso está dominado por la búsqueda de lo simple, y la categoría misma de la simplicidad no es aún objeto de un examen expreso. En un pasaje de los TB de aquel período temprano, Wittgenstein ve su propia búsqueda como el producto de un afán humano general (TB, pág. 175); otras veces lo entiende como manifestación de una necesidad intrínseca del pensamiento. Lo simple sería algo así como una condición trascendental del discurso teórico (TLPh 5.4541 y TB pág. 151). Si no hubiese lo simple faltaría el término, en el doble sentido de "telos" y de punto final, de la tarea analítica en que consiste la filosofía como esclarecimiento de las proposiciones (TLPh 4.112). Por eso es que las totalidades del mundo y del lenguaje son definidas como conjuntos de sus respectivos elementos (TLPh 4.001 y 4.26). Los elementos garantizan que hay

6 El mismo Wittgenstein hablaba de su tendencia a creer en lo elemental como de un impulso incontenible, un "Drang", que siempre de nuevo se le imponía. *Tagebüecher* 1914-1916, en *Schriften*, pág. 154.

7 PhU, 47, 48 y TB págs. 151-152.

fronteras nítidas, determinadas, tanto en la dirección de lo progresivamente complejo como en la dirección opuesta o analítica. "La exigencia de la posibilidad de los signos simples es la exigencia de la determinación del sentido" (TLPh 3.23).

Aún sin examinar en detalle los diversos aspectos de esta doctrina de los últimos elementos y los varios problemas que suscita, recordemos que siempre ha llamado la atención que Wittgenstein no ofreciera ejemplos de sus elementos: de objetos elementales, de nombres elementales, de estados de cosas y de proposiciones elementales. Si sostenemos que no lo podía hacer porque lo elemental, como él lo entiende, no es nada fáctico o dado empíricamente, sino la condición a priori del sentido, entraremos en conflicto con el hecho de que el filósofo mismo buscaba estos ejemplos y sentía que la falta de los mismos le planteaba un problema teórico que no había podido resolver. Y los buscaba, estos ejemplos, no sólo en el terreno de lo lógico-lingüístico, sino que en el muy extraverbal de las escobas, las manchas, los sillones y otras cosas por el estilo. "Mi dificultad consiste en lo siguiente: en todas las proposiciones que encuentro figuran nombres, los cuales deben, sin embargo, desaparecer al llevar adelante el análisis. Yo sé que tal progreso del análisis es posible, pero no puedo llevarlo a cabo completamente. A pesar de ello parece que se que si el análisis pudiese ser realizado completamente, su resultado tendría que ser una proposición que contuviese otra vez nombres, relaciones, etc. En resumen: parece que conociera de este modo sólo una forma, para la cual no tengo ni un solo ejemplo" (TB pág. 152). Y todavía mucho más tarde, cuando ya había abandonado sus opiniones absolutistas tanto acerca de elementos simples como de complejos plenamente determinados merced a su composición por tales elementos, seguía ensayando, a propósito de nombres y de espadas, acaso no era posible discriminar sus constituyentes simples. (PhU 39 y 46). Una y otra vez vuelve sobre el tema en las PhU: "¿Pero cuáles son los elementos simples de un sillón? — ¿Los trozos de madera de qué está hecho? ¿Las moléculas o los átomos? — "Simple" quiere decir: no compuesto. Todo depende entonces del sentido que tenga "compuesto". No significa nada hablar de "los elementos simples absolutos de un sillón" " (PhU 47). Es verdad que aunque en este último libro subsisten las preguntas por lo elemental y prosiguen los análisis de lo complejo, los resultados que dejan son muy diversos de los que Wittgenstein obtenía cuando trataba el tema en el TLPh. En la obra tardía el asunto está presente como materia sobre la cual practica la autocrítica, y no como doctrina o aseveración de una verdad.

Comprobar este cambio no equivale necesariamente, sin embargo, a creer que Wittgenstein sustentó una opinión que luego depuso. Aunque hay bases suficientes para una interpretación según la cual la doctrina de los elementos del TLPh falta o está en proceso de desmantelamiento en las PhU, pienso que la diferencia entre ambas obras es más complicada que esto si se las compara desde el punto de vista del aspecto que nos interesa aquí. Desde luego sorprenderá que en los TB pueda estar ya formulada toda la problemática acerca de lo elemental que encontramos en las PhU. "Nuestra dificultad consistía en que siempre hablábamos de objetos simples pero no sabíamos cómo presentar ni uno solo de ellos.

Si no existe en el espacio el punto, tampoco existen sus coordenadas, y si existen sus coordenadas entonces existe también el punto. Así es en la lógica.

El signo simple es *esencialmente simple*.

Funciona como objeto simple. (¿Qué quiere decir esto?).

Su composición se vuelve completamente *indiferente*. Desaparece de nuestra vista." (TB pág. 161).

Si bien tenemos que esperar a las PhU para encontrar afirmaciones y ejemplos expresamente concebidos para mostrar que la simplicidad y la complejidad son relativas una a la otra, y que ambas a su vez, son relativas al sentido del caso particular que nos induce a valernos de ellas como categorías analíticas o descriptivas, no podemos decir que en los TB falte la conciencia de estos caracteres suyos. El 16 de junio de 1915 termina una nota diciendo: "Cuando una proposición nos dice algo tiene que ser tal cual está, un "Bild" (imagen) de la realidad, y serlo perfectamente. Naturalmente que habrá también algo que *no* dice, — pero *lo que* dice, lo dice perfectamente y ello tiene que ser delimitable con precisión.

Una proposición puede ser, por tanto, un "Bild" imperfecto de un cierto hecho, pero es SIEMPRE *un "Bild" perfecto* (Cf. 5.156).

A partir de esto podría parecer que, en cierto sentido, todos los nombres son nombrès auténticos. O, como también podría decir, parecer que todos los objetos son, en cierto sentido, objetos simples". Dos días antes ya había anotado: "Parece que la idea de lo *simple* ya está contenida en la de lo complejo y en la de análisis, de manera que aparte de que pensemos en ejemplos de objetos o de proposiciones simples, llegamos a esta idea, y comprendemos la existencia de objetos simples como una necesidad lógica, — a priori.

Parece que la existencia de objetos simples se relaciona con la de objetos complejos como el sentido de ~p con el sentido de p. El objeto *simple* estaría *prejuzgado* en el complejo." Pero muy poco más tarde explora otra posibilidad, a saber, la de que el nombre sea una operación sintética que produce la unidad simple de lo que designa junto con nombrarlo: "El nombre reúne todo su significado complejo en una unidad." Y, al día siguiente, vacilando otra vez, se pregunta: "¿Pero en qué queda entonces el concepto del objeto simple? " (TB págs. 153, 151, 163).

De manera que en el período inmediatamente anterior al TLPh lo simple y lo complejo designan a veces no entidades fácticas o metafísicas, no propiedades fijas de los signos lingüísticos, sino relaciones funcionales u operaciones, que pueden ser desempeñadas por las instancias más diversas, según el área de la realidad de que se trate, según la organización a la que el elemento se integre y según el momento del discurso. Así, por ejemplo, un nombre propio actúa como simple cuando se lo usa como unificador de una multiplicidad en un cierto contexto. En otro sentido y para otros efectos, ese mismo nombre es un complejo; puede ser analizado, y debe serlo cuando interesa desde determinados puntos de vista, etc. Pero ese nombre no es, en sí mismo, ni simple ni complejo, pues es lo que es a propósito de alguna de sus funciones. "Por fin es claro

entonces para nosotros que los nombres representan a las formas más diversas y que es legítimo que así sea; sólo la aplicación sintáctica caracteriza a la forma que ha de ser representada." "¿Cuál es mi idea básica cuando hablo de objetos simples? ¿No bastan, al fin, los "objetos complejos" para cumplir con las exigencias que al parecer les hago a aquellos? Le doy el nombre "N" a este libro y hablo de N; la relación de N con aquel "objeto complejo", con aquellas formas y contenidos, ¿no es esencialmente la misma que la que pensaba que existía exclusivamente entre nombre y objeto simple? " (TB pág. 151. Cf. 162).

Los pasajes antes citados de los TB nos muestran que Wittgenstein ha visto ya, antes de la publicación del TLPh, los principales problemas relativos a lo simple y lo complejo. No ha hecho sin embargo, todavía un examen minucioso de estos problemas y, sobre todo, no ha tomado una posición determinada frente a las alternativas teóricas que se entrecruzan, aparecen y desaparecen en las notas de los TB. Lo que el TLPh aporta de nuevo, comparado con los TB es, precisamente, esta toma de posición. El precio de esta novedad no deja de ser considerable: con ella desaparecen no sólo todas las preguntas pendientes, que habían quedado a la espera de un estudio más detenido. También se desvanece todo el clima de problematicidad en que el tema de lo elemental está sumido en los TB, y la conciencia de los varios caminos teóricos posibles que Wittgenstein había considerado abiertos poco antes. El TLPh es un libro sin preguntas y da la impresión de no tener pasado: el autor ha borrado en él la huella de sus pasos anteriores. Cuando las preguntas y la actividad visible de buscar y probar reaparecen en las PhU se tiene la impresión, a primera vista, de que Wittgenstein ha cambiado, junto con su estilo intelectual, también todas sus convicciones. Pero hemos visto, a propósito de un punto específico, que no es así. Por cierto, las PhU son, como crítica de la doctrina ya formulada de los últimos elementos, mucho más precisas, claras y conscientes de su propósito que los TB. Lo que nos proponíamos al mostrar lo anterior era combatir la idea de que con las PhU se inaugura la reflexión crítica acerca de lo elemental y lo complejo.

Si bien no hay duda que el TLPh es el más decididamente elementalista de los escritos de Wittgenstein, también es cierto que estudiándolo con atención se encuentran en él lo que antes llamamos las tendencias de su autor a pensar de acuerdo con una inspiración contrapuesta. Acercándonos desde este punto de vista al TLPh y, en especial, a la teoría de los últimos elementos que contiene, trataremos de ver a qué limitaciones y condicionamientos está sometida esta teoría. Entenderemos, sobre la base de lo que precede, que estos límites y condiciones se originan en el hecho de que Wittgenstein ya ha comenzado a plantearse las preguntas críticas que más tarde desarrollará extensamente en las PhU.

La teoría de los últimos elementos tiene en el TLPh casi tantos aspectos como temas diferentes desarrolla el libro: el mundo, el lenguaje, lo lógico, los estados de cosas, los hechos, las proposiciones, los números, los nombres. En los dos primeros de los siete grupos de proposiciones que componen la obra, en que

el asunto principal es el mundo, Wittgenstein nos enfrenta inmediatamente con una definición de mundo como compuesto o agregado (TLPh 1.2), y nos lleva rápidamente de allí a la explicación de sus componentes simples, las cosas (TLPh 2.02), de las que antes se nos había dicho que son independientes entre sí (TLPh 2.0122). Este "razonamiento", considerado por sí solo, bien merecería el nombre de atomismo metafísico. Pero para que se justificara llamarlo así tendríamos que poder desprenderlo del contexto al que pertenece. Esto no parece legítimo por dos razones. Ese contexto contiene cosas que complican lo dicho inicialmente acerca del mundo; y algunas de estas cosas limitan la aparente incondicionalidad con que aquellas tesis son aseveradas. En efecto, 1.12 sostiene de manera en apariencia igualmente irrevocable, que es la totalidad unitaria la que determina a los elementos que la integran —"was der Fall ist und auch, was alles nicht der Fall ist." (lo que es el caso y también todo lo que no es el caso) (cf. TLPh 3.3421). Esta de la determinación por la totalidad es una idea extra-atomista, tal vez incluso anti-atomista, que concibe al mundo como un dominio unitario de posibilidades a partir del cual se deciden los eventos particulares y también todo aquello que en particular no ocurre. La unidad total predomina sobre los "elementos", si es que cabe hablar de estos en tal esquema; ella no sólo contiene, sino que antecede, a todas sus partes, es independiente de ellas y las deja ser o no las deja ser según el juego del todo unitario. "La realidad empírica está limitada por la totalidad de los objetos" (TLPh 5.5561). Aquí no nos interesan en especial estas dos teorías posibles acerca del mundo, ni tampoco acaso se dejan o no conciliar entre sí, etc.[8]. Lo que queremos dejar dicho es que de la misma manera como, a partir de 1.2, la línea que cabría, provisoriamente, llamar "atomismo metafísico", procede a consignar los elementos intermedios y últimos del todo compuesto, igual, el anti-atomismo avanza a lo largo del TLPh en dirección de las consecuencias que de él se siguen. El todo unitario determina sus posibilidades internas no sólo en el caso del mundo: resulta que las cosas simples independientes no pueden ser, esencialmente, dice el texto, sino como partes constituyentes de un estado de cosas (TLPh 2.011) ¿Qué quiere decir "esencialmente" aquí? Las cosas precisan de un contexto mayor, pero el paso de un contexto a otro aparentemente no las cambia, sino que ellas son siempre las mismas. ¿En qué sentido les resulta esencial el contexto en tal caso?

A la tesis del mundo como compuesto, en último término, de elementos simples independientes, corresponde, en lo que se refiere al lenguaje, la afirmación de que: "La totalidad de las proposiciones es el lenguaje" (TLPh 4.001). También aquí las proposiciones complejas analizadas se resuelven en elementales (TLPh 2.0201), y estas en nombres, (TLPH 4.22), que son signos primitivos (TLPh 3.26), simples, (TLPh 3.202) y, por lo mismo, inanalizables (TLPh 3.26). A esta última línea de

8 Walter Schulz, *Wittgenstein: la negación de la filosofía*, trad. de J. Montoya Sáenz, Madrid, G. del Toro, 1970, examina este problema de las dos definiciones de mundo en el TLPh y concluye que son irreconciliables entre sí. Cf. págs. 19-20.

"razonamiento", referente a la condición metafísica del lenguaje, que le asigna a la filosofía la tarea de clarificación de las proposiciones mediante el análisis, uno de los temas más importantes del TLPh, es a la que, en general, se llama "atomismo lógico"[9]. Casi tan injustificado como desprender del TLPh un atomismo metafísico y abordar la obra en su conjunto desde una tal extrapolación, nos parece hacer esto desde el punto de vista del "atomismo lógico", que también encontramos en este escrito como uno de sus aspectos. Es preciso reconocer, sin embargo, que no sólo por la atención que le presta, sino que también por un cierto predominio que las tendencias analítica y elementalista ejercen sobre las otras vertientes teóricas que en el tratado se manifiestan, es fácilmente explicable que se tienda a identificar al llamado "atomismo lógico" con el pensamiento temprano de Wittgenstein, o con el TLPh entero. Sin embargo, aunque explicable, no por ello es legítimo. Si no se le puede atribuir a Wittgenstein un "atomismo metafísico" simple, a pesar de que dice que el mundo es un compuesto de hechos, los cuales a su vez son compuestos de cosas indescomponibles, etc. ¿por qué le atribuiríamos un "atomismo lógico" incondicionado, cuando, así como la teoría metafísica tiene su contra-corriente, así la tiene también la idea del lenguaje como un complejo de estructuras que, cabalmente analizadas, tienen que llevar a signos simples? .

El lenguaje, según el TLPh, está precedido por la lógica, la cual es un ámbito de posibilidades a priori, entre otras cosas, de posibilidades de construcción de signos, unos con, otros sin sentido. "La lógica trata de toda posibilidad y todas las posibilidades son sus hechos" (TLPh 2.0121). "La lógica es trascendental" (TLPh 6.13). "La lógica precede a toda experiencia . . . " (TLPh 5.552). Si no podemos decir ni pensar nada extra-lógico es debido a lo que podríamos llamar el carácter universal de la lógica, la cual, como el mundo cuando pensado como una unidad total que dispensa lo posible y lo imposible (TLPh 1.12), es también un mundo en este sentido, o, mejor dicho, es el mundo otra vez, aunque diversamente expuesto. La universalidad trascendental de la lógica no es una propiedad entre otras de un ente singular en el mundo; la lógica no es una doctrina, dice Wittgenstein, sino que es la figura del mundo en un espejo ("das Spiegelbild der Welt": TLPh 6.13). De manera que el elementalismo, producido por el ejercicio metódico del análisis, resultado de la búsqueda de los signos primitivos, de los nombres que forman las proposiciones elementales de las que depende la verdad de las demás proposiciones, no pasa de ser la dirección "microscópica" de una filosofía que cultiva también una suerte de "cosmología" trascendental. Esta última, que trata de la totalidad unitaria o frontera externa de lo posible, contribuye tanto a garantizar la determinación del sentido, con la que Wittgenstein pensaba que era necesario poder contar, como la postulación de elementos últimos simples que no nos son dados en la experiencia. "La investigación de la lógica significa la investigación de toda legalidad posible. Y fuera de la lógica

[9] Stenius, *op. cit.*, págs. 87-89, basa el "atomismo lógico" del TLPh en: 2.0201, 3.24, 3.25, 3.26 y 3.261.

todo es casual." (TLPh 6.3).

Las grandes tensiones internas del TLPh, que afloran de continuo en diversas formas, se explican en parte al menos, nos parece, debido a la existencia de estas dos direcciones en su seno —direcciones sobre cuya compatibilidad última no nos pronunciamos aquí. Dicho de otro modo: la perspectiva positivo-elementalista y la trascendental-totalitaria fundan teorías acerca de las fronteras interna y externa del orden que la filosofía del TLPh piensa y expone. Son además modos de consideración diferentes, cuya diversidad reaparece a propósito de cada uno de los sectores del libro. Así, cuando Wittgenstein dice, por ejemplo, que los simples pertenecen necesariamente a contextos mayores, se plantea inmediatamente la pregunta acerca de si le ocurre o no algo al elemento cuando pasa de un contexto a otro. Esto vale para los nombres tanto como para las cosas: la pertenencia a una estructura compleja, que tiene su sentido propio, ¿no muda o afecta al sentido del elemento? El TLPh se inclina más en conjunto, a exigirle al elemento que sea parte de un "microcosmos", que no a conceder que esta pertenencia afecte internamente a lo simple. (TLPh 2.0121, 2.0123, 3.261, 4.23). Esta inclinación predominante no es exclusiva, sin embargo. Pues, si por una parte la posibilidad de un estado de cosas está prejuzgada en la cosa que forma parte de él (TLPh 2.012), por otra: "Cada cosa está, por decir así, en un espacio de estados de cosas posibles. A este espacio puedo pensarlo vacío, pero no puedo pensar a la cosa sin el espacio." (TLPh 2.013). Este problema de la tensión entre los planos del todo y de la parte, por ser muy diversamente concebidos el uno y la otra, se hace sentir particularmente a propósito de lo que Wittgenstein dice de los nombres. En efecto, si comparamos el 3.261 con el 3.3 del TLPh vemos que, tomados literalmente, se contradicen. El primero sostiene que: " . . . A los nombres no se los puede analizar mediante definiciones. (A ningún signo que posee por sí solo, independientemente, una referencia.)" Mientras que el segundo afirma que: "Sólo la proposición tiene sentido, sólo en el contexto de la proposición tiene referencia un nombre". La referencia del nombre, en suma, depende y no depende del todo mayor dentro del cual desempeña su rol.

La teoría de la proposición elemental plantea problemas propios, pero pronto se puede reconocer el parentesco que tienen con los que hemos mencionado ya. La proposición elemental es una de esas instancias últimas que, como las cosas, y los nombres, tienden a sustraerse a un escrutinio empírico. No podemos indicar cuál es su composición puesto que, como se componen de nombres (TLPh 4.22), necesitaríamos conocer cuántos nombres con diferentes significados hay para señalar cómo están compuestas (TLPh 5.55). ¿Es esta imposibilidad o ignorancia nuestra la que autoriza a asignarle un carácter elemental a este tipo de proposiciones, por cuanto no podemos seguir descomponiéndolas? ¿De manera que "elemento" querría decir, en este caso, lo mismo que "experiencia de lo último simple"? No parece legítimo interpretar psicológica o antropológicamente a la expresión, en apariencia lógica, "proposición elemental". ¿Qué quiere decir "elemental" entonces, cuando se refiere a una proposición, siendo que estas son,

necesariamente, compuestas (TLPh 5.5261), articuladas (TLPh 4.032)? En las "*Aufzeichnungen ueber Logik*" de 1913, publicadas como Apéndice I a los TB ya citados, dice Wittgenstein, criticando a la teoría de los tipos de Russell: "Los "complejos" de Russell deberían tener la útil propiedad de ser compuestos, y a ella unir también la propiedad agradable de poder ser tratados como simples. Pero esto sólo los hace inútiles como tipos lógicos (formas), pues de otro modo tendría que tener sentido decir de algo simple que es compuesto". (TB pág. 204). Por otra parte sabe muy bien, a la hora de publicar el TLPh, que los términos "simple" y "complejo" cambian de sentido al pasar de una esfera del análisis a otra diferente. Prueba de ello es la siguiente observación: " . . . una proposición no puede tener con otra la relación interna que tiene un nombre con una proposición, cuya parte es . . . En este sentido ninguna proposición puede "figurar" en otra." (TB pág. 248). Al menos queda en claro que no vale para este caso la sinonimia de elemento y átomo, si es que pretendiésemos darle un sentido fijo al término, con el fin de uniformar el vocabulario. Lo elemental de los nombres y de las cosas no puede ser más que análogo a lo elemental de las proposiciones. Me parece que de lo anterior se sigue que la ausencia de un tratamiento expreso del tema de la elementalidad de las proposiciones en el TLPh no puede ser base suficiente para afirmar que es el Wittgenstein tardío el que lo descubre. La relatividad mutua de lo elemental y de lo complejo, que discute ampliamente en PhU, y los problemas que esta relatividad le plantea a una filosofía analítica, están presentes ya en las notas citadas del período anterior al TLPh y vivas como preguntas no resueltas en éste.

En su interpretación del pensamiento de Wittgenstein, Kenny insiste con razón que la teoría de la proposición como "Bild" de los estados de cosas y, en general, la idea de que el lenguaje es, esencialmente, un "Bild" de la realidad, son independientes del atomismo del TLPh. Y que, debido a esta independencia, el filósofo puede atenerse en las PhU a lo que ha dicho antes sobre la capacidad figurativa del lenguaje, a pesar de que abandona sus convicciones atomistas.[10] Esta tesis resulta sugerente en relación con lo que decíamos antes. Creemos que se puede afirmar que una de las diferencias entre el TLPh y las PhU reside en la creciente importancia de las configuraciones complejas dotadas de un sentido unitario, en desmedro del interés por la posibilidad de descomponerlas. En el último escrito no sólo surge la novedad de más largo alcance, la tesis de que las proposiciones tienen que ser partes de sistemas que las abarcan, sino que también la sospecha de que el análisis puede arruinarle a la teoría algo que está mejor sin él. "La expresión según la cual una proposición en (b) es la forma analizada de una en (a), nos lleva fácilmente a la opinión infundada de que aquella forma es la más fundamental; que sólo en ella se hace patente lo que se quiere decir con la otra. Pensamos que al que posee sólo la forma sin analizar le falta el análisis, pero que el que conoce la forma analizada lo tiene, por ello, todo. Pero, ¿no

10 *op. cit.*, págs. 106, 197.

puedo decir que *éste* pierde un aspecto del asunto tal como el otro? ". (PhU 63; cf. 59,60.). La teoría del "abbilden", (representar mediante una imagen) tal como figura en el TLPh representa ya, en cierta medida, el modo de pensar destinado a desplazar a la tendencia dominante anterior. La relación entre realidad y lenguaje, entre pensamiento y mundo, no fue nunca concebida por el filósofo como susceptible de análisis en partes elementales discretas. Tanto los estados de cosas como las proposiciones capaces de decirles podían ser abordados como agregados; pero la relación entre ellos, en la medida en que Wittgenstein aceptaba que era pensable, debía ser concebida como algo de una sola pieza. Y ello, sobre todo, en vista de la inmediatez de la "unión" de lenguaje y realidad. El nombre y lo denominado, la proposición y lo que dice, el lenguaje y el mundo que expresa, constituyen en cierto sentido una serie de unidades, cada cual con sus características descriptivas propias. Pero al mismo tiempo que unidades, se nos dan como escindidas en dos componentes. No se puede pensar a lo que hay entre estos dos componentes ni como una relación, ni como un suceso, ni como un producto de una acción, ni como una cosa. Ni una identidad simple, ni una dualidad cuyos términos estén separados por una diferencia, lo que "ocurre" entre lenguaje y realidad no se deja, propiamente, decir. Antes de callar del todo, sin embargo, Wittgenstein echa mano de una serie de metáforas para aludir a esta entidad que, a pesar de ser inanalizable, está encargada de desempeñar un papel clave en el TLPh. Las metáforas destinadas a dejarnos barruntar lo que no se deja pensar ni decir, son las del espejo, la pintura, la expresión simbólica, el juego. La condición indispensable, sin embargo, con que todas ellas deben cumplir, es la de que sugieran sin lugar a dudas que los términos de la unidad ambigua de lenguaje y realidad no pierden nunca la intimidad más cabal entre ellos. Aunque con otros propósitos no podamos dejar de distinguir entre ellos, esta distinción no afecta, en definitiva, a su ligazón inmediata, indestructible. Esta intimidad inmediata es, por una parte, la que excluye el análisis, y, por la otra, la que obliga a hablar figuradamente de lo que no es ni una unidad ni una dualidad, aunque oscila entre ambas posibilidades. Una de las consecuencias laterales de la situación teórica que crea en el TLPh la condición figurativa del lenguaje o la "efabilidad" del mundo, es que Wittgenstein tiene que separar a las propiedades internas de la realidad, de las que llama las propiedades externas de la misma. Una descripción, dice, expresa un objeto según sus propiedades internas (TLPh 4.023). La proposición exhibe la realidad inmediatamente, manifiesta la forma que tiene en común con ella. " . . . aquella relación mutua figurativa, interna, que existe entre lenguaje y mundo". (TLPh 4.014).

Ahora bien, las metáforas para esta "relación" cambian de carácter a lo largo del tiempo. La "relación" misma, ya lo vimos, no puede ser analizada pues su descomposición sacrificaría en ella, precisamente, lo que a Wittgenstein más le importa, a saber, la intimidad de las "partes" y la inmediatez de su "conexión". Al tratar de referirse a ella, a sabiendas de que no se la puede, propiamente, decir, Wittgenstein se va moviendo desde las metáforas de tipo espacial a otras de

carácter más dinámico y funcional. Al comienzo domina la idea de la pintura o representación figurativa, entendida en sentido amplio; sus casos son, no sólo el retrato, sino que los mapas, los esquemas, las grabaciones, la notación musical. Todos ellos sugieren la noción de dos entes ligados de tal modo que podemos compararlos punto por punto, momento por momento, signo por signo, etc. Más tarde, con la adopción de las ideas de "juego de lenguaje" y de "parecidos de familia", se diluye la rigidez espacial de las primeras metáforas del espejo o de la representación figurativa. Aunque la de "juegos de lenguaje" no es una categoría estrictamente simétrica de la de "Bild" en el TLPh, está destinada, como ésta, a captar las funciones a través de las cuales el lenguaje dice al mundo. Pero en ella ha desaparecido, junto con la alusión espacial, la sugerencia de una dualidad ambigua de lenguaje y realidad. Es verdad que las representaciones del espejo y sus contemporáneos insinúan una dualidad que se está todo el tiempo desvaneciendo merced a la coincidencia uno a uno de todos los elementos de ambos términos. A pesar de ello, sin embargo, el cambio es grande al pasar del TLPh a las PhU. Los juegos de lenguaje son sistemas internamente variados de piezas en movimiento. No hay ni la menor sugerencia de una realidad fuera de ellos con la cual haya que comparar el juego coordinado de las partes del sistema. Iguales características generales insinúa la expresión "parecidos de familia".

Esta transformación en el pensamiento de Wittgenstein está estrechamente ligada, pensamos, con la disminución de la importancia de la tendencia atomista en su obra y con su menor confianza en el análisis. En las PhU no sólo ha llegado a pensar que es imposible llevar a cabo los análisis exhaustivos de lo complejo, de lo oscuro, de lo indefinido, hasta encontrar los elementos unívocos últimos y plenamente determinados. Más radicalmente: ya no ve las ventajas teóricas de buscarlos, aunque fuese posible dar con ellos (PhU 60-65). "Debido a que la experiencia no nos muestra estos elementos" (PhU 59).

Las PhU tratan del lenguaje como de algo que se organiza en sistemas globales flexibles que, coordinados entre sí por la superposición (PhU 66, 71) de sus sectores externos, constituyen el lenguaje ordinario. La filosofía ejerce su función esclarecedora, observando los usos efectivos de las palabras; su aparición en contextos englobantes en los cuales tienen sus diversos sentidos posibles. Habiendo abandonado la búsqueda de elementos últimos, homogéneos e independientes entre sí, lo que viene a hacerse valer como problema de primer plano es la variedad de estos ámbitos globales: la diversidad de las palabras o de sus sentidos, la de las formas de la descripción, la de las proposiciones, la de los verbos. "... llamamos *nombres* a cosas muy diversas; la palabra "nombre" caracteriza a muchos modos diversos de uso de una palabra, los cuales están emparentados entre sí de muchas maneras diferentes." (PhU 38). Una vez que Wittgenstein ha llegado a ver y a admitir tales diferencias entre los usos lingüísticos, le parece necesario, para que no nos perdamos entre ellos, clasificarlos en grandes tipos. El filósofo no lleva a cabo fácilmente, sin embargo, una tal clasificación. Debido a que las diferencias de que trata son las que existen entre

entidades lingüísticas individuales (PhU 65-71; 108; 130), y no meras diferencias entre varios compuestos de los mismos elementos últimos, le resulta muy difícil encontrar al tipo que busca. ¿Cuál puede ser, en este caso, el conjunto de rasgos comunes a los distintos usos de una palabra, aquello en que coincide un cierto grupo de proposiciones, unidas por un parecido más o menos vago, etc.? Si la necesidad de buscar tipos se hace valer precisamente allí donde el filósofo reconoce a la innumerable variedad (PhU 23) del lenguaje, la probabilidad de encontrarlos decrece a medida que se sacan todas las consecuencias de este reconocimiento. Wittgenstein acaba afirmando que las diversas instancias que agrupamos engañosamente bajo un solo nombre, por ejemplo, carecen de elementos comunes. Un caso específico de esto es el siguiente: "En vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay un algo común a todos estos fenómenos que sea la razón por la cual usamos para ellos todos la misma palabra; sino que están emparentados entre sí de muchas maneras diversas. Y es a causa de este parentesco, o de estos parentescos, que los llamamos "lenguajes" a todos." (PhU 65). Lo mismo vale, por cierto, para los juegos de lenguaje: en lo que aparentemente coinciden varios de ellos, se prueba no ser tan homogéneo una vez que se lo mira de cerca; cada sistema muestra una increíble diversidad interna. Desde que faltan las partes o elementos rígidos e indiferentes a su combinación con otros elementos, cada modificación en un conjunto ligado de usos, cambia al conjunto entero. La doctrina según la cual el sentido depende del uso o pertenencia de una parte a un sistema funcional, lleva, combinada con la negación de elementos homogéneos e indiferentes a su contexto, a la imposibilidad de encontrar caracteres comunes a los diversos órdenes del lenguaje ordinario. Wittgenstein se niega, en último término, a generalizar.

Los sistemas individuales de usos lingüísticos que semejan juegos o están recorridos por aires de familia, tienen, aparentemente, reglas, tal como, según parece, ocurre también con los juegos en sentido propio. Estas unidades o ámbitos funcionales recuerdan en este como en otros aspectos a las totalidades unitarias del TLPh: el mundo y el lenguaje, gobernados de parte en parte por la lógica, que reglamenta también a las unidades menores, como la proposición y el estado de cosas, el nombre y sus funciones posibles, los objetos y las suyas. En el TLPh, Wittgenstein hablaba de necesidades apriorísticas, mientras que más tarde las reglas que investiga no pasan de ser regularidades aproximadas (PhU 53-54), casi hábitos o simples repeticiones. De manera que aunque no hay duda de que existe una cierta continuidad entre los complejos globales del TLPh y los sistemas de funciones coordinadas de las PhU, no se debe acentuar la proximidad de unos y otros al punto de ocultar lo que los separa. Pues si bien los juegos de lenguaje son, por una parte, los continuadores de los todos universales del TLPh, por la otra heredan algunas de las funciones y características de los elementos de la teoría temprana. Se desempeñan, por ello, en las Investigaciones, como mediadores entre las dos tendencias que se hacen valer en el Tratado. Conviene, por esta razón, detenerse a considerarlos en la medida en que a la vez continúan y

complementan a la teoría temprana de los elementos últimos.

El interés por las posibles reglas que gobiernan a los juegos de lenguaje está muy cerca de la búsqueda de rasgos comunes y de tipos, de que hemos hablado antes. Son, en conjunto, distintos lados de la conducta teórica que Wittgenstein adopta frente a la diversidad del lenguaje. Hemos llamado, precisamente, "individuales" a los distintos juegos por la manera como en ellos se especifica aquella diversidad general. En primer término, tal como ocurría con la condición de los últimos elementos del TLPh, los diferentes "Sprachspiele" son irreductibles unos a otros (PhU 71). Asimismo, el juego de lenguaje y las actividades y formas de vida con él asociadas, forman un todo ("ein Ganzes": PhU 7), que puede ser descrito, pero no generalizado o transformado en elemento universal sin pérdida de su carácter propio. Esto tiene desventajas, pero ellas no son mayores que las que se siguen de la tendencia a generalizar que pasa por encima de las diferencias, anulándolas. Debido a ello dice Wittgenstein: "La ejemplificación no es aquí un medio indirecto de explicación – por falta de uno mejor. Pues cualquier explicación general puede también ser mal entendida." (PhU 7). El carácter inconfundible del juego de lenguaje se expresa peor mediante reglas que por medio de ejemplos, gestos de señalar esto, aquí, ahora, ademanes que imitan las conductas apropiadas, los usos que vienen al caso, etc. Tampoco los podemos entender, a los juegos de lenguaje, como partes de otros mayores, sino sólo como ligados entre sí por similitudes y diferencias, por superposiciones y límites comunes, por funciones divergentes o usos que pasan de un juego a otro, etc. (PhU 66-67)[11]

Sin embargo, la afirmación de que los juegos de lenguaje están regidos por reglas pone un cierto límite a la variedad y nos encomienda ser cautos en el uso del término "individualidad" cuando hablamos de ellos. Pues la regla implica, entre otras cosas, la repetibilidad de lo reglamentado. "No puede ser que una sola vez nada más un hombre se haya atenido a una regla. No es posible que una sola vez se haya hecho una comunicación, se haya dado una orden, se haya comprendido, etc. Atenerse a una regla, comunicar algo, dar una orden, jugar una partida de ajedrez, son *hábitos* (costumbres, instituciones).

Comprender una proposición quiere decir comprender un lenguaje. Comprender un lenguaje quiere decir dominar una técnica." (PhU 199). "Por esto es que "seguir una regla" es una praxis. Y *creer* que uno sigue una regla, no es seguirla. Y es por eso que no se puede seguir una regla "privadamente", pues entonces creer que se sigue una regla sería lo mismo que seguirla." (PhU 202). Los juegos, para serlo de veras, se han de poder repetir; de hecho, se están reiterando todo el tiempo en el lenguaje ordinario, y muchas personas, hablando, los ponen en movimiento una y otra vez. El mismo filósofo, cuando reflexiona sobre estsas diversas propiedades del lenguaje juega un juego que no es absolutamente nuevo e incomparable. Wittgenstein se acuerda de cosas que ha dicho San Agustín sobre el

11 L. Wittgenstein. *The Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell, 1972, págs. 17, 73-74, 79, 80, 86, 87, 94.

lenguaje al comienzo de las PhU. (cf. PhU 71). En este sentido los juegos de lenguaje no son estrictamente individuales, sino que más bien, géneros, y cada jugada de uno de ellos, un ejemplar del género, o un caso de una serie abierta. Mirados desde esta perspectiva, aparecen también como fácticos, en el sentido de que están ya dados, o en el lenguaje, todo el tiempo disponibles para ser repetidos. Están allí antes de que el filósofo los someta a escrutinio y permanecerían allí aunque nadie se interesara por tematizarlos. Casi como si fueran cosas de las que nos podemos formar conceptos generales, a los que luego ilustramos con ejemplos. Pero, así como no se puede decir que los juegos de lenguaje son, para Wittgenstein, incondicionalmente individuales, tampoco podemos afirmar que la facticidad de los juegos sea conceptualizable. Wittgenstein niega en forma expresa que los juegos de lenguaje tengan límites determinados, como ha de tener todo aquello que en sentido propio es un caso de un concepto. (PhU 71).

Este aspecto fáctico, indefinidamente repetible y experimentable por cualquiera, de los juegos de lenguaje, es muy importante tenerlo en cuenta en el momento de estimar el método de las PhU y sus posibilidades de arrojar resultados. Es muy fácil llegar a creer que el abandono del atomismo temprano, la renuncia al esencialismo y al establecimiento de rasgos comunes a los diversos casos que el filósofo examina pacientemente en sus caracteres peculiares, significa una renuncia a la teoría en general. Es posible que el mismo Wittgenstein, en su recién adquirido respeto por la variedad del mundo y del lenguaje, haya pensado más de una vez que el trabajar caso por caso significaba separarse de la ciencia. "¿Cuántas clases de proposiciones hay, entonces? ¿Tal vez asertóricas, interrogativas e imperativas? Son *incontables* estas clases: incontables las clases diferentes de uso de todo aquello que llamamos "signos", "palabras", "proposiciones"." (PhU 23). Partiendo de una idea estrecha de lo que es teoría, –Wittgenstein la tuvo muy estrecha en tiempos del TLPh,– la negación de los elementos comunes y homogéneos, que se mantienen siempre iguales en todos los contextos posibles, equivale a una renuncia a la teoría. Así siguen pensando, por lo demás, algunos intérpretes recientes de Wittgenstein. Es el caso de David Pears, en su instructivo ensayo sobre la obra conjunta del filósofo[12]. Uno de los méritos del libro de Pears reside en que reconoce claramente la importancia que para el pensamiento de Wittgenstein tiene el tema de la variedad del lenguaje. Por otra parte, sin embargo, Pears no evalúa adecuadamente, a nuestro juicio, la fecundidad teórica del método "caso por caso" de las PhU. Ello queda de manifiesto cuando dice, por ejemplo: "Las únicas precisiones que han podido aportarse hasta el momento a propósito del nuevo método es que se trata, como dejaban entrever sus orígenes, de un método empírico. En este sentido, concede el máximo interés al examen de los casos particulares; y trata de asemejarse al arte más bien que a la ciencia, pues los detalles y las variaciones de los casos particulares no se adscriben a ninguna teoría específica sino que se presentan en el curso de minuciosos

12 *op. cit.*, pág. 53.

análisis de las prácticas habituales del lenguaje y son brillantemente ilustrados con ejemplos significativos. ¿Pero cómo pueden conectarse entre sí estos análisis particulares? ¿Estamos ante la aplicación de un nuevo método o podemos descubrir, por el contrario, una ausencia total de método? Y prescindiendo del nombre que se le dé a este nuevo estilo de pensamiento ¿puede aportar algo importante a la filosofía?"[13]. Algo más adelante, discutiendo la idea de la filosofía de Wittgenstein, Pears dice: "Seguía pensando que el método que conviene a la filosofía consiste en reunir conjuntos de hechos significativos con respecto del lenguaje", pero no por razón de su interés específico ni como paso previo a la construcción de cierta teoría científica . . . El trabajo de reunirlos y ordenarlos se parece más a las actividades del artista que a las del hombre de ciencia"[14]. Sin posibilidades de discutir aquí con algún detalle hasta qué punto el Wittgenstein de las PhU ha renunciado al establecimiento de verdades filosóficas a causa de su renuncia al atomismo y al esencialismo primerizos, creemos que tal discusión no se puede llevar a cabo si se olvida tener en cuenta la condición fáctica, regular y experimentable del lenguaje, y al carácter eminentemente empírico —en el sentido de las ciencias especiales— del método allí usado. Por todos estos lados las PhU están muy cerca de la ciencia en sentido estrecho, y lejos de las actividades artísticas, también entendidas en sentido restringido. Es importante, sin embargo, que Pears plantee la pregunta acerca de la cientificidad de las PhU. Aunque la respuesta que ofrece sea indefendible, el solo hecho de que le parezca dudoso que ocuparse de juegos de lenguaje pueda ser una actividad teórica, es revelador. La cuasi individualidad de los objetos de la investigación es lo que introduce la novedad en el método y pone en cuestión a la naturaleza científica del discurso que se refiere a ellos. Es probable que haya que reconocer que los juegos de lenguaje no quedaron suficientemente esclarecidos por Wittgenstein en cuanto constituyen objetos de investigación. Pero esta no es razón suficiente para negarles toda importancia teórica. Pues, aunque no le ofrecieran nada, considerados por sí solos, a la filosofía del futuro, los juegos de lenguaje conservarán su interés mientras valga la pena estudiar la trayectoria intelectual de Wittgenstein desde el TLPh hasta las PhU. Bien pudiera ser que el valor filosófico de este concepto resida sobre todo en ser un intento de solución de problemas que quedaron pendientes en las etapas anteriores. De ahí que, antes de evaluarlos, conviene tomar la precaución de no separarlos de sus ricas conexiones con la historia del pensamiento de Wittgenstein.

La doctrina de los últimos elementos proporciona, en resumen, un punto de vista capital para la interpretación del TLPh, por la importancia que en este libro tiene la idea de que la variedad puede y debe ser reducida por la teoría analítica a sus componentes simples. Hemos mostrado antes, asimismo, que ofrece una perspectiva para examinar el paso que da Wittgenstein entre su primer tratado y

13 *ibid.*, pág. 152.
14 *ibid.*, pág. 160

las investigaciones finales. Pudimos confirmar, en cierto sentido, que, como se ha dicho desde puntos de partida y con argumentos distintos, Wittgenstein abandona la doctrina de los elementos últimos en su época posterior. Esta afirmación, que nos parece, grosso modo, verdadera, podría ser sometida, sin embargo, a un examen crítico más riguroso, que le asignara sus límites e ingredientes problemáticos. Bástenos señalar, para concluir, que hay, en la filosofía tardía de Wittgenstein, ciertas formas difusas de pervivencia, no ya de una teoría de los elementos, pero sí de una tendencia a pensar en términos de unidades discretas irreductibles; esto es, quedan todavía restos de una especie de hábito intelectual elementalista. En efecto, en la medida en que los juegos de lenguaje son realmente diferentes unos de otros y Wittgenstein los considera en su separación, como unidades de sentido más allá de las cuales no podemos seguir buscando partes menores sin que se pierda tal sentido, podemos considerar que hay una vuelta al pluralismo representado en el TLPh por la doctrina de lo simple. En la medida, —limitada como vimos—, en que lo que le interesa a las PhU es mostrar las diferencias, insalvables por conceptos generales, que separan a los diversos juegos, podríamos decir que Wittgenstein retorna, en un nivel más complejo y crítico, a la afirmación de una diversidad última que la filosofía debe clarificar. Lo nuevo residiría, si esta comparación es permisible, en que ahora se trata de una diversidad de unidades totales experimentables, y no ya de elementos últimos extraempíricos. Tal vez los juegos de lenguaje sean, desde este punto de vista, un intento por establecer un equilibrio más o menos estable, allí donde habían predominado estas tendencias creadoras de ciertas tensiones características del pensamiento de Wittgenstein: las tensiones entre los todos y sus partes, entre lo trascendental y lo empírico, entre lo elemental y lo complejo, entre la condición y lo condicionado, entre lo individual y lo universal.

Universidad de Puerto Rico

LIBROS CITADOS Y ABREVIATURAS

1) *Ludwig Wittgenstein, Schriften von*, Frankfurt a M., Suhrkamp, 1963 (*Schriften*), de donde citamos:
Tractatus Logico-Philosophicus, (TLPh)
Tagebüecher 1914-1916, y apéndices, (TB)
Philosophische Untersuchungen, (PhU)
2) Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford, Blackwell, 1972.
3) *Enciclopedia Filosofica*, Firenze, Sansoni, 2a. ed., 1969, 6 vols.
4) Anthony Kenny, *Wittgenstein*, trad. de A. Deaño, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
5) *David Pears, Wittgenstein*, trad. de J. Planells, Barcelona, Grijalbo, 1973.
6) Walter Schulz, *Wittgenstein: la negación de la filosofía*, trad. de J. Montoya Sáenz, Madrid. G. del Toro, 1970.
7) Erik Stenius, *Wittgensteins Traktat,* Frankfurt a M., Suhrkamp, 1969.

ABSTRACT

Wittgenstein's confidence in analysis diminished in his later work, though he never got rid of his *Drang* to find elements in whatever he thought about. But analysis was not exclusive with him, either. In the *Tractatus* complex structures like the world or *Logik* are analysable only in one sense; in another they are conditions of their parts and of analysis. There is an unsolved tension between analysis and these presuppositions. Studying language games and rules seems to solve this problem: though complex they are not reducible to elements. But they are, like elements, irreducible to each other, and occur only within language, which is their condition.

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. II, Nº 3 (noviembre 1976)

DAVID HUME E A QUESTÃO BÁSICA DA CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA

Eduardo Oscar de Campos Chaves

Tem sido dito, não inteiramente sem justificação, que a filosofia de David Hume –o seu assim chamado "ceticismo naturalista"– ameaçou (ou mesmo chegou a destruir) as bases, supostamente racionais, da ciência Newtoniana, da moralidade, e da religião. A filosofia de Hume, è bom observar, focalizou-se, quase que tão somente, en três conjuntos de problemas: epistemológicos, filosófico-morais, e filosófico-religiosos. A acusação, pois, de que a sua obra filosófica ameaçou os fundamentos da ciência, da ética, e da religião está diretamente relacionada aos três focos principais de sua atenção filosófica.

É fato conhecido de todos que o prôprio Kant admitiu ter sido Hume que, através de sua obra epistemológica, o despertou de sua "sonolência dogmâtica" e que o levou a fazer as investigações que culminaran na *Crítica da Razão Pura*[1]. Muitos jâ mostraram que o problema básico da primeirà *Crítica* foi proposto a Kant por Hume. O fato é reconhecido quase que universalmente, e o próprio Kant o

[1] Cf. *Prolegomenos a Toda Metafísica Futura*, p. 8 e também toda a Introdução. Toda menção às obras de Kant será feita segundo a tradução Inglesa. As traduções do Inglês são todas nossas. Para facilitar as referências futuras, aqui estão as edições Inglesas utilizadas no texto do presente trabalho, com as respectivas abreviações usadas:

CRP – *Critique of Pure Reason*, traduzida por Norman Kemp Smith (St. Martin's Press, 1965) – mencionada no texto como "primeira *Crítica*".

CRPr – *Critique of Practical Reason*, traduzida por Lewis White Beck (The Liberal Arts Press, Inc., 1956) – mencionada no texto como "segunda *Crítica*".

PFM – *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, traduzida por Lewis White Beck (The Liberal Arts Press, Inc., 1950) – mencionada no texto como *"Prolegomenos"*.

FMM – *Foundations of the Metaphysics of Morals,* traducida por Lewis White Beck (The Liberal Arts Press, Inc., 1959) – mencionada no texto como *"Fundamentos"*.

LE – *Lectures on Ethics*, traduzida por Louis Infield (Harper & Row, Publishers, 1963).

Todas as referências futuras a estes trabalhos serão introduzidas, em parênteses, no próprio texto. Com referência à primeira *Crítica* adotamos o procedimento tradicional de nos referirnos à paginação da segunda edição.

menciona repetidas veces[2]. Muitos também já mostraram que a crítica filosófica que Hume fez à religiao e à teologia influenciaram a filosofia da religião de Kant, e muitas passagens na "Dialética" da primeira *Crítica* substanciam esta afirmação [3].

O que não é amplamente reconhecido, porém, é que também o problema básico da filosofia moral de Kant pode ser visto como uma tentativa consciente, por parte de Kant, de responder às conclusões céticas e "irracionalistas" de Hume a respeito da moralidade. Hume tentou mostrar que a razão não pode ser a fonte de nossas distinções morais e o motivo de nossas ações. Isto o levou a concluir que a base da moralidade se encontra nas "paixões", no sentimento. Ao fazer as distinções morais uma questão, ultimamente, de sentimento ou de gosto, e ao reivindicar que a razão nunca pode determinar a vontade, ou mover-nos a agir, Hume excluiu a moralidade da esfera da razão e excluiu a razão *pura* de toda e qualquer participação na vida moral. A *Crítica da Razão Prática* foi escrita, no nosso entender, para mostrar o erro desses pontos de vista Humeanos[4].

De um ponto de vista histórico, há pouca dúvida de que Kant estivesse familiarizado com a teoría ética de Hume. Pontos de vista Humeanos são aludidos en vários lugares em *Fundamentos da Metafísica da Moralidade* e na segunda *Crítica*[5]. Paul Arthur Schilpp, em seu livro, *Kant's Pre-Critical Ethics*, apresenta evidência que mostra ser bastante provável que Kant tenha sido introduzido às teorias éticas de Hutcheson e Hume por volta de 1756. Ambos são mencionados nas cartas dirigidas a Kant por Hamann en 1759, e Hamann pressupõe que Kant esteja familiarizado com as teorias de ambos. No esboço de seu curso sobre ética, que aparece no catálogo de suas preleções para o Inverno de 1765-1766, Kant menciona Shaftesbury, Hutcheson e Hume, e observa que suas teorias, "embora inacabadas e deficientes, são as que mais levaram adiante a busca dos primeiros princípios de toda a moralidade". Ele promete suplementar estas teorias, em suas próprias

2 Cf. CRPr, p. 54:

> "O meu próprio trabalho, na *Crítica da Razão Pura*, foi ocasionado pelos pontos de vista céticos de Hume, mas prossegui muito além e discuti toda a problemática da razão teórica pura em seu sentido sintético, incluindo aquilo que é comumente chamado de Metafísica".

Cf. Também CRP, B 792, 797.

3 Cf. CRP, B 773; CRPr, pp. 142-147; PFM, pp. 99, 107. Cf. Dieter-Jürgen Löwish, *Immanuel Kant und David Hume's Dialogues Concerning Natural Religion – Ein Versuch zur Aufhellung der Bedeutung von Humes Spätschrift für die Philosophie Immanuel Kants, im besonderen für die 'Kritik der reinen Vernunft'* (Bonn, 1964).

4 Todas as contenções deste parágrafo serão elaboradas e substantificadas no decorrer do trabalho.

5 Estas referências serão dadas e discutidas abaixo, no lugar oportuno.

preleções, com a precisão de que elas ainda carecem[6].

Mas não basearemos nossos argumentos em considerações históricas externas. Tentaremos mostrar que a lógica da teoria ética Kantiana demonstra que, ao formular esta teoria, Kant tinha como objetivo refutar a posição defendida por Hume, e que ê, portanto, bastante iluminador e instrutivo ver a filosofia moral de Kant como uma tentativa consciente de se responder a Hume. Não estamos afirmando que Kant tenha tomado cada argumento oferecido por Hume, em seguida respondendo-o ou refutando-o. O que Kant fez foi compreender a *essência* do desafio Humeano, tentando, então, atacar este problema central. É verdade, porém, que ao clarificar a natureza essencial deste desafio várias outras questões terão que ser discutidas, e esperamos que nossa discussão delas ajude a esclarecer alguns pontos delicados das teorias éticas de Hume e de Kant.

Embora, pois, haja vários modos de se abordar a filosofia moral de Kant, neste trabalho nós a esboçaremos do ponto de vista de sua relação com a filosofia moral de Hume, destacando, no processo, a natureza do desafio filosófico-ético de Hume a Kant.

No segundo capítulo da "Analítica" da segunda *Crítica*, Kant discute, ao analisar os conceitos de bem e mal, um ponto de vista ético que inclui a teoria Humeana, mesmo que não seja inteiramente idêntico a ela. O contraste entre a posição de Kant e a posição que ele está discutindo é bastante iluminador. Kant apresenta as duas posições na forma de uma alternativa:

> "*Ou*: un princípio da razão é visto como sendo determinativo da vontade, sem referência a possíveis objetos da faculdade do desejo (e, assim, visto como sendo determinativo apenas através da sua forma legal); neste caso aquele princípio é uma lei prática a priori, e a razão pura terá que ser considerada prática, pois a lei diretamente determina a vontade: a ação que se conforma a esta lei é, em si própria, boa, e a vontade, cujas máximas sempre se conformam a esta lei, é boa, absolutamente, e em todos os seus aspectos, e, também, a condição de todo o bem. *Ou*: um determinante oriundo da faculdade do desejo precede a máxima da vontade e pressupõe um objeto de prazer ou disprazer, e, conseqüentemente, algo que causa prazer ou sofrimento; neste caso, a máxima da razão, que nos exorta a buscar o primeiro e evitar o segundo, determina que ações são boas somente com referência à nossa inclinação; estas ações são boas, porém, somente como meios para um certo fim, e as máximas que as dirigem não devem ser chamadas de leis, pois são somente preceitos práticos e razoáveis".
> "No segundo desses dois casos, o fim, i.e., o prazer que buscamos, não

6 Northwestern University, 1938, pp. 8, 32.

é o bem, mas somente o bem-estar, não é um conceito da razão, mas somente um conceito empírico de um objeto sensorial. Somente os meios para este fim, i.e., as ações, são chamados bons (porque deliberação racional é requerida para se determinar os meios necessários para aquele fim). Mas, mesmo assim, as ações não são *absolutamente* boas, mas somente boas em relação ao prazer que elas propiciam, i.e., *relativamente* boas. A vontade, que é afetada por estes preceitos, não é a vontade pura, pois esta se preocupa somente com aquilo que faz com que a razão pura possa ser prática" (CRPr, pp. 64-65).

Deixando de lado, momentaneamente, algunas outras diferenças, e arriscando uma simplificação, cremos que poder-se-ia, com justiça, descrever a diferença básica entre estas duas posições éticas como sendo uma diferença de abordagem, ou ponto de partida: que conceito será tomado como o conceito ético fundamental em nossa teoria, o "bem" ou o "certo" (ou, o que vem a ser a mesma coisa, o "dever")? C. D. Broad está certo, cremos, quando observa que o ponto de desacordo mais fundamental entre Hume e Kant, no que diz respeito às suas teorias éticas, é o seguinte:

> "Para (. . .) Hume, as noções de bem e mal são primárias, as de certo e errado secundárias, e derivadas das primeiras. Hume mal menciona a idéia do dever. Uma ação ou intenção certa é simplesmente aquela que leva, ou tende a levar, a um bom resultado. Para Kant, a noção do dever, ou da obrigação, e as noções do certo e errado, são fundamentais. Um homem bom é aquele que habitualmente age certamente, e uma ação certa é aquela que é realizada por um sentimento de dever"[7].

Kant diz: "a lei moral é que define o conceito do bem (. . .) e que o torna possível" (CRPr, p. 66). A noção de um "bem absoluto", i.e., de um bem não sujeito a nenhuma condição —um bem-em-si-próprio— não se harmoniza bem com a segunda posição esboçada por Kant na citação acima, pois, Kant argumenta, nesta posição o "bem" será sempre definido em relação a algum desejo ou sentimento. Em outras palavras, o bem será sempre, e somente, instrumental ou relativo, i.e., "bom para" a satisfação de desejos ou inclinações (Cf. CRPr, p. 61)[8].

---

[7] C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory* (Littlefield Adams & Co, 1930, 1965), p. 116.

[8] Cf. David Hume, *An Inquiry Concerning the Principles of Morality* (The Liberal Arts Press, 1957), p. 152. Futuras menções deste trabalho serão introduzidas no próprio texto, depois das iniciais "IPM". Esta é a "segunda *Investigação*" de Hume.

Por conseguinte, Kant distingue entre dois tipos de bem: *bonitas naturalis* (ou *pragmatica*) e *bonitas moralis*. O primeiro é um bem condicionado ou relativo, um bem que não é "bom-em-si-próprio", mas simplesmente bom em função de algo que se deseja. Na verdade, Kant também distingue entre *bonitas naturalis* e *bonitas problematica*. Ambas estas noções têm a haver com visões condicionadas ou relativas do bem. Mas há uma diferença entre elas: a última tem a haver com algum propósito que é *arbitrário* ou *opcional*. Neste sentido, podemos chamar um dado veneno de bom (problematicamente), se o nosso propósito for, e.g., cometer suicídio, e se soubermos que aquele veneno será um meio apropriado de conseguirmos nosso objetivo ou fim. Contudo, é obvio que este tipo de bem é bastante relativo, pois muito poucos se dão este propósito. É aqui que a noção de *bonitas naturalis* entra em cena. A *bonitas problematica* tem a haver com fins e propósitos que pessoas *podem* ter. Contudo, "há um fim (. . .) que, podemos pressupor, existe em todos seres racionais", diz Kant. "Há um propósito que eles não somente *podem* ter, mas que eles todos *têm,* por necessidade natural. Este propósito é a felicidade" (FMM, p. 33). "Ser feliz", observa Kant, "é necessariamente o desejo de toda criatura racional" (CRPr, p. 24). Por "felicidade" Kant entende a satisfação de nossos desejos e quereres, e de nossas inclinações:

> "A felicidade é a condição de um ser racional no mundo, em cuja existência inteira tudo caminha segundo o que ele deseja e quer. A felicidade se baseia, pois, na harmonia da natureza com os desejos e fins desse ser, bem como com a força motivadora da sua vontade" (CRPr, p. 129).

Desde que todo ser racional deseja ser feliz, a *bonitas naturalis* é o meio de se atingir este fim não-opcional. Aqui jaz a diferença entre a *bonitas naturalis* e a *bonitas problematica*. Aqui neste trabalho ignoraremos a última, pois não tem maior significado para a discussão.

Contudo, há, além da *bonitas naturalis,* um bem que é ainda mais elevado: o bem moral, a *bonitas moralis*, que é o bem absoluto, ou o bem que não leva em consideração desejos ou inclinações, o bem que não é instrumental a algum outro tipo de propósito, mas é intrinsicamente bom. Segundo Kant, a ética tem a haver tão somente com a *bonitas moralis.* A *bonitas naturalis* (que diz respeito à felicidade) está fora da esfera da moralidade: ela tem a haver tão somente com o que Kant chama de "*prudência*", isto é, "a habilidade de usar meios que levem ao fim universal do homem, a felicidade"[9]. Visto que o que faz um ser feliz não faz, necessariamente, o outro feliz tambem, a questão do que seja a felicidade para um dado indivíduo, e de quais sejam os melhores meios de atingi-la, é uma questão

---

[9] LE, p. 4; cf. LE, pp. 4 sqq.; 15 sqq.

empírica, que cai dentro do domínio da razão empírica, não da razão pura[10]. Assim que a razão determina quais são os melhores meios para este fim universal, o desejo de ser feliz se torna a força propulsora e determinadora da vontade, movendo a pessoa a agir em conformidade com as "ordens" da razão empírica.

Estas ordens aparecem na forma de *"imperativos"*. "Todos imperativos", diz Kant, "ordenam ou hipoteticamente, ou categoricamente" (FMM, p. 31). No caso das ordens da razão empírica os imperativos são todos *hipotéticos:* as ações ordenadas por estes imperativos não são ordenadas absolutamente, pois pressupõem o fim para o qual são meios –estas ações são ordenadas com vistas ao fim a que se dirigem (Cf. FMM, p. 33). Contudo, no caso da *bonitas moralis,* o imperativo que ordena que a busquemos não é expedido pela razão empírica, desde que o bem moral não é condicionado por nada empírico: ele é o bem-em-si-próprio. A ordem de buscar este bem é, portanto, expedida pela razão *pura*, e a forma desta ordem é um *imperativo categórico*. "Há um imperativo", diz Kant, "que diretamente ordena uma certa conduta, sem fazê-la instrumental a algum outro propósito ou fim. Este imperativo é categórico" (FMM, p. 33).

No caso da *bonitas naturalis* vimos que o desejo de ser feliz era a força propulsora e motivadora da vontade. Mas desde que a *bonitas moralis* não está relacionada a desejos ou inclinações, aqui *a própria razão pura se torna a força propulsora e motivadora da vontade*. Isto é o que Kant quer dizer quando argumenta que a razão pura pode ser prática. Mostrar, portanto, que a razão pura pode ser prática é o problema central de Kant, na segunda *Crítica*. Mas estamos indo muito depressa. Temos que retornar ao ponto de partida deste trabalho. Mas antes que o façamos, deve ser mencionado que, estritamente falando, um imperativo hipotético não ordena: ele apenas "aconselha" (Cf. FMM, p. 34).

Voltemos à alternativa (ao "ou-ou") que Kant apresenta na passagem citada no início deste trabalho. Kant observa que os pontos de vista lá descritos expressam un "paradoxo de método". O paradoxo, na opinião de Kant, é que "os conceitos de bem e mal não devem ser definidos anteriormente à lei moral, como se fossem o fundamento no qual ela se baseia". Na opinião Kantiana, os conceitos de bem e mal "devem ser definidos depois, e por meio, da lei moral" (CRPr, p. 65). Deve entender-se o que é bom, em um sentido moral, segundo Kant, em referência àquilo que é ordenado pela lei moral, através de um imperativo categórico. O bem deve ser definido em termos daquilo que *deve*, incondicionalmente, ser feito, ou, em outras palavras, em termos do que é *certo*[11]. Kant corretamente vê que a diferença básica

[10] Tanto para Kant, como para Hume, a razão tem duas funções principais, uma realizada a priori e a outra a posteriori. Quando se refere à razão empírica, tem-se em mente esta atividade a posteriori da razão, e quando se refere à razão pura, tem-se em mente a atividade a priori da razão. Cf. CRP, B 2-3.

[11] Cf. E. Westermarck, *Ethical Relativity* (Littlefield Adams & Co., 1932, 1960), p. 119; cf. também Bertrand Russell, *Human Society in Ethics and Politics* (Mentor Book, 1952, 1962), p. 39.

entre estas duas posições tem a haver com método, ou abordagem[12]. E as abordagens são diferentes porque as questões que elas tomam como ponto de partida são diferentes.

Hume define sua posição, em geral, como "uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nas questões morais", i.e., humanas[13]. O fato de que o termo "moral" tinha um sentido bem mais amplo no tempo de Hume não invalida o ponto que vamos enfatizar, pois o termo, então, incluía o que Kant, e nós, entendemos por ele, comumente. Hume aborda seu estudo da moralidade com a convicção, quase indubitável, de que há "distinções morais". "Aqueles que negam a existência de distinções morais", observa ele,

> "devem ser classificados como disputantes não-engenhosos, que realmente não acreditam nas opiniões que defendem, mas que entram en controvérsias porque são afetados, têm espírito de contradição, ou porque desejam exibir espirituosidade e esperteza maiores do que as do restante da humanidade"[14].

A realidade das distinções morais que fazemos é, para Hume, o fato básico de nossa experiência moral e vai constituir o ponto de partida para a sua teoria ética. Nós, de fato, distinguimos entre bem e mal, virtude e vício, certo e errado – de onde provêm estas distinções? Esta é a pergunta básica de Hume. É nesta altura que o seu método experimental entra em cena. Na segunda *Investigação* Hume promete fazer o seguinte. *Primeiro*, estudar a natureza de nossas distinções morais, ou, em outras palavras, estudar o que queremos dizer quando chamamos algo bom, ou alguém virtuoso. Sua sugestão inicial é que o bom ou o virtuoso é aquilo (ou aquele) que recebe uma aprovação geral da humanidade, quando a humanidade tem toda a informação factual relevante para julgar[15]. *Segundo,* Hume tenciona fazer uma sinopse das coisas que são chamadas boas, ou virtuosas. Hume também observa, neste contexto, que somos atraídos pelas coisas que chamamos boas e repelidos por aquelas que chamamos más, de modo que o bem tem, por assim dizer, um "poder magnético" que nos move –ou que determina a nossa vontade– a agir em sua busca. *Terceiro*, Hume tenciona investigar o que é que todas as qualidades que consideramos boas, ou virtuosas, têm em comum, de modo que princípios universais –dos quais aprovação ou culpa morais possam ser derivadas– sejam trazidos à tona (Cf. IPM, pp. 7, 107).

[12] Cf. John L. Mothershead, Jr., *Ethics* (Henry Holt & Co., 1955), p. 4.

[13] Cf. o sub-título de *A Treatise of Human Nature* (Penguin Books, 1969). Futuras referências a este trabalho aparecerão no próprio texto, depois da abreviação "TNH". Seguindo a tradição, referir-nos-emos ao *Tratado* seguindo a divisão em livros, capítulos e seções.

[14] *"An Inquiry Concerning Human Understanding* (a "primeira *Investigacão"*, The Liberal Arts Press, Inc., 1955), p. 3. Todas as futuras referências a este trabalho serão introduzidas no próprio texto, depois da abreviação "IEH".

[15] Cf. Charles L. Stevenson, *Ethics and Language* (Yale University Press, 1944, 1967), p. 274.

No início do terceiro Livro do *Tratado*, Hume introduz novamente um de seus temas favoritos, afirmando que percepções podem ser de dois tipos: impressões e idéias[16].

> "Esta distinção", ele observa, "nos leva a fazer a pergunta que abrirá nossa investigação acerca da moralidade. Esta pergunta é se distinguimos entre vício e virtude, e se pronunciamos uma ação culpável ou digna de louvor, através de nossas 'idéias' ou 'impressões'" (TNH, III:iii:1).

Assim, também Hume coloca o problema da moralidade em termos de uma alternativa. A *primeira* alternativa, a saber, que distinguimos entre vício e virtude por meio de nossas idéias, é, essencialmente, a posição racionalista (discutida en TNH, III:i:1). A *segunda* alternativa, isto é, o ponto de vista que afirma que nossas distinções entre qualidades culpáveis e dignas de louvor são derivadas de uma impressão original, é a posição do próprio Hume (discutida em TNH, III:1:2). Estaremos mais interessados aqui na primeira alternativa, pois é aqui que o desafio ético a Kant é elaborado. Para os nossos propósitos não é necessário investigar a resposta do próprio Hume, pois o que é mais significativo é o modo em que ele coloca o problema. Referindo-se, pois, à primeira alternativa, Hume diz que há aqueles

> "que afirman que virtude nada mais é do que conformidade aos ditados da razão; que coisas têm, eternamente, propriedades e impropriedades, as quais são as mesmas para todos os seres racionais que as contemplarem; que medidas imutáveis de certo e errado impõem uma obrigação, não só sobre as criaturas humanas, mas também sobre a própria divindade. Todos estes sistemas concordam em afirmar que a moralidade, como a verdade, é discernida meramente através de idéias, através de sua justaposição e comparação. Para considerar estes sistemas, portanto, precisamos considerar apenas se é possível, através tão somente da razão, distinguir entre o bem e o mal moral, ou se há outros princípios que nos capacitam a fazer esta distinção" (TNH, III:i:1).

Este ponto de vista tem que enfrentar um certo problema, e Hume aqui contende que aqueles que argumentam que distinções morais são derivadas somente da razão não podem solucioná-lo. A moralidade, diz ele, deve, "supostamente, influenciar as nossas paixões e ações, e ir além dos juízos calmos e indolentes do entendimento" (TNH, III:i:1). Mas se isto é verdade, isto é, se a moralidade deve

[16] Cf. IEH, cap. 11: "Of the Origin of Our Ideas".

influenciar e regular a conduta, "segue-se que (as distinções morais) não podem ser derivadas da razão, e isto porque a razão, como já provamos, nunca exerce influência alguma sobre a conduta" (TNH, III:i:1). Na segunda *Investigação* Hume menciona que "a razão, sendo fria e desengajada" não é motivadora de ação (IPM, p. 112)[17]. Colocando isto em terminologia Kantiana, Hume está convencido de que a razão pura não pode ser prática, e que, por tanto, as regras da moralidade não podem ser conclusões de nossa razão (TNH, III:i:1). A *Crítica da Razão Prática* foi escrita para mostrar que Hume estava errado nesta sua conclusão.

O lugar em que Hume acredita ter provado que a razão não tem, nem pode ter, influência sobre as nossas paixões e ações —"a razão é perfeitamente inerte" (TNH, III:i:1)— e, portanto, que a moralidade, sendo algo prático, não pode ser derivada de razão —pois "um princípio ativo nunca pode ser derivado de um princípio inativo" (TNH, III:i:1)— é uma seção intitulada "Dos Motivos Influenciadores da Vontade" (TNH, II:iii:3). Hume introduz seus argumentos nesta seção com a seguinte observação:

> "Nada é mais comum em filosofia, e mesmo na vida diária, do que se falar do combate entre a paixão e a razão, dando-se sempre preferência à razão e afirmando-se que só seremos virtuosos se nos conformarmos aos seus ditados. Toda criatura racional, dizem, é obrigada a regular suas ações pela razão; se outro motivo ou princípio desafia a direção de sua conduta, ele deve opor-se a ele até que seja inteiramente controlado, ou, pelo menos, até que seja forçado a se conformar àquele princípio superior. A maior parte da filosofia moral antiga e moderna parece basear-se neste modo de pensar: não há campo mais amplo para argumentos metafísicos, bem como para declamações populares, do que esta suposta preeminência da razão sobre a paixão. A eternidade, invariabilidade, e a origem divina da razão têm sido apresentadas na melhor luz possível; a cegueira, inconstância, e enganosidade da paixão têm sido também apregoadas insistentemente. Para mostrar a falácia de toda esta filosofia, esforçar-me-ei por provar, primeiro, que por si só a razão nunca pode se constituir un motivo para uma ação da vontade; e, segundo, que ela nunca pode opor-se à paixão, na direção da vontade" (TNH, II:iii:3).

Depois de fazer esta observação introdutória, Hume relembra a seus leitores de que há apenas dois tipos de raciocínio, a saber, raciocínio acerca de relações entre idéias e raciocínio acerca de questões de fato e existência[18]. Portanto, Hume está usando o termo "razão" aqui para se referir àquilo que denominamos de "razão

[17] Cf. Bertrand Russell, *op. cit.*, p. viii.

[18] Cf. IEH, cap. IV.

pura", bem como àquilo que chamamos de "razão empírica". No que diz respeito à razão pura, Hume contende que

> "difícilmente será afirmado que a primeira espécie de raciocínio, por si só, possa ser a causa de alguma ação. Como o seu domínio próprio é o mundo das idéias, e a vontade está localizada no mundo das realidades, demonstração e volição parecem ser, por causa disto, totalmente removidas uma de outra" (TNH, II:iii:3).

Visto a a razão pura, segundo Hume, tem a haver tão somente com as ciências matemâticas, a contenção de que ela "nunca influencia nossas ações" (TNH, II:iii:3) não parece sequer necessitar de substantificação. Dado o escopo que Hume atribui à razão pura, dificilmente se esperaria que ela pudesse diretamente, e por si só, influenciar nossas ações.

Hume em seguida tenta mostrar que o mesmo vale para a razão empírica. Ele observa:

> "É óbvio que quando antecipamos a possibilidade de que dor ou prazer possam advir de un certo objeto, sentimos uma conseqüente emoção de aversão ou propensão e somos levados a evitar ou buscar aquilo que nos dá este desconforto ou esta satisfação. Também é verdade que esta emoção não para aqui, mas, fazendo-nos lançar a vista en todas as direções, compreende quais objetos estão ligados com o objeto original através da relação de causa e efeito. Aqui, portanto, o raciocínio tem lugar, pois procura descobrir esta relação, e nossas ações variarão segundo a variação de nosso raciocínio" (TNH, II:iii:3).

Nesta medida, portanto, a razão empírica, averiguando conexões causais, participa de nossos juízos morais. Contudo, Hume observa, "é evidente que neste caso o impulso (para a ação) não parte da razão, mas é apenas dirigido por ela" (TNH, II:iii:3). O que isto quer dizer é que certos objetos nos oferecem o prospecto de dor ou prazer, o qual produz em nós um sentimento correspondente de aversão ou propensão. Na medida em que a razão empírica descobre que estes objetos estão causalmente relacionados a outros objetos, nós também teremos sentimentos correspondentes para com eles. Mas a razão é somente capaz de descobrir estas relações causais — ela não é capaz de afetar-nos diretamente, criando as emoções de aversão ou propensão (TNH, II:iii:3). O que isto significa é que Hume não exclui toda e qualquer participaçao da razão empírica em nossos juízos morais: o que ele excluiu é a sua participação como fonte de juízos morais, como motivo infuenciador da vontade. No que diz respeito a estes aspectos, também a razão empírica é inerte.

Hume também observa que a razão empírica, agindo para descobrir relações causais, pode também nos informar a respeito do melhor *meio* de atingir nossos fins

(os quais são sempre ditados pelas nossas paixões e inclinações). Mas ela nunca dita fins a ninguém (Cf. TNH, III:i:1; II:iii:3). Isto quer dizer que a razão empírica opera, segundo Hume, mais ou menos da mesma maneira que para Kant: tentando descobrir os melhores meios de se atingir um dado fim. Em Kant, o fim —felicidade— é natural, no sentido de que todos os seres racionais, em virtude da constituição de sua natureza, querem, de fato, ser felizes. Em Hume, os fins —i.e., aquilo que realmente nos atrai e nos move a agir— são os prospectos de prazer ou dor que certos objetos ou ações nos oferecem. A razão simplesmente mostra que objetos produzem prazer ou dor, e, se fizermos, por exemplo, a busca do prazer o nosso fim, nos instrui acerca do melhor meio de alcançá-lo.

> "Mas embora a razão (. . .) seja suficiente para nos instruir a respeito das tendências perniciosas ou úteis de certas qualidades ou ações, ela, por si só, não é suficiente para produzir culpa ou aprovação moral. (. . .) A aprovação ou culpa que resulta não é realização do entendimento, mas do coração; também nao é una proposição ou afirmação especulativa, mas sim um sentimento ativo" (IPM, pp. 105, 108).

É neste contexto que devemos interpretar o famoso dito de Hume que "a razão é, e somente deve ser, a escrava das paixões, e nunca pode pretender a nenhuma outra função, a não ser servir e obedecer as paixões" (TNH, II:iii:3). Esta observação não deve ser interpretada "normativamente", como se Hume estivesse exortando seus leitores a respeito do lugar adequado da razão, advertindo-os a não deixar que a razão viesse a dominar suas paixões. Hume não está prescrevendo nada, mas simplesmente descrevendo o que, na sua opinião, está e não está dentro do campo de alcance da razão. Dada a sua análise do escopo da razão, ela "*não pode* se aventurar no campo da escolha moral, impondo-se como o princípio que se opõem às paixões ou que nos move à ação", como diz R. David Broiles[19]. No que diz respeito à razão empírica, *mesmo segundo Kant*, ela só pode ser a escrava das paixões[20].

Tem sido dito que Hume, nesta seção, muito longe está de provar sua contenção. A. P. Cavendish (A. H. Basson) diz:

> "As considerações que ele apresenta para justificar a sua conclusão têm a forma de exemplos persuasivos, não de provas demonstrativas" O que ele faz é apresentar a sua opinião de uma maneira persuasiva"[21].

---

19 R. David Broiles, *The Moral Philosphy of David Hume*, (Martinus Nijhoff, 1964), p. 37.

20 Cf. CRPr, p. 63. Cf. também Kurt Baier, *The Moral Point of View* (Cornell University Press, 1958), pp. 277 sqq., 290.

21 A. P. Cavendish (A. H. Basson), *David Hume* (Dover Publications, Inc., 1958, 1968), pp. 90,92.

John Laird também diz, basicamente, a mesma coisa. Ele contende que Hume está simplesmente afirmando que a razão não pode determinar a vontade, e que, portanto, está cometendo uma *petitio principii*, porque mesmo filósofos pré-Kantianos já afirmavam o contrário. Definindo a razão de modo a excluir sua influência sobre a conduta, diz Laird, Hume argumentou falaciosamente[22]. Cremos, porém, que Broiles está mais perto da verdade quando observa que esta crítica não é justificada. É verdade que, de uma certa maneira, Hume está definindo a razão de un modo bastante estrito. Contudo, ele não está fazendo isto arbitrariamente: ele está oferecendo todo o *Tratado* como uma justificação deste definição da razão[23]. Sua tarefa foi tentar analisar nossos poderes racionais e cognitivos, e ele cria ter provado que a razão não só não é sintética, como também não é prática[24]. Ele tentou mostrar que as únicas forças propulsoras da vontade são as paixões, os desejos, e coisas dessa natureza. Ele apresentou argumentos para esta posição, embora pessoalmente achasse bastante óbvio e evidente que isso fosse o caso. Mas ele não baseia sua posição no fato de ela lhe parecer óbvia. Ele oferece uma análise do escopo da razão, e, com base nesta análise, oferece uma definição da razão. Nesta seção ele argumenta que, dada a sua análise do escopo da razão, qualquer que seja a força que nos mova agir, ela não deve ser descrita como a razão. Kant o entendeu desta maneira e concluiu que o *onus probandi* era seu (i.e., de Kant).

Mas Hume levou o seu argumento ainda mais adiante. Ele também procurou mostrar que, quando se fala filosoficamente, não é apropriado se referir à força que se opõe às nossas paixões como razão.

> "Visto que a razão, por si só, nunca pode produzir ação alguma, nem fazer surgir volições, concluo que esta faculdade é também incapaz de impedir volições, ou de competir com qualquer paixão ou emoção. Esta conseqüência é necessária. É impossível que a razão tivesse o poder de impedir volições, a menos que ela pudesse impulsionar a nossa paixão em uma direção contrária. Ora, este impulso, se operasse sozinho, seria, então, capaz de produzir uma volição. Nada pode impedir ou retardar o impulso de uma paixão a não ser um impulso contrário, e se este impulso contrário viesse da razão, esta faculdade poderia ter uma influência original sobre a vontade, e deveria ser capaz de causar, tanto quanto impedir, atos de volição. Mas se a razão não tiver esta influência original sobre a vontade, é impossível que ela possa se opor a qualquer princípio que tenha esta eficácia, ou mesmo que possa fazer com que fiquemos indecisos por um momento. Sugere-se, pois, que o princípio que se opõe às nossas paixões não é a razão, e que estaremos usando o termo impropriamente se o aplicarmos a este princípio. Por conseguinte, não estamos falando estrita e filosoficamente quando mencionamos o combate entre as paixões e a razão" (TNH, II:iii:3).

[22] John Laird, *Hume's Philosophy of Human Nature* (Methuen & Co., 1932), pp. 203-204.

[23] Cf. Broiles, *op. cit.*, p. 38.

[24] A distinção entre proposições "analíticas" e "sintéticas" é estabelecida em CRP, B 10 e na "Introdução" dos *Prolegômenos*.

Apesar de Hume negar, nesta passagem, que o princípio que se opone às nossas paixões deva ser chamado razão, é perfeitamente claro que Hume não nega que haja um combate ou um conflito aí: o que ele nega é que este combate esteja sendo descrito corretamente quando se refere a ele como o combate entre a *razão* e as paixões[25]. Hume não está dizendo que nossos desejos e nossas paixões nunca são contestados ou resistidos, porque a razão é incapaz de resisti-los, ou de se opor a eles. Há um certo combate aí, mas ele não é entre as paixões e a razão. Mas se não é, por que é que tanta gente o toma como tal? Hume oferece, na parte final da seção, uma explicação para este fato. A razão, diz ele, é "fria e desengajada" — isto é, ela opera sem produzir emoções. Contudo, Hume observa,

> "existen em nós certos desejos e certas tendências cuja natureza é bastante calma, os quais, embora sejam paixões bem reais, produzem pouca emoção. Eles são conhecidos através de seus efeitos mais do que pela sensação que produzem. (. . .) Por causa disto, é muito fácil tomá-los por determinações da razão" (TNH, II:iii:3).

Porque estes desejos são "calmos", o olho naofilosófico —e muitas vezes mesmo o filosófico— julgando pelas aparências os confunde com a razão (TNH, II:iii:3). Conseqüentemente, aquilo que é impropriamente descrito como o conflito da razão com as paixões nada mais é do que um conflito entre *"paixões calmas"* e *"paixões violentas"* (TNH, II:iii:3). Mas se o conflito pode ser plenamente explicado desta maneira, então a razão prática pura é excluída: não há necessidade de postulá-la. Stephen Körner está certo ao observar o seguinte:

> "Mas se há conflitos que parecem diferir daqueles (i.e., dos conflitos entre tipos diferentes de desejo), a saber, conflitos do desejo *com o dever*, e se também estes, apesar das aparências, vierem a ser conflitos meramente entre tipos diferentes de desejos, então teremos que concluir que não há uma razão prática pura. A afirmação de que a

[25] Cf. Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. V, parte 2 (Doubleday & Co., Inc., 1964), p. 131.

razão é prática quer dizer que aquilo que chamamos de o conflito entre a razão e o desejo realmente é o que aparenta ser"[26].

Os desejos calmos aos quais Hume se refere são de dois tipos, a saber:

> "Ou eles são certos instintos originalmente implantados em nossas naturezas, tais como benevolência e ressentimento, amor à vida, bondade para com as crianças; ou se limitam à preferência geral pelo bem, e à aversão ao mal, consideradas simplesmente como tais" (TNH, II:iii:3).

O que podemos concluir destas passagens é que Hume, como Kant, também está interessado em explicar porque é que, não infreqüentemente, pessoas agem contra os seus próprios interesses. A diferença entre Hume e Kant é que Hume não acredita ser necessário introduzir aquí a lei moral e a razão prática pura para explicar este fenômeno. Freqüentemente suprimimos nossos interesses imediatos em favor de interesses mais remotos, mas isto não é tudo – este ponto de vista até os defensores do egoísmo ético avançavam. Hume acredita que freqüentemente suprimimos nossos interesses *inteiramente,* por benevolência ou por um sentimento humanitário, em favor dos interesses *dos outros*, ou da comunidade em geral[27].

> "Pessoas freqüentemente agem, conscientemente, contra ou seus próprios interesses. (. . .) Em geral, podemos observar que estes dois princípios (as paixões calmas e as violentas) operam sobre a vontade. Quando eles se opõem, um deles prevalece, segundo o caráter geral ou a disposição presente da pessoa. O que chamamos de força de vontade indica o prevalecimento das paixões calmas sobre as violentas. Contudo, é fácil de se ver que não há pessoa alguma que seja capaz de fazer com que estas paixões calmas sempre prevaleçam, e que nunca tenha aquiecido às solicitações das paixões violentas" (TNH, II:iii:3; cf. IPM, pp. 63-64).

Isto quer dizer que Hume não precisa recorrer aos "cálculos sutis" que os defensores do egoísmo ético precisavam imaginar para explicar porque, às veces, pessoas *aparentemente* agem contra os seus interesses[28]. Os defensores do egoísmo ético tinham que mostrar que ações aparentemente altruísticas tinham só a aprência

---

[26] Stephen Körner, *Kant* (Penguin Books, 1955, 1967), p. 129.

[27] Cf. David Hume, "Of the Original Contract", em *Political Essays* (The Liberal Arts Press, Inc., 1953), pp. 43ff.

[28] Cf. Patrick Nowell-Smith, *Ethics* (Penguin Books, 1954, 1959), pp. 220-221.

de altruísmo: no fundo eram executadas por causa de motivos bem egoístas[29]. Hume foi capaz de explicar porque é que, às veces, pessoas *realmente* agem contra os seus interesses, imediatos *e remotos*. O que as move a fazer assim são as paixões calmas. Esta doutrina das "paixões desinteressadas" permite que Hume, de um lado, refute o egoísmo ético, e, do outro lado, mostre que é desnecessário recorrer à razão prática pura para explicar porque é que, às vezes, suprimimos nossos interesses e desejos (Cf. IPM, p. 114; cf. também o "Apêndice II", pp. 113 sqq.)[30].

Dissemos acima que deixaríamos de lado a resposta Humeana à questão da fonte de nossas distinções morais. É suficiente citar aqui uma passagem na qual ele resume seu ponto de vista:

> "Quando algêm diz que uma ação, ou uma qualidade do caráter, é má ou viciosa, isto quer dizer que, provindo do íntimo da constituição natural desta pessoa, ela tem um certo sentimento de culpa ao contemplar esta ação ou qualidade. O vício e a virtude, portanto, podem ser comparados a sons, cores, sensações de calor e de frio, os quais, na filosofia moderna, não sao qualidades de objetos, mas, sim, percepções na mente" (TNH, III:i:1; Cf. IPM, p. 109; IEH, p. 23, n. 2).

Esperamos que este esboço tenha mostrado porque o problema básico de Kant, na segunda *Crítica*, pode ser visto como uma tentativa de responder ao desafio de Hume, desafio este que tirou a moralidade de dentro do âmbito da racionalidade. Para responder a Hume, Kant tem que mostrar que a razão pura pode ser prática, i.e., que ela pode diretamente influenciar a vontade e mover-nos a agir. No "Prefácio" da segunda *Crítica* Kant claramente declara que sua tarefa neste livro é mostrar "que a razão prática pura é uma realidade" (CRPr, p. 3). Mais adiante ele menciona que esta *Crítica* "trata somente da questão: se, e como, a razão pode ser prática, i.e., como ela pode diretamente determinar a vontade" (CRPr, p. 47). As passagens onde ele, repetidas veces, diz isto se multiplicam (Cf. CRPr, pp. 46 sqq.). Discordo, pois, profundamente de H. J. Paton, que afirma ser "grandemente errado sugerir que Kant esteja tentando explicar como a razão pura pode ser prática, ou como a liberdade seja possível"[31].

Quando Kant tenta responder ao desafio Humeano, ele começa de um ângulo diferente. Isto é que causa o "paradoxo de método" acima mencionado. Também Kant começa com um fato da experiência moral: com o que ele considera o fato

---

[29] Cf. a Introdução de Charles Hendel a IPM, pp. xlviii-xlix.

[30] Cf. FMM, p. 23.

[31] H. J. Paton, *The Categorical Imperative* (Harper & Row, Publishers, 1947, 1965), p. 205.

não-questionável de que nós, algumas vezes, realmente experimentamos "*coação moral*", isto é, o fato de que algumas vezes agimos contra nossos interesses, simplesmente porque achamos que é nosso dever fazê-lo. Kant, portanto, começa com nossa consciência de que temos uma obrigação de executar as ordens do dever, i.e., de que temos uma obrigação de obedecer ao imperativo categórico emitido pela razão pura, como caracterizado acima[32]. Nas palavras de Lewis White Beck,

> "O fato moral —o fenômeno a ser explicado e feito inteligível— é a consciência da obrigação de executar as ordens da lei moral. Não temos uma faculdade independente, seja intuição ou sentido moral, que nos ofereça o conceito do bem como algo que deva ser alcançado. O modo em que a preocupação moral surge é a consciência da obrigação moral, que é expressa pela lei e seu imperativo, e não a intuição, ou mesmo a crença, de que algo a ser alcançado, ou realizado, através de ação, seja bom"[33].

Que nossa experiência da coação do dever seja o ponto de partida básico de Kant é algo que pode ser evidenciado en várias passagens:

> "Não precisamos ensinar nada de novo à razão comum. Somente precisamos, à maneira de Sócrates, dirigir sua atenção a algo que, basicamente, já lhe é familiar, mostrando que nem a ciência, nem a filosofia, são necessárias para descobrir o que se deve fazer para ser honesto e bom, e mesmo sábio e virtuoso. O conhecimento daquilo que estamos moralmente obrigados a fazer é algo que está dentro do alcance de qualquer um, mesmo do homem mais comum" (FMM, p. 20; cf. CRPr, pp. 94-95).

Kant toma como ponto de partida experiências como esta:

> "Todo homem razoavelmente honesto sabe que ele, às veces, desiste mesmo de uma mentira inofensiva, que o tiraria de uma situação difícil, a que seria até benéfica a um amigo querido, simplesmente para que depois nao venha, secretamente, a se desprezar a si próprio" (CRPr, p. 90).

Já na primeira *Crítica* este era o ponto de vista moral de Kant (Cf. CRP, B

[32] Cf. Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Phoenix Books, 1960, 1963), pp. 127-128.

[33] Cf. Beck, *op. cit.* pp. 127-128

835)[34]. O comentário de Beck, portanto, é inteiramente correto: "O 'juízo moral de cada pessoa' é o verdadeiro ponto de partida da filosofia moral de Kant"[35].

Vimos acima que Hume achava óbvio que as únicas forças propulsoras da vontade sao paixões, desejos, etc., nunca a razão. Kant, por outro lado, também achava bastante óbvio *que* a razão pura pudesse ser prática. Portanto, ele, algumas vezes, pressupõe isto e somente pergunta *como* ela pode ser prática. A consciência da lei moral, por parte do indivíduo, ele denomina de um "fato da razão pura" (Cf. CRPr, p. 31). A realidade objetiva da lei moral é dada, diz ele, e observa que esta realidadade não precisa ser provada através de deduções (CRPr, p. 48)[36]. Na "Analítica" da segunda *Crítica* Kant afirma, como um corolário da lei fundamental da razão prática pura – e a lei é esta: "aja de tal modo que a máxima que goberna a sua vontade possa sempre ser mantida, ao mesmo tempo, com un princípio estabelecedor de uma lei universal— que

> "a razão pura é prática em si própria, e ela dá ao homem uma lei universal, a qual chamamos de lei moral", e observa: "O fato que acabamos de mencionar é inegável. Basta analisar a sentença que as próprias pessoas passam sobre a moralidade de suas ações para ver, em cada caso, que sua razão, incorruptível e auto-coagida, apresenta, em cada açao, a máxima governadora da ação à vontade pura, i.e., a si própria, em sua função prática a priori. Isto a razão faz sem considerar o que nossas inclinações possam dizer ao contrário" (CRPr, pp. 30,32).

Voltaremos a esta questão. Mas um problema que já pode ser antecipado é o seguinte: Se Kant simplesmente aceita, como um fato dado e inegável, que a razão pura pode ser prática, e que uma dedução transcendental —à semelhança da dedução das categorias na primeira *Crítica* — para provar a realidade da razão prática pura é desnecessária (Cf. CRPr, p. 48), será que ele não está simplesmente pressupondo aquilo que Hume negava, e construindo um argumento contra Hume com base nesta pressuposição? [37] Investigaremos esta questão em mais detalhe abaixo, quando discutirmos o que Kant tem a dizer a respeito da "liberdade", ou do assim chamado "livre arbítrio". Mas o nosso caminho dará umas voltas ainda, antes de chegar lá.

No segundo capítulo da "Analítica" da segunda *Crítica*, Kant diz o seguinte:

> "O homem é um ser que tem necessidades, na medida em que ele pertence ao mundo dos sentidos. Por causa disto, sua razão certamente

[34] Cf. Beck, *op. cit.*, p. 164.

[35] *op. cit.*, p. 164

[36] Cf. Paton, *op. cit.*, pp. 202, 204-205.

[37] Cf.Beck, *op. cit.*, p. 171.

tem uma responsabilidade inescapável, para com sua natureza sensual, de atender aos seus interesses e de formular máximas práticas que vissem à sua felicidade.

(. . .) Mas o homem não é tão inteiramente um animal a ponto de ser totalmente indiferente ao que a razão diz de si própria, e a ponto de usá-la exclusivamente como um instrumento para a satisfação de suas necessidades como um ser sensual. Sua razão não o elevaria, em dignidade, acima da mera animalidade, se somente servisse os fins que, nos animais, são servidos pelos instintos. Se a razão fosse somente um instrumento da natureza sensual do homem, nada mais seria do que um modo específico que a natureza utilizou para equipar o homem para as mesmas tarefas para os quais os animais são qualificados, e não o credenciaria para um propósito mais elevado. Não resta dúvida de que o homem precisa da razão (desde que é parte do mundo sensual) para considerar o que lhe é, e nao lhe é, bom. Mas ele tem a sua razão para um propósito ainda mais elevado, a saber, para considerar aquilo que é, intrinsicamente, bom ou mau. Isto somente uma razão pura, não servil à sensualidade, pode julgar. Somente a razão pura pode distinguir esta avaliação moral da puramente sensual, e pode fazer a primeira a condição suprema do bem e do mal" (CRPr, pp. 63-64).

Há muitos aspectos segnificativos nesta passagem que merecem atenção. Contudo, limitar-nos-emos a dizer apenas duas coisas a respeito dela. *Primeiro*, esta passagem traz à tona, tão claramente quanto possível, o abismo que separa os *Weltanschauungen* de Hume e de Kant. Parece que Kant tinha, diante de seus olhos, algumas passagens de Hume, quando ele escreveu o parágrafo acima, pois estas passagens refletem exatamente o ponto de vista que ele está criticando. Por exemplo:

"Qual, pois, é a conclusão desta discussão: A conclusão é simples, embora, devemos confessar, ela esteja bastante distante das teorias comuns da filosofia. (O raciocínio empírico) é uma operação da alma, que, na ocasião apropriada, é tão inevitável quanto o sentir gratidão, quando recebemos benefícios, ou ódio, quando somos injuriados. Todas estas operações são instintos naturais, os quais nem raciocínios nem processos intelectuais são capazes de produzir ou impedir" (IEH, p. 60).

"A natureza, através de uma necessidade absoluta e incontrolável, nos determinou a fazer juízos, bem como a respirar e a sentir" (INH, I:iv:1).

Mas embora os animais adquiram grande parte do seu conhecimento através da observação, parte deste conhecimento é derivado de sua própria natureza, (. . .) daquilo que chamamos de 'instintos', os quais são tão admiráveis e extraordinários, bem como inexplicáveis pelo entendimento humano. Nossa admiração, porém, cessará, ou diminuirá, quando notarmos que o próprio raciocínio experimental, que é comum a nós e aos animais, e do qual depende a conduta de nossa vida, nada mais é do que uma espécie de instinto, ou poder mecânico, que age em nós de um modo que desconhecemos, e que, em suas operações principais, não é dirigido por relações ou comparações de idéias, como o são os objetos de nossas faculdades intelectuais" (IEH, pp. 115-116)[38].

Estas passagens contrastam, de uma maneira clara, de um lado, o *naturalismo* de Hume[39], e, do outro lado, a convicção de Kant de que o homem não é apenas parte da natureza, mas que ele também é cidadão "em um mundo melhor" (CRP, B 426). Isto nos traz ao *segundo* aspecto que quero enfatizar acerca da passagem de Kant citada acima: nela claramente se reflete o *dualismo* que jaz ao fundo da teoria ética de Kant. O homem é um "ser sensual", que, como tal, pertence ao mundo natural. Mas ele tem, também, um "propósito mais elevado", e, quando visto do ângulo deste propósito, o homem pertence ao "mundo inteligível", no qual ele é governado pela razão pura, e nao por seus desejos e interesses sensuais, um mundo no qual ele é livre, e não determinado pelos eventos do seu passado ou do seu meio ambiente. Por amor à simplicidade, designemos estas duas dimensões como "natureza" e "razão". Kant diz:

"Um ser racional deve se considerar como inteligência (e não focalizar em seus poderes inferiores), como membro do mundo do entendimento, e não do mundo dos sentidos. Portanto, o homem pode ver-se de dois modos: (. . .) primeiro, como membro do mundo dos sentidos, sob as leis naturais (. . .) e, segundo, como membro de um mundo inteligível, sob leis racionais que não são empíricas e que independem da natureza. Como um ser racional que é membro do mundo inteligível, o homem não pode pensar a respeito da causalidade de sua própria vontade a não ser em termos da idéia da liberdade" (FMM, p. 71).

O que isto quer dizer, no nosso entender, é que há, em Kant, um dualismo básico entre natureza e razão[40]. No que diz respeito à sua dimensão natural, o

---

38 Cf. Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume* (MacMillan Press, 1941, 1966), pp. 70, 101.

39 Cf. Kemp Smith, *op. cit.*, pp. 154 sqq.

40 Cf. Broad, *op. cit.*, pp. 117, 135.

homem está preocupado com a *felicidade*, i.e., com a satisfação de seus desejos e de suas inclinações. No que diz respeito à sua dimensão racional, porém, o homem está preocupado com a *virtude*, i.e., com o ser digno da felicidade, algo que ele só pode conseguir pela obediência à lei moral. Na medida em que o homem é natural, ele é clasificado com os animais. É a sua razão que o "eleva, em dignidade, acima da mera animalidade". Na medida em que ele é razão, contudo, o homem quase que participa do mundo divino. O que o impede de vir a ter uma *"vontade santa"* i.e., uma vontade que sempre, e necessariamente, concorde com a lei moral (Cf. CRPr, pp. 32-33), é o fato de que ele também é natural, pois sua natureza o arrasta, por assim dizer, da obediência à lei moral. Mas o que impede que o homem seja um mero animal é o fato de que ele é também racional. Assim sendo, pois, o homem, segundo Kant, é constituído por esta dualidade: se ele fosse somente natural, não passaria de un mero animal, e a moralidade não se aplicaria a ele; se ele fosse somente racional, seria como Deus, e teria uma "vontade santa", e, aqui também, a moralidade —na forma em que a conhecemos, isto é, envolvendo coação e obrigação— não se aplicaria a ele. Desde que ele é natureza e razão —um animal racional— ele é homem, e, portanto, a moralidade, na forma em que a conhecemos, se aplica a ele. Aqui temos, em forma sumária, a versão Kantiana do conflito entre a razão e a paixão, ao qual Hume se referiu[41].

Este dualismo permeia toda a filosofia moral de Kant e condiciona o grande número de distinções que ele oferece aos seus leitores: *bonitas naturalis* vs. *bonitas moralis*; imperativo hipotético vs. imperativo categórico; agir por interesse vs. agir por dever; prudência vs. moralidade; etc. Kant não vê um modo de se transcender este dualismo, a menos que se postule a existência de Deus e de uma vida futura. Nesta vida futura Deus reconciliará a natureza e a razão, e concederá felicidade a cada um de modo proporcional à sua virtude, i.e., a felicidade será proporcional ao ser-digno da felicidade. A razão é o *bonum supremum*, mas para que o *bonum consummatum* ou *perfectum* se realize, a razão e a natureza terão que ser consumadas, por assim dizer. E isto somente Deus pode fazer, em uma vida futura. A ética é consumada na religião (Cf. CRPr, p. 134)[42]. Mas estes problemas jazem além do escopo do presente trabalho. Nossa tarefa aqui é averiguar porque Kant aceitou, ou postulou, este dualismo. O que o leva a creditar neste propósito mais elevado do homem? Por que Kant acha que ele tem que aceitar a existência de um mundo inteligível, acima do mundo natural da experiência sensorial? A resposta Kantiana a este complexo de perguntas pode ser descortinada através de uma análise da noção da *liberdade*.

Mas, antes que façamos isto, devemos ainda dizer algo a respeito da visão Kantiana da razão revelada na passagem que estamos discutindo. Kant diz:

[41] Cf. Mothershead, p. 267 e também Baier, *op. cit.*, p. 278.

[42] Cf. CRPr, p. 150.

> "O homem é um ser que tem necessidades, na medida em que ele pertence ao mundo dos sentidos. Por causa disto, sua razão certamente tem uma responsabilidade inescapável, para com sua natureza sensual, de atender aos seus interesses e de formular máximas práticas que visem à sua felicidade" (CRPr, p. 63).

Kant, aqui, concorda com Hume que a razão, na medida em que ela tenta averiguar quais os melhores meios de alcançar os fins empíricos do homem —i.e., na medida em que ela é razão empírica— é a escrava das paixões[43]. Contudo, na medida em que a razão realiza esta função, ela nao é a razão na qual Kant está interessado na segunda *Crítica*. Esta razão preocupada con meios-fim —chamêmo-la de "razão instrumental"— é uma razão meramente "prudencial". Uma ação ditada pela razão, nesta capacidade, não é moral, mesmo que esteja de acordo com a lei moral, pois ela "carece da qualidade moral de ter sido executada, não por interesse, mas por dever" (FMM, p. 14). Se uma pessoa é bondosa e amigável, porque encontra satisfação interna e alegria em ser assim, ou porque se alegra com o contentamento que suas ações produzem nos outros, suas ações, embora bondosas e generosas, não têm conotação moral. Uma ação, portanto, não precisa ser executada por motivos vaidosos ou egoístas para carecer de conotação moral. Basta que não tenha sido executada por dever. Aquí está Kant, imaginando a mesma pessoa em um estado diferente de espírito:

> "Imaginemos que a mente deste amigo da humanidade estivesse sombreada por tal tristeza que toda a sua simpatia para com a sorte dos outros tenha desaparecido. Suponhamos que ele ainda fosse capaz de trazer benefícios aos outros, mas que as necessidades destes o deixassem impassível, porque estava preocupado com a sua própria tristeza. Mas agora imaginemos que ele se arranque desta insensibilidade, sem ser motivado por qualquer inclinação, e faça uma ação bondosa, simplesmente por dever, não porque deseje fazê-la. Então, pela primeira vez, sua ação adquiriu genuíno valor moral" (FMM, p. 14)[44].

> A razão na qual Kant está interessado, na passagem que acabamos de citar, é a razão prática pura: a razão que não está condicionada por nossos interesses, e que, portanto, não é instrumental. Nesta capacidade a razão tem algo a dizer de si própria e não é meramente um instrumento para a satisfação das necessidades sensuais do homem (Cf. CRPr, p. 63). É a razão prática pura que eleva o

[43] Cf. Baier, *op. cit.*, pp. 277 sqq.

[44] Cf. Russell, *op. cit.*, p. 39.

homem acima da mera animalidade e que o credencia para a cidadania de um mundo melhor (Cf. CRP, B 426). Esta razão não é a escrava, mas sim a mestra, das paixões.

Aqui vemos o ponto básico que separa Hume e Kant e somos capazes de discernir o significado do desafio ético de Hume a Kant. Segundo Hume, a única coisa que é capaz de mover a vontade do homem é a sua natureza passional (i.e., seus desejos, suas inclinações, etc.). A razão só pode ser a escrava, ou a coordenadora, destas paixões. Ela é inerte, ou desengajada: ela não pode mover a vontade, não pode propor fins e objetivos à vontade. Estritamente falando, não pode haver un conflito entre a razão e as paixões, porque a razão não pode mover a vontade, ou resisti-la, quando esta for movida pelas paixões. Só uma paixão pode resistir uma outra paixão, e o conflito mencionado acima nada mais é do que um conflito entre as paixões calmas e as violentas. A razão só participa da vida moral de un modo instrumental, procurando encontrar os melhores meios para a realização de propósitos que são siempre condicionados empiricamente[45]. Kant, obviamente, nega isto. Ele acha que a razão pura, ou a razão nao-influenciada por desejos, emoções, ou paixões, e mesmo contrária a estes, pode ser um determinante direto da vontade e pode causar ações. Portanto, pode haver, e sem dúvida há, um conflito entre a razão e as paixões, entre o dever e o interesse. Na verdade, a moralidade, na forma em que a conhecemos, isto é, envolvendo coação e obrigação, depende deste conflito para a sua existência. Dizer, pois, que a razão pura pode mover a vontade e opor-se às paixões, é dizer que a razão pode dar-se a si própria fins e propósitos, contrário ao que Hume pensava.

Portanto, a questão básica entre Hume e Kant é que o primeiro negou, e o segundo afirmou, que a razão pura pode ser prática. A questão que devemos manter em mente, porém, é a seguinte: Será que Kant fez algo mais do que simplesmente afirmar aquilo que Hume negava? Será que ele está meramente *pressupondo* aquilo que Hume negou? Se não está, quais são os argumentos que ele oferece para a sua contenção? Como dissemos acima, a resposta de Kant pode ser descortinada através de uma análise do que ele tem a dizer a respeito da liberdade. A idéia da liberdade é a chave para o pensamento Kantiano a respeito deste problema.

Vejamos, pois, finalmente, qual é o lugar que a liberdade ocupa dentro do esquema ético Kantiano. Em una sub-seção intitulada "Como um Imperativo Categórico é Possível?", na terceira seção dos *Fundamentos*, Kant diz o seguinte:

[45] Cf. Russell, *op. cit.*, p. viii.

> (. . .) imperativos categóricos são possíveis porque a idéia da liberdade me torna um membro do mundo inteligível. Conseqüentemente, se eu fosse um membro somente daquele mundo, minhas ações sempre *estariam* em conformidade com a autonomja da vontade. Mas visto que eu sou, ao mesmo tempo, un membro do mundo dos sentidos, minhas ações *devem* se conformar a ela, e este "deve" categórico apresenta una proposição sintética a priori, pois, além da minha vontade, afetada por desejos sensuais, há a idéia de minha vontade como pura, de si própria prática, e pertencendo ao mundo inteligível, a qual é a suprema condição da outra vontade" (FMM, p. 73).

A idéia da liberdade parece ser considerada por Kant, nesta passagem, como o "passaporte" que nos dá acesso ao mundo inteligível[46]. No "Prefácio" da segunda *Crítica*, Kant diz, no rodapé, que a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral —i.e., a liberdade é a condição da lei moral— e que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade — i.e., a lei moral é a condição sob a qual a liberdade pode ser conhecida. Kant daí acrescenta:

> "Pois se a lei moral já não houvesse sido concebida pela nossa razão, nunca teríamos justificação para pressupor algo como a liberdade, mesmo que esta idéia não fosse auto-contraditória. Mas se não houvesse a liberdade, a lei moral nunca teria sido encontrada em nós" (CRPr, p. 4; cf. p. 30).

Cremos que isto signifique o seguinte: se não houvesse liberdade, a lei moral não poderia existir, e, portanto, nunca poderíamos ter aquela experiência de coação moral que é o ponto de partida para a ética Kantiana. Se não houvesse liberdade, seríamos sempre condicionados ou determinados pelos nossos desejos, pelas nossas inclinações, etc., e nunca poderíamos ter experiências daquele sentido de dever que nos coage a agir contra as nossas inclinações. Isto, parece-nos, é o que Kant quer dizer quando afirma que a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral. Por outro lado, porém, se nós nunca experimentássemos coação moral, ou se nunca ouvíssemos a voz do dever nos ordenando a agir contra os nossos interesses —em outras palavras, se nunca tivéssemos tido experiência da força da lei moral— nunca teríamos sabido que éramos livres para agir em oposição às nossas inclinações, livres no sentido de que não precisaríamos ser sempre determinados, em nossas ações, por nossas inclinações, mas poderíamos agir em oposição a elas, simplesmente pela força do dever[47]. Isto nos parece ser o que Kant quer dizer quando afirma que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade. "Alguém julga, portanto, que pode fazer algo, porque ele

[46] Cf. CRPr, p. 43; cf. também FMM, p. 72.

[47] Liberdade é "independência das causas determinadoras do mundo dos sentidos"; FMM, p. 71.

sabe que deve, e reconhece que é livre através disto — um fato que, sem a lei moral, teria permanecido desconhecido a ele" (CRPr, p. 30; cf. p. 163).

Duas perguntas, uma relacionada a outra, imediatamente nos vêm à mente: 1) Está Kant se envolvendo aqui em um argumento circular (cf. FMM, pp. 71-72)? 2) Será que Kant realmente levou a sua discussão avante mediante a introdução do conceito da liberdade? Discutiremos a segunda pergunta primeiro. Vimos acima que Kant toma como ponto de partida para a sua filosofia moral a experiência comun de coação moral. O que esta experiência mostra, diz ele, é que é um fato indisputável que nós, às vezes, agimos contra as nossas inclinações, e, portanto, agimos por dever, ou por obediência à lei moral. O que ele parece estar acrescentando aqui é que sempre que temos esta experiência, e obedecemos a voz do dever, nós não estamos simplesmente agindo por dever, ou por obediência à lei moral, mas também estamos agindo *livremente,* i.e., estamos fora do círculo de determinantes empíricos da vontade. Desde que, para Kant, um ser racional sempre age segundo princípios, quando age conscientemente, quando este ser age livremente ele não está agindo "fora da lei", por assim dizer: ele simplesmente não está agindo segundo as *leis naturais,* as quais poderiam determinar que ele agisse de outra forma. Mas ele está agindo em conformidade a algum tipo de lei. A conclusão de Kant é que, se ele está agindo livremente, e, contudo, em conformidade a alguma lei, esta última só pode ser uma lei que ele dá a si próprio[48]. O homem, pois, é, ao mesmo tempo, legislador e súdito. Mas desde que, na opinião de Kant, "natureza, no sentido mais amplo do termo, nada mais é do que a existência de coisas governadas por leis" (CRPr, p. 44), e desde que as pessoas que agem livremente estão agindo segundo leis que deram a si próprias, deve haver uma "natureza", um mundo, que não é sensual, que é suprasensual, inteligível (não sensível), no qual estas leis são, por assim dizer, coordenadas. Isto é o que leva Kant a falar de un mundo inteligível (Cf. CRPr, p. 44). E a liberdade, a *ratio essendi* da lei moral, é, como vimos, o passaporte para este mundo inteligível. "A través da liberdade a vontade de um ser racional (. . .) se torna consciente de sua existência em uma ordem de coisas inteligível", diz Kant, de modo que "se a liberdade nos é atribuída, ela nos transfere para uma ordem de coisas inteligível" (CRPr, p. 43; cf. FMM, p. 73).

A razão porque sugerimos acima que Kant possa não ter levado sua discussão muito adiante com a introdução da idéia da liberdade é que explicar como a razão pura pode ser prática é virtualmente a mesma coisa que explicar como a liberdade é possível. Dizer que a razão pura é prática é dizer que ela dá ordens, através da lei moral, à vontade, e que a vontade é, algumas vezes, determinada somente por estas ordens. Mas quando a vontade age sob a determinação da lei moral, ela está sendo livre. Assim sendo, na segunda *Crítica* Kant afirma que o problema de como a lei, por sí própria, pode diretamente determinar a vontade "é idêntico com o problema de como a liberdade é possível" (CRPr, p. 75). Algumas seções acima ele havia dito

[48] Aqui podemos notar a influência de Rousseau; cf. Beck, *op. cit.,* p. 200.

que o fato através do qual a razão pura se torna prática está "inextricavelmente ligado à consciência da liberdade da vontade, e é, realmente, idêntico a ela" (CRPr, p. 43). Mas se este é o caso, então a introdução da liberdade aqui não nos ajuda muito a solucionar o problema, *a menos que* Kant seja capaz de provar a realidade da liberdade, independentemente. Mas isto, ele nos diz, não pode ser feito:

> "(. . .) a questão: "Como é um imperativo categórico possível? " pode ser respondida até este ponto: podemos citar a *única pressuposição* sob a qual ela é possível. Esta é a idéia da liberdade. Nós podemos discernir a necessidade dessa pressuposição, a qual é suficiente para o uso prático da razão, i.e., para a convicção da validade deste imperativo, e, conseqüentemente, da lei moral. *Mas como esta pressuposição é possível nao pode*, de maneira alguma, ser discernido pela razão humana" (FMM, p. 80; grifo nosso).

Na segunda *Crítica* ele diz:

> "(. . .) como a lei, por si só, pode determinar a vontade (tato que constitui a essência da moralidade) *é um problema insolúvel para a razão humana*. Ele é idêntico ao problema de como a liberdade é possível" (CRPr, p. 75; grifo nosso).

E nos *Fundamentos* ele diz a mesma coisa, tão claramente quanto possível:

> "(. . .) como pode a razão pura, por si própria, sem qualquer outro incentivo (. . .) ser prática?
> (. . .) *para explicar isto a razão humana é totalmente incompetente, e todo o trabalho e todos os esforços no sentido de se encontrar uma explicação são desperdiçados"* (FMM, p. 81; grifo nosso).

Vimos acima que Kant declarou, explicitamente, em mais de um lugar, que sua tarefa, na segunda *Crítica*, era mostrar *que,* e *como*, a razão pura podia ser prática. "Esta *Crítica* trata somente da questão: se, e como, a razão pode ser prática, i.e., como ela pode diretamente determinar a vontade" (CRPr, p. 47; cf. pp. 3, 43, 46). Porém, segundo o que ele próprio diz nos *Fundamentos*, todos os esforços da segunda *Crítica* "são desperdicados", pois a razão é "totalmente incompetente" para explicar isto. E na própria segunda *Crítica* ele declara que os problemas que ele se propôs são insolúveis. Mas se ele não pode provar o que se propôs demonstrar, então Kant está meramente *afirmando*, ou pressupondo, *que* a razão pura pode ser prática, e explicando *como* ela pode ser prática através de outro pressuposto, a saber, a liberdade. Mas se este é o caso, ele está envolvido em um argumento circular, e a primeira pergunta feita acima deve ser respondida afirmativamente, a despeito do que ele diz ao contrário (cf. FMM, p. 72).

Kant está bastante ciente do problema a que estamos nos referindo. Com respeito

à segunda pergunta feita acima ele afirma que a introdução da liberdade na discussão é útil porque nos ajuda a definir mais exatamente os princípios envolvidos, mas admite que, "com respeito à validade da lei moral e à necessidade prática de sujeição a ela, não nos levará um só passo adiante" (FMM, p. 68). Com respeito à primeira pergunta, acerca da circularidade do argumento, Kant confessa francamente:

> "Devemos confessar abertamente que há uma espécie de círculo aqui, do qual parece não haver escape. Pressupomos que somos livres na ordem de causas eficientes para que possamos nos imaginar sujeitos às leis morais, na ordem dos fins. E daí imaginamo-nos sujeitos a estas leis, porque nos atribuímos liberdade de arbítrio" (FMM, pp. 68-69).

Mas a circularidade pode ser evitada, segundo Kant, se distinguirmos os dois pontos de vista mencionados acima, a saber, o homem como membro de um mundo dos sentidos e o homem como membro de um mundo inteligível. Kant resume a discussão da questão com estas observações:

> "Agora removemos a suspeita que havíamos levantado, de que havia um círculo escondido em nosso raciocínio, que ia da liberdade à autonomia, e desta à lei moral. A suspeita era que havíamos lançado mão da idéia da liberdade por causa da lei moral, e que depois havíamos derivado a lei moral da liberdade, sendo, portanto, incapazes de justificar a lei, apresentando-a somente como uma *petitio principii*, que mentes bem dispostas nos permitiriam, mas que nunca poderia ser considerada um argumento demonstrativo. Agora vemos, porém, que se nos considerarmos livres, transportar-nos-emos para o mundo inteligível e seremos membros dele, e saberemos que a vontade, bem como a sua conseqüência, a moralidade, é autonôma, enquanto que, se nos considerarmos moralmente obrigados, estaremos nos concebendo como membros tanto do mundo sensível como do inteligível" (FMM, pp. 71-72).

Agora é a nossa vez de fazer uma confissão franca: somos inteiramente incapazes de ver como é que estas considerações eliminam o perigo da *petitio principii*. Não conseguimos compreender quais os elementos deste raciocínio que afugentam a falácia. Podemos mesmo conceder a Kant a sua suposição de que, se nos considerarmos livres, estaremos nos vendo como membros de um mundo inteligível, e não meramente como membros do mundo sensível, governado pelas leis naturais. Mas a questão crucial e: *temos o direito de nos considerarmos livres*, e, portanto, de postular a existência deste mundo inteligível? A questão não é simplesmente "considerarmo-nos livres", mas "*sermos livres*" e Kant não oferece evidência de que o sejamos, nem sequer argumentando que o considerarmo-nos livres

já, em si, nos torna livres. Pelo contrário, Kant claramente diz que estas questões são insolúveis.

Contudo, para responder a Hume Kant teria que ter provado que aquilo que se opõe aos nossos desejos e interesses é a razão, através da lei moral, e que somos livres para não seguir as determinações de nossa natureza sensual, a saber, nos momentos em que obedecemos à voz da razão. Não tendo feito isto, somos forçados a concluir que ele não respondeu a Hume, mas simplesmente afirmou aquilo que Hume negava, pressupondo que aquilo que afirmaba era verdadeiro e construindo toda a sua filosofia moral naquele pressuposto. Mas se este é o caso, a conclusão se oferece que a seriedade moral de Kant, que é bastante admirável, é muito superior à sua lógica, que, em alguns pontos, deixa muito a desejar.

Universidade Estadual de Campinas (Brasil)

ABSTRACT

Whereas it is widely admitted that Hume's epistemology and philosophy of religion presented serious problems to Kant, which he tried to solve in the first *Critique*, it has not been widely recognized that Hume's moral philosophy also posed serious problems to Kant's ethics. This paper tries to show that the basic question of Kant's moral philosophy, as presented in the second *Critique*, can be viewed as a conscious attempt to refute Hume's contention that ethics is, and should be, outside the domain of pure reason. It is suggested at the end that Kant really failed to refute the Humean position.

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. II, Nº 3 (noviembre 1976)

INDUÇÃO E SELEÇÃO NATURAL *

João Paulo Monteiro

Em que medida a filosofia de Hume oferece uma explicação racional da indução? Quanto a sua argumentação negativa a respeito dos fundamentos lógicos da indução, há uma ampla aceitação, partilhada, entre outros, por Ayer, Quine, Popper, e Flew [1]. Segundo alguns, a esta argumentação negativa Hume limitou-se a acrescentar uma teoria psicológica acerca do processo de inferência indutiva: por exemplo Popper e Flew [2], os quais sustentam que a filosofia humeana conduz ao irracionalismo epistemológico.

Mas não será possível encontrar nas obras de Hume uma solução do problema da indução diferente desta, e de uma superior racionalidade? Não será possível identificar nessas obras alguma coisa mais do que uma refutação lógica da indução seguida por uma descrição psicológica da operação desse princípio central que é o hábito, ou costume? Não poderemos nelas encontrar uma autêntica explicação deste mesmo princípio, assim como do sucesso da indução? Hume parece recusar-se a dar este passo, contentando-se com sua teoria psicológica, recusando qualquer pretensão de encontrar a "razão última" da tendência para proceder a inferências indutivas: "Apenas indicamos um princípio da natureza humana que é universalmente reconhecido, e que é bem conhecido por seus efeitos. Talvez não possamos levar mais além nossas investigações, ou pretender apontar a causa desta causa, e devamos contentar-

---

* *Este artigo é a versão portuguesa, ligeiramente modificada e expandida, da comunicação intitulada "Hume, Induction, and Natural Selection", apresentada em setembro de 1976 ao McGill Bicentennial Hume Congress, em Montréal.*

[1] Ayer, *Language, Truth and Logic,* Pelican, Harmondsworth, 1972, pp. 96, 126-7, 198; *The Problem of Knowledge,* Pelican, Harmondsworth, 1956, pp. 29-30, 72-5; Quine, 'Epistemology Naturalized', in *Ontological Relativity and other Essays,* Columbia University Press, N. York e Londres, 1971, p. 72; Popper, *The Logic of Scientific Discovery,* Hutchinson, Londres, 1974, pp. 29, 369; *Conjectures and Refutations*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1974, p. 42; *Objective Knowledge,* Clarendon Press, Oxford, 1973, pp. 4, 6, 15, 38; Flew, *Hume's Philosophy of Belief,* Routledge & Kegan Paul, Londres, 1961, p. 93.

[2] Popper, *Objective Knowledge,* pp. 4-6; Flew, *Hume's Philosophy of Belief,* pp. 211-2.

nos com ela como o princípio último ao qual podemos atribuir todas as nossas conclusões derivadas da experiência" [3].

Talvez Hume tenha levado suas investigações um pouco mais além. É aliás o que parece anunciar na Seção V da *Investigação sobre o Entendimento Humano.* Perto do final da primeira Parte, diz ele que poderia terminar sua investigação nesse ponto, mas que é "perdoável, e talvez recomendável" permitir que a curiosidade conduza a "investigações mais avançadas". De maneira um tanto misteriosa, acrescenta que suas "novas explicações e analogias" da segunda Parte poderão proporcionar satisfação "aos que amam as ciências abstratas, e são capazes de interessar-se por especulações que, embora rigorosas, podem ainda conservar um certo grau de dúvida e incerteza". Os leitores "de gosto diferente", diz ele, podem deixar de lado estes novos argumentos [4].

Os mais significativos, e também os mais "abstratos" destes argumentos são provavelmente os dos dois parágrafos finais. Nestes, o hábito é definido como um instinto, implantado em nós pela "sabedoria da natureza". Como instrumento de sobrevivência ("a subsistência de todas as criaturas humanas"), ele é incomparavelmente superior ás "falaciosas deduções de nossa razão". A natureza não podia deixar de escolher o hábito: "É mais conforme à usual sabedoria da natureza assegurar tão necessário ato mental mediante um instinto ou tendência mecânica, que seja infalível em suas operações, se manifeste desde a primeira aparição da vida e do pensamento, e seja independente de todas as laboriosas deduções do entendimento" [5].

Que a operação produtora da crença causal, do mesmo modo que os mecanismos das paixões, é uma espécie de instinto natural, já fora anunciado por Hume aos leitores de todos os "gostos", tal como já se acentuara que o hábito é uma condição necessária da ação humana [6]. Acrescenta-se agora que este instinto, um de nossos instrumentos de sobrevivência, nos foi oferecido pela "sabedoria da natureza". Foi a própria natureza que nos proporcionou, com este instinto, a possibilidade de predizer suas próprias regularidades. Mas em que termos devemos entender o significado desta palavra "sabedoria"? Qual é esse peculiar procedimento da natureza, mediante o qual se supõe que ela seja capaz de nos presentear com um instinto, que por sua vez nos permite "inferir efeitos semelhantes de causas semelhantes", predizer eventos futuros, conseguindo assim sobreviver no mundo em que vivemos[7]?

Uma das consequências do hábito, diz-nos Hume, é "uma espécie de harmonia

---

[3] Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding (Investigação),* L.A. Selby-Bigge, ed., P.H. Nidditch, rev., terceira edição, Clarendon Press, Oxford, 1975, V, i, p. 43.

[4] Ibid., p. 47.

[5] Ibid., ii, p. 55.

[6] Ibid., i, pp. 46-7 e 45.

[7] Ibid., ii, p. 55.

pré-estabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas idéias" [8]. Não se trata aqui, evidentemente, de uma adoção da metafísica leibniziana. Na primeira Seção da *Investigação sobre o Entendimento,* Hume declarara que "precisamos cultivar com algum cuidado a verdadeira metafísica, a fim de destruir a metafísica falsa e adulterada" [9]. E a teoria leibniziana do conhecimento, com sua doutrina da harmonia pré-estabelecida e sua explicação da verdade do conhecimento humano em termos de causas finais [10], só poderia ser, para Hume, um exemplo de falsa metafísica. No mesmo parágrafo da Seção V, acrescenta ele uma referência claramente irônica às causas finais. Depois de apresentar o hábito como o princípio através do qual se efetua o acordo entre o conhecimento humano e o curso da natureza, acrescenta: "Os que se deliciam com a descoberta e contemplação de *causas finais* têm aqui amplo assunto para aplicar seu espanto e sua admiração" [11]. É impossível deixar de aceitar a interpretação desta passagem proposta por Flew, como uma observação marcadamente irônica [12]. No *Tratado da Natureza Humana,* Hume recusa abertamente a distinção entre causas eficientes e causas finais, ou de qualquer outra espécie: "todas as causas são da mesma espécie" [13]. As causas finais não têm lugar na filosofia de Hume.

A *harmonia praestabilita* de Leibniz apresenta-se como uma explicação do acordo entre o conhecimento humano e o mundo natural; e esta harmonia é por sua vez explicada pelos desígnios de Deus. Deus escolheu o melhor dos universos possíveis, um universo onde existe um acordo e uma correspondência entre todas as coisas criadas, onde cada substância é "um perpétuo espelho do universo" e a ordem das percepções na alma representa verdadeiramente a ordem do universo [14]. Hume jamais poderia aceitar uma tal explicação. Mas a conclusão aparentemente paradoxal da Seção V poderia apontar na direção de uma outra explicação da correspondência entre nossas inferências e a ordem da natureza. Esta poderia ser uma alternativa para a explicação leibniziana, uma explicação humeana da presença do hábito entre os princípios da natureza humana, e tambem uma explicação do sucesso da indução.

Sem o hábito, argumenta Hume, "jamais seríamos capazes de adaptar os meios

---

[8] Ibid., p. 54.

[9] Ibid., I, p. 12.

[10] Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce,* §§ 3, 11, 13; *Principes de la Philosophie ou Monadologie,* §§ 53, 54, 56, 62, 63, 78, 79; ambos em um volume, A. Robinet, ed., Presses Universitaires de France, Paris, 1954.

[11] Hume, *Investigação* V, ii, p. 55.

[12] Flew, *Hume's Philosophy of Belief,* p. 105.

[13] Hume, *A Treatise of Human Nature (Tratado),* L.A. Selby-Bigge, ed., Clarendon Press, Oxford, 1958, I, iii, 14, p. 171.

[14] Leibniz, *Monadologie,* §§ 53, 54, 55, 56, 59, 62, 63, 90.

aos fins". É através deste princípio que nos tornamos adaptados ao mundo natural, através de uma adaptação inconsciente que é semelhante ao ajustamento de nosso corpo ao movimento muscular: "Tal como a natureza nos ensinou o uso de nossos membros, sem nos proporcionar o conhecimento dos músculos e nervos através dos quais eles sao movidos, assim também implantou ela em nós um instinto, que transporta o pensamento num curso correspondente ao que ela estabeleceu entre os objetos exteriores, embora ignoremos os poderes e forças dos quais inteiramente depende este curso regular" [15]. Ou na expressão de Noxon: "A adaptação do home a seu meio ambiente não é uma proeza da razão", e deve ser atribuída a um instinto natural [16].

Hume não poderia deixar de receber com o maior desprezo e ironia qualquer explicação teleológica do hábito, e do sucesso de suas operações. Segundo Flew, isto torna-se claro numa passagem posterior da *Investigação*: "Hume pode permitir-se essa ironia. Porque na Seção XI vai denunciar a falácia da tentativa de concluir, a partir da ordem e da adaptação existentes no Universo, a existência de um Desígnio exterior ao Universo". Flew traça também um paralelo entre a Seção XI e uma passagem dos *Diálogos sobre a Religião Natural,* paralelo ao qual dentro em pouco voltaremos. E encara os últimos parágrafos da Seção V, juntamente com a Seção IX, como expressão de um aspecto central da concepcão humeana do mundo: "a visão do homem como parte da natureza" [17].

O desígnio jamais poderia servir como base para uma explicação humeana de qualquer instância particular de adaptacão natural. Flew mostra como a Seção XI, apesar dos múltiplos "véus de discrição" que obscurecem este ponto, provavelmente motivados por problemas com a censura religiosa que são bem conhecidos, e não pretendo aqui discutir [18], refuta este tipo de explicação, concluindo que "seria inconcebível que a divindade do teísmo filosófico pudesse ser usada como um termo em qualquer explicação científica" [19]. O ataque dirigido por Hume contra o Argumento do Desígnio, cuja validade é rejeitada em função de seu indevido antropomorfismo, proíbe qualquer interpretação de sua "sabedoria da natureza" em termos teístas ou teleológicos. Mas nesse caso qual é o tipo de explicação que Hume poderia aceitar? A Seção XI não oferece uma resposta clara. No entanto, ela deixa pressentir uma explicação completamente diferente: "O curso ordinário da natureza é de molde a convencer-nos de que quase tudo é regulado por máximas e princípios muito diferentes dos nossos" [20].

A hipótese defendida pelo teísta Cleanto, nos *Diálogos sobre a Religião Natural,* ou seja, a "hipótese religiosa" baseada no argumento do desígnio, sustenta precisamente o oposto disto; conforme esta teoria, a natureza é regulada por princípios e máximas muito *semelhantes* aos nossos: "A curiosa adaptação dos meios aos fins, através de toda a natureza, assemelha-se exatamente, embora exceda em muito, às produções dos artifícios humanos, dos desígnios, pensamento, sabedoria e inteligência do homem." A natureza está cheia de exemplos de adaptação. Todas as suas "máquinas" se encontram "ajustadas umas às outras com uma precisão que arrebata de admiração todos os homens que alguma vez as contemplaram" [21]. Cleanto explica todos estes fenômenos mediante a analogia entre eles e os efeitos habituais dos desígnios humanos, uma analogia que é estendida também às causas de ambas estas espécies de efeitos. Para Cleanto, a sabedoria da natureza é a sabedoria de um Autor Divino: "A ordem e o arranjo da natureza, o curioso ajustamento das causas finais, o claro uso e intenção de todas as partes e órgãos; tudo isto revela, na mais clara linguagem, a existência de uma causa ou autor inteligente" [22].

Este tipo de argumento teleológico, que encontramos em S. Tomás de Aquino, na Quinta Prova da existência de Deus [23], era um argumento amplamente aceite pelos filósofos dos séculos XVII e XVIII, e não apenas pelos teólogos. Entre seus mais famosos defensores devemos incluir Berkeley, no *Tratado do Conhecimento Humano* e na *Siris* [24], Butler na *Analogia da Religião* [25], Leibniz, evidentemente, na *Monadologia* e nos *Princípios* e também no ensaio *Da Natureza em si mesma* [26], Voltaire no *Tratado de Metafísica* [27]. asseim como Locke em seu *Ensaio* [28]. Outro exemplo

---

15 Hume, *Investigação* V, ii, p. 55.

16 Noxon, *Hume's Philosophical Development,* Clarendon Press, Oxford, 1973, p. 159.

17 Flew, *Hume's Philosophy of Belief,* pp. 105, 167.

18 Ibid., pp. 217-8, 230-3, e Noxon, op. cit., pp. 173-4.

19 Flew, op. cit., p. 169.

20 Hume, *Investigação* XI, p. 146.

21 Hume, *Dialogues concerning Natural Religion (Diálogos),* Kemp Smith, ed., segunda edição, Bobbs-Merrill, Indianápolis e N. York, 1947, II. p. 143.

22 Ibid., 4, p. 163.

23 S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica,* Commissio Piana, Ottawa, 1953, I, Q. 2, A. 3, vol. I, p. 14-B.

24 Berkeley, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge,* in *Complete Works,* Clarendon Press, Oxford, 1901, vol. I, §§ 60, 62, 63; *Siris,* mesma edição, vol. III, §§ 154.

25 Butler, *The Analogy of Religion,* Henry G. Bohn, Londres, 1855, I, p. 187, II. p. 320.

26 Leibniz, *De la Nature en elle-même,* in *Opuscules Philosophiques Choisis,* P. Schrecker, ed., Hatier-Boivin, Paris, 1954.

27 Voltaire, *Traité de Métaphysique,* in *Philosophie,* La Renaissance du Livre, Paris, s. d., II, p. 140.

28 Locke, *An Essay concerning Human Understanding,* Dover Publications, N. York, 1959, III. vi, 12, vol. II, p. 68

muito conhecido é o de Newton nas "Queries" da *Optica*[29].

Fílon, o "cético" dos *Diálogos*, opõe-se a esta venerável tradição, mas não o faz meramente através de uma refutação da hipótese religiosa. Além desta devastadora refutação, propõe como alternativa uma outra conjetura, como explicação da ordem e adaptação características do mundo natural. Na sexta Parte dos *Diálogos*, Fílon exclui qualquer explicação em termos de princípios transcendentes, ou causas exteriores à natureza. O sistema mais plausível, argumenta ele, deverá ser "aquele que atribuir ao mundo um princípio de ordem inerente" ao próprio mundo. Admite que esta é uma solução muito geral, que talvez não seja "totalmente completa e satisfatória"; de qualquer modo, é uma solução "que resolve imediatamente todas as dificuldades", uma teoria "à qual teremos mais tarde ou mais cedo que recorrer, seja qual for o sistema que adotemos". E insiste na necessidade de aceitar um tal princípio imanente, como explicação da ordem, ajustamento e adaptação que contemplamos na natureza: "Como poderiam as coisas ser como são, se não houvesse um princípio original e inerente em algum lugar, no pensamento ou na matéria? "[30]. Como diz Nathan: Fílon "prova que um princípio interno ao universo é a indispensável explicação da ordem, pois só ele pode ser uma condicão necessária e suficiente da ordem" [31]. A alternativa "pensamento ou materia" vai ser decidida no oitavo diálogo, onde este princípio inerente é atribuído apenas à matéria. O que é inteiramente consistente: o pensamento jamais poderia ser uma alternativa aceitável, pois tal implicaria, pelo menos em parte, uma rendição perante o antropomorfismo de Cleanto. E já na segunda Parte Fílon nos alertara contra uma tal solução: "Qual o peculiar privilégio desta pequena agitação do cérebro a que chamamos pensamento, para que dela assim façamos o modelo do universo inteiro?" [32].

A conjetura apresentada por Fílon na oitava Parte vem propor um princípio de ordem inteiramente material, como explicação do ajustamento e adaptação verificável na natureza. Antes disto é evocada a cosmogonia de Epicuro, com uma ligeira alteração: supõe-se que o número original de partículas do universo seja finito em vez de infinito [33]. Mas Fílon imediatamente abandona a teoria epicureana, substituindo-a pelo que chama "uma nova hipótese de cosmogonia" [34]. Esta nova

---

[29] Newton, *Opticks,* Dover Publications, N. York, 1952, pp. 402-3.

[30] Hume, *Diálogos* VI, p. 174.

[31] Nathan, "Hume's Immanent God", in *Hume,* V.C. Chappell, ed., Macmillan, Londres, 1970, pp. 422-3.

[32] Hume, *Diálogos* II, p. 148.

[33] Ibid., VIII, p. 182.

[34] Ibid., p. 183.

conjetura é diferente da primeira, e não apenas sua continuação, ao contrário do que Kemp Smith, por exemplo, parece acreditar [35].

A nova conjetura não é uma teoria corpuscular ou atomística, embora possa ser explicitada nesses termos, tal como é proposto por Nelson Pike [36]. Ela simplesmente supõe a matéria original e desorganizada em movimento, isto é, em contínua agitação e mudança. Este "princípio de mudança contínua" é solidamente estabelecido numa resposta a Demea, o outro personagem dos *Diálogos:* "Sejam quais forem suas causas, é fato certo que a matéria está, e sempre esteve, em contínua agitação, até onde alcançam a experiência e a tradição dos homens. É provável que não haja atualmente, em todo o universo, uma única partícula de matéria em repouso absoluto" [37]. A teoria que em seguida é proposta, sem qualquer ulterior referência a partículas, é a alternativa, defendida por Fílon, para a hipótese do Desígnio.

Constatamos na natureza, argumenta Fílon, que, ao mesmo tempo que prossegue esta perpétua agitação, é preservada uma certa constância das formas naturais: "Haverá um sistema, uma ordem, uma economia das coisas, mediante a qual a matéria consegue preservar esta perpétua agitação, que parece ser-lhe essencial, mantendo apesar disso uma certa constância nas formas que produz? Certamente existe uma tal economia, pois é efetivamente esse o caso do mundo atual." Fílon explica como é preservada essa constância: "Todas as partes de cada forma precisam ter uma certa relação umas com as outras, e com o todo. E o próprio todo precisa ter uma certa relação com as outras partes do universo; com o elemento em que a forma subsiste; com os materiais com os quais repara sua usura e desgaste; e com todas as outras formas, sejam elas hostis ou amigáveis. Um defeito em qualquer destes aspectos destroi a forma: e a matéria da qual ela é composta volta a ficar solta, e é lançada em movimentos e fermentações irregulares, até que se una a qualquer outra forma regular" [38].

É bem claro ser opinião de Fílon que sua conjetura é razão suficiente para rejeitar qualquer explicação teleológica: "Sempre que a matéria se encontra disposta, organizada e ajustada de maneira a continuar em movimento perpétuo, ao mesmo tempo que preserva uma certa constância nas formas, sua situação deve necessariamente possuir exatamente a mesma aparência de arte e artifício que atualmente observamos"[39]. A arte e o artifício, o desígnio e a sabedoria da natureza não passam de aparência e ilusão, uma ilusão gerada pelo fato de os eventos e as forças naturais

---

[35] Ibid., Introdução de Kemp Smith, Apêndice D, p. 113.

[36] Pike, "Hume on the Argument from Design", posfácio de sua edição dos *Diálogos* de Hume, Bobbs-Merrill, Indianápolis e N. York, 1970, p. 178.

[37] Hume, *Diálogos* VIII, p. 183.

[38] Ibid.

[39] Ibid.

simularem um projeto e uma intenção, como origem da ordem e da adaptação. A conclusão do argumento de Fílon (citada por Flew, na passagem acima referida) é notavelmente firme: "É inútil, portanto, insistir nos usos das partes dos animais ou dos vegetais, e em seu curioso ajustamento recíproco. Gostaría muito de saber como qualquer animal conseguiria sobreviver, caso suas partes não fossem assim ajustadas" [40]. O que significa simplesmente que nenhum ser vivo que não esteja adaptado a seu meio ambiente é capaz de sobreviver, de modo que não tem sentido algum insistir em sua admirável adaptação. É inútil insistir nisso, é claro, no caso do filósofo teísta partidário de uma explicação teleológica em termos de intenções divinas. Para o "cético", esses exemplos de adaptação constituem precisamente a base empírica de sua conjetura.

Creio poder-se chamar o princípio inerente de ordem e adaptação proposto por Fílon, sem qualquer perigo de anacronismo, pelo nome a ele atribuído por Nelson Pike: seleção natural. Acerca da ilustração da teoria de Fílon que apresenta nos posfácio a sua edição dos *Diálogos*, uma ilustração exposta em termos de partículas ou átomos dotados de ganchos, como nas antigas cosmogonias, afirma Pike não se tratar de uma pura explicação "pelo acaso", e que a situação dos átomos que se encontram por acaso, mas permanecem unidos devido ao fato de terem formado "constelações enganchadas". se caracteriza por "todos os ingredientes necessários para explicar o dado em termos de um princípio de seleção natural", o qual deve ser considerado "um genuíno princípio explicativo". É desta maneira que é explicado o fato de encontrarmos no universo natural aquela mesma "curiosa adaptação dos meios aos fins" que constitui também o ponto de partida para as explicações teleológicas dos teístas [41].

Segundo creio, Pike foi o primeiro a designar o princípio de Fílon com o nome de "seleção natural", o que me parece fundamentalmente correto. Sem dúvida, trata-se aqui de uma teoria pré-darwiniana. No entanto, e colocada aqui de lado toda questão relativa a uma possível "antecipação" de Darwin, o pré-darwinismo da hipótese de Fílon não é razão bastante para desqualificar o uso do termo "seleção natural" na descrição dessa conjetura e seu princípio central. Dobzhansky, discutindo o tema da "Seleção Natural, darwiniana e pré-darwiniana", inclui Maupertuis e Buffon, contemporâneos de Hume, entre os pensadores que desenvolveram a idéia da seleção natural antes de Darwin. Além disso, a seleção natural não é necessariamente um conceito evolucionista, embora adquira esse significado na teoria darwiniana. Antes de Darwin, Edward Blyth propôs uma teoria da seleção natural que é nitidamente *anti-evolucionista,* onde a seleção natural é concebida como um agente que mantém constantes as espécies, e não um fator determinante de sua transformação [42]. Como acima assinalei,

[40] Ibid, p. 185.

[41] Pike, "Hume on the Argument from Design", pp. 178-81.

[42] T. Dobzhansky, *Mankind Evolving,* Cap. 6, Yale University Press, 1975, e *Genetics of the Evolutionary Process,* Cap. 4, Columbia University Press, 1970.

o uso desta expressão não implica qualquer forma de anacronismo, por mais surpreendente que o leitor possa achar uma discussão do significado e do alcance do princípio da seleção natural na filosofia de Hume.

Todavia, apesar de Pike considerar a argumentação de Fílon contra o argumento do desígnio "uma das críticas mais sofisticadas e eficazes de um argumento teológico que é possível encontrar na literatura filosófica ocidental", afirmação que também me parece merecer a mais integral concordância, creio que este intérprete não vai suficientemente longe em sua análise dos *Diálogos*. Afirma ele, por exemplo, que "Fílon não faz qualquer comentário onde esclareça se considera sua alternativa para a hipótese do desígnio como mais ou menos provável do que suas competidoras", ao passo que a explicação da adaptação na natureza apresentada por Fílon me parece ser claramente a única que permanece de pé, como resultado final do conjunto da argumentação dos *Diálogos*, além de ser a única capaz de conferir um significado aceitavelmente humeano às conclusões do próprio Hume na Secão V da *Investigação.* A relevância da explicação de Fílon, inclusivamente em sua relação com a ciência darwiniana, é claramente mencionada por Nelson Pike, mas de maneira extremamente casual e desprendida: "Sabemos que Charles Darwin abandonou suas convicções religiosas, em parte por ter passado a acreditar que uma explicação da adaptação que utilize o princípio da seleção natural é preferível a qualquer explicação teísta. Darwin aparentemente decidiu que a hipótese do desígnio não podia ser racionalmente sustentada em face do desafio dos partidários da seleção natural. Deixo o leitor decidir se Darwin estava certo quanto a esta questão". Quanto à conclusão de Fílon, Pike acredita ser que devemos rejeitar todas as hipóteses relativas à origem da adaptação, atitude que identifica com o "ceticismo" [43]. Julgo poder sugerir que, pelo contrário, a posição do próprio Hume a respeito das hipóteses, cosmológicas ou otras, incluindo as hipóteses de sua própria "ciência do homem", é que relativamente a seja que problema for devemos escolher, de maneira provisória, a conjetura que oferecea explicação mais plausível —tese que procurei demonstrar em outro lugar [44]. Creio ser esta a verdadeira natureza do "ceticismo" de Hume— ou pelo menos "a conjetura mais plausível" acerca de sua filosofia. Uma conjetura que talvez possa adquirir alguma autoridade à luz de passagens como esta: "Conforme todas as regras do justo raciocínio, deve considerar-se indisputado todo aquele fato que é sustentado por todos os argumentos que sua natureza admite; mesmo que esses argumentos não sejam, em si mesmos, muito numerosos ou decisivos". Quem fala assim é Fílon, na parte final dos *Diálogos*[45]. Penso que devemos aceitar esta proposição como autenticamente humeana —a menos que aceitemos a lenda do "positivismo" de Hume.

[43] Pike, op. cit., pp. 181, 182.

[44] Monteiro, "Indução e Hipótese na Filosofía de Hume", comunicação apresentada ao Colóquio Hume, CLE, UNICAMP, S. Paulo, 1976.

[45] Hume, *Diálogos* XII, p. 216.

No décimo primeiro diálogo, Fílon apresenta uma descrição da natureza atualmente observável que não apenas é inteiramente compatível com a explicação da origem da ordem natural proposta na oitava Parte, mas é além disso quase um resultado necessário desta teoria. O tema "oficial" daquele diálogo é a origem do mal. Mas todos os exemplos de Fílon contribuem para ir esboçando um quadro geral do mundo natural que torna impossível atribuir a ordem e a adaptação neste verificáveis ao Desígnio de uma suprema e divina vontade. O mundo é regulado por leis gerais: se fosse administrado pelas volições particulares de um Ser Perfeito, o resultado seria mais perfeito do que o atual, pois teria sido eliminada a incerteza. Além disso, os mecanismos e princípios naturais revelam uma construção inexata e imperfeita. Os ventos e as chuvas, do mesmo modo que as paixões humanas, têm sua utilidade, mas por vezes tornam-se perniciosos: a natureza não soube precaver-se, "com a necessária precisão, contra toda desordem e confusão". Por outro lado, verificamos que nos seres animais não são apenas os prazeres, mas também as dores e sofrimentos, que "são usadas para impelir todas as criaturas para a ação, e torná-las vigilantes na grande obra da auto-preservação"; teria sido melhor usar apenas o prazer, e sua ocasional diminuição, para obter o mesmo resultado [46]. Tudo isto tende a refutar a hipótese do desígnio, em favor de uma explicação em termos das forças cegas e naturais da seleção.

Outro dos exemplos de Fílon é "a grande frugalidade com a qual todos os poderes e faculdades foram distribuídos entre todos os seres particulares", incluindo os membros da espécie humana. Esses poderes são sempre apenas os estritamente suficientes para permitir a sobrevivência: "Todos os animais têm os dotes de que precisam, mas estes dotes são distribuídos com tão escrupulosa economia que qualquer diminuição considerável deles provoca a total destruição da criatura". A natureza é um "amo severo", que procedeu a "um cálculo exato das necessidades de suas criaturas". Se ela fosse um "pai indulgente", teria oferecido a cada uma de suas criaturas mais do que o mínimo estritamente necessário, a fim de protegê-las contra acidentes e infortúnios" [47]. Por outras palavras: se o mundo fosse o resultados dos desígnios de uma divindade toda-poderosa e sumamente boa, as criaturas teriam aquele excedente de poderes e faculdades que tão obviamente lhes falta. É bem claro que, se a ordem natural for encarada como resultante de forças de seleção natural, como as que Fílon sugeriu na oitava Parte, tudo se torna muito mais inteligível.

A espécie humana é apenas uma de entre as várias produções da natureza. Segundo Fílon, ela se distingue por seus poderes intelectuais, mas a natureza, em sua rigidez e "severidade", fez dela "a mais necessitada e mais deficiente em vantagens corporais" —um argumento que Hume utiliza no *Tratado*, em sua explicação da origem da sociedade como uma compensação destas deficiências biológicas [48]. Assim, a

[46] Ibid., XI, pp. 206-7, 209-10, 205-6.

[47] Ibid., pp. 207, 208.

[48] Ibid., pp. 207-8. *Tratado* III, ii, 2, pp. 484-5.

natureza humana surge como um produto do mesmo princípio de seleção natural que é responsável pelas qualidades particulares de todas as outras criaturas. A natureza humana é uma consequência da usual "sabedoria da natureza"; mas esta é apenas a metafórica "sabedoria" das forças cegas e mecânicas da seleção que atuam no mundo natural.

Hume definiu um dos mais importantes princípios da natureza humana, o costume ou hábito, como um produto da sabedoria da natureza. Se esta sabedoria for suficientemente compreendida, se os peculiares procedimentos da natureza se tornam objeto de uma teoria plausível, então a existência desse princípio da natureza humana, assim como o sucesso dos resultados de sua operação, tornam-se por sua vez objeto de, pelo menos, uma explicação parcial e plausível. A explicação da adaptação pelo desígnio, proposta por Cleanto, uma explicação da ordem natural pela intenção e projeto de um Criador Inteligente de todos os seres naturais, é incompatível com a filosofia de Hume: seu princípio antropomórfico é precisamente a "providência particular" que a Seção XI da *Investigação* procura refutar de maneira tão devastadora, apesar dos múltiplos véus que obscurecem o alcance da argumentação humeana.

Quanto à conjetura de Fílon, talvez ela não deva ser considerada exatamente como a "verdadeira" concepção humeana da natureza. Mas não vejo como recusar que ela é, em toda a obra de Hume, a teoria da natureza, a hipótese relativa à origem da adaptação natural, cuja plausibilidade mais ressalta à luz da própria filosofia humeana, e aquela que aparece como vitoriosa, no balanço final dos *Diálogos sobre a Religião Natural*. Ela aparece como uma teoria plausível ao lado das outras teorias de Hume, que também não aspiram a mais do que essa plausibilidade, embora no caso da teoria da natureza possa ser menor o grau de sua probabilidade, devido à "natureza do assunto". E é importante salientar que, não apenas Fílon e Hume podem chegar a um acordo que seria impossível no caso de Cleanto, mas além disso a concepção da sabedoria da natureza proposta por Fílon é capaz de explicar por que o hábito, como instinto de indução, faz inseparavelmente parte da natureza humana, assim como por que a indução costuma obter o sucesso que lhe conhecemos. Talvez Hume tivesse podido concordar com Quine, que "na indução nada tem tanto sucesso como o sucesso". Ou talvez Hume tivesse podido considerar a explicação quineana da indução, baseada em padrões de similaridade inatos, produzidos pela seleção natural das espécies animais, curiosamente aparentada a sua própria filosofia [49]. Seja como for, permanece o fato de nesta plausível "tese de Fílon-Hume" a aparente sabedoria da natureza, tanto no caso do hábito e da indução como no de outros exemplos de adaptação, ser o resultado do processo natural de seleção, um processo que é a razão devido à qual só os seres que estão adaptados a seu meio ambiente são capazes de sobreviver.

É porque o hábito, "o grande guia da vida humana" [50], é uma parte inseparável de sua natureza, que o homem, entre outras razões, se encontra adaptado a seu meio

[49] Quine, "Natural Kinds", in *Ontological Relativity and other Essays*, pp. 129, 125-8.

[50] Hume, *Investigação* V, i, p.44.

ambiente, o mundo natural. A mesma adaptação se verifica no caso dos animais, uma adaptação que se tornou possível graças ao mesmo princípio, o qual está na raiz da "razão dos animais" [51]. Sem dúvida alguma, a harmonia que Hume afirma existir entre o conhecimento e a natureza é uma harmonia pré-estabelecida, mas não no sentido de Leibniz. É pré-estabelecida apenas na medida em que as formas e os seres que sobreviveram ao "princípio de destruição" original [52] são as que se encontram adaptadas, e o instinto chamado hábito era um instrumento de adaptação viável, no meio ambiente que partilhamos com os animais. Tanto os animais quanto os homens só são capazes de sobreviver na medida em que são capazes de predizer as regularidades naturais. Hume insiste repetidamente que a capacidade de prever as regularidades naturais oferecida por esse instinto é essencial para a sobrevivência dos seres humanos, ou "necessária para a subsistência de nossa espécie" [53]. E também no caso dos animais diz que o hábito é um instinto "de imensas consequências para a vida" [54]. O mesmo é sustentado por Quine quanto à capacidade geral de indução: "As criaturas inveteradamente erradas em suas induções têm uma patética mas louvável tendência para morrerem antes de reproduzirem sua espécie"[55]. Sem dúvida, na teoria de Hume o hábito não asume o papel de uma "garantia" de sobrevivência, limitando-se ele a dizer que graças a esse instinto os animais e os homens têm maiores possibilidades de sobrevivência, ou que sem ele sua sobrevivência seria impossível. Ao que podemos acrescentar, graças à contribuição de Fílon, que é devido a esta impossibilidade que eles têm em suas naturezas um princípio que torna possível a predição das regularidades naturais. A mesma explicação se aplica aos outros instintos animais, como a incubação —exemplo do próprio Hume na Seção IX da *Investigação sobre o Entendimento* [56].

A explicação alternativa seria uma explicação "cleanteana", em termos de causas finais e de desígnio. Que a posição de Hume jamais poderia ser identificada com este tipo de explicação foi convincentemente demonstrado por intérpretes como Kemp Smith e Noxon [57]. Na última parte dos *Diálogos,* Fílon parece conceder que o desígnio e o artifício se apresentam manifestamente na natureza. Mas Kemp Smith mostra de maneira suficiente como essa argumentação sempre retira aquilo

[51] Ibid., IX, pp. 105-6; *Tratado* I, iii, 16, pp. 177-8.

[52] Pike, op. cit., p. 179.

[53] Hume, *Investigação* V, ii, p. 55; i, pp. 44-5.

[54] Ibid., IX, p. 106.

[55] Quine, "Natural Kinds", p. 126.

[56] Hume, *Investigação* IX, p. 108; *Tratado* I, iii, 16, p. 177.

[57] Kemp Smith, Introdução aos *Diálogos,* pp. 59 ss.; Noxon, *Hume's Philosophical Development,* p. 173 ss.

que parece conceder, e que uma correta interpretação não pode deixar de encontrar nestas passagens simplesmente os "artifícios" de que Hume se serviu para aplacar seu público teísta e ortodoxo [58]. A interpretação de Noxon é semelhante à de Kemp Smith: "A fim de expressar seu ceticismo religioso sem se ver condenado por blasfêmia, Hume adotou vários estratagemas tradicionais, e utilizou alguns de sua lavra". Um dos exemplos mais intrigantes da estratégia de Hume é sua aparente aceitação, na *Historia Natural da Religião,* do mesmo argumento do desígnio tão drasticamente demolido por ele mesmo nos *Diálogos.* Diz Noxon a este respeito: "As reservas sentidas por muitos comentadores dos *Diálogos* quanto à identificação da posição de Fílon com a de Hume devem-se sobretudo à dificuldade de conciliar a destruidora análise do argumento do desígnio pelo cético com seu endosso pelo próprio Hume em outros lugares." Segundo Noxon, "esta proposta aparentemente errática de uma doutrina que em outro lugar é demolida pode ser explicada nos termos da estratégia humeana das ofensivas limitadas." A aceitação do Desígnio na *Historia Natural da Religião* deve ser interpretada como uma outra espécie de "véu de discrição", com a mesma função dos mencionados por Flew em sua análise, acima citada, da Seção XI da *Investigação:* Hume procede naquela obra a uma "ofensiva limitada" contra algumas crenças religiosas correntes, deixando o Desígnio fora do âmbito desse argumento. Como diz Noxon: "Podemos permitir-nos escarnecer da superstição e do entusiasmo, desde que poupemos a 'verdadeira religião'. Também é bastante seguro dar um pontapé numa das escoras que sustentam um dogma religioso, desde que se deixem ficar outras que supostamente são mais fortes. Estas poderão ser tiradas numa data posterior; o leitor filosófico diligente saberá apreciar o resultado líquido dos diversos argumentos; o censor, cheirando cada obra publicada à procura de vestígios de heresia, poderá não perceber a relação" [59]. Em profundo acordo con Kemp Smith, Flew e Noxon, sugiro (embora estes autores não devam ser considerados responsáveis pelos eventuais erros deste estudo) que não devemos ler Hume como ele próprio desejava que seus censores o lessem; e sim como os "leitores filosóficos diligentes" que ele provavelmente esperava fossem capazes de compreendê-lo.

A identificação da filosofia humeana com as posições teístas e as explicações teleológicas de Cleanto parece impossível de sustentar. Por outro lado, conforme é assinalado por Noxon, ninguém jamais sugeriu que Hume pudesse ser identificado com o outro personagem dos *Diálogos*, o ortodoxo Demea [60]. Mas a identificação com Fílon deve ir além do diagnóstico de uma posição vagamente "cética". Este é um ponto em relação ao qual me vejo obrigado a discordar de Noxon. Se as teorias de Fílon não fossem "humeanas", se Hume tivesse escrito os *Diálogos* apenas para

[58] Kemp Smith, op. cit., pp. 65, 68 ss.

[59] Noxon, op. cit., pp. 173, 174.

[60] Noxon, "Hume's Agnosticism", in *Hume,* V.C. Chappell, ed., p. 364.

revelar a futilidade da argumentação teológica [61], como poderíamos dar conta da "harmonia" entre a posição de Fílon e a conclusão da Seção V da *Investigação*? Por outro lado, como seria possível persuadirmo-nos de que, numa obra escrita por David Hume, uma expressao tão crucial como "sabedoria da natureza" pudesse ser inteiramente destituída de significado? Para fugir a essas implausibilidades, não entrevejo outro caminho senão o do reconhecimento de uma explicação humeana da indução em termos naturalistas, como produto de uma "seleção natural" pré-darwiniana, isto é, de processos naturais que permitem aos seres vivos, incluindo a espécie humana, atingir um fim, o da sobrevivência —embora tais processos não sejam animados por qualquer tipo de finalidade.

Universidade de São Paulo (Brasil)

ABSTRACT

Hume demonstrated the impossibility of a logical foundation of induction. Instead, he proposed a theory which can be interpreted as a psychological description of the process of inductive inference, based on a principle of human nature, custom or habit. Nevertheless, Section V of his first *Enquiry* seems to announce something quite different: an explanation of habit itself, as an instinct implanted in us by 'the wisdom of nature'. The meaning of this 'wisdom' can be elucidated with the help of Philo's argument in the *Dialogues,* which explains order and adaptation in nature by the action of natural forces, that is, by a principle of 'natural selection', as opposed to design. Several adaptive qualities of natural beings, including the human species, are explained by this principle.

Habit, as an instinct and an instrument of survival, a means of harmony with and adaptation to the natural world, can thus consistently be understood as a consequence of the forces of Philo's conjecture. This is a partial explanation both of habit and the success of induction. It could even be the only plausible Humean alternative for the Leibnitzian, or 'Cleanthean', teleological explanation of the agreement between knowledge and nature.

[61] Ibid., pp. 378-9.

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. II, Nº 3 (noviembre 1976)

ESTUDIO CRITICO

TRAGEDIA O SAINETE DE LUDWIG WITTGENSTEIN

J. Alberto Coffa

Janik, A. and Toulmin, S. — *Wittgenstein's Vienna.* New York, 1973.
Bartley, W. W. — *Wittgenstein,* New York, 1973.

En 1918 concluye Wittgenstein la redacción del *Tractatus*, dando, según cree, solución final a todos los problemas filosóficos fundamentales. Con lógica impecable infiere que ha llegado la hora de elegir una nueva profesión, optando por la de maestro de escuela. Se inscribe en un humillante curso preparatorio en la *Lehrerbildungsanstalt* vienesa ("Los bancos están llenos de chicos de 17 y 18 años, y yo ya tengo 30" [RKM], 76; "la humillación es tan grande que a menudo me siento incapaz de soportarla" [LLW], 18), y a su término se encamina a Otterthal, un pequeño pueblito austríaco a unos cien kilómetros de Viena. No conserva entre sus libros ni una copia del *Tractatus.* La filosofía quedaba atrás.

Mientras Wittgenstein buscaba la paz en la soledad de los villorrios austríacos, la Viena de la década del veinte se esforzaba por recomponer la actividad filosófica que la distinguiera en la pre-guerra. A fines del siglo diecinueve Viena había sido el centro de un brillante movimiento epistemológico inspirado por Mach y Boltzmann. Ambos pensadores habían ocupado no hacía mucho en la Universidad de Viena la primera cátedra creada en el continente europeo para la enseñanza de la filosofía de la ciencia. Es así como en 1922 se incorpora como titular de aquella misma cátedra un joven pero ya prestigioso pensador, Moritz Schlick. Contaba en su haber con una larga serie de publicaciones culminando en su *Allgemeine Erkentnislehre,* un sesudo tratado epistemológico que lo mostraba conocedor y respetuoso de la filosofía tradicional, pero a la vez como miembro militante de la tradición empirista vienesa.

En torno a Schlick se organiza un grupo de estudiosos, el Círculo de Viena, que años más tarde, en 1929, cobrará forma organizada en el *Ernst Mach Verein*. El grupo compartía con Mach y el positivismo finisecular la convicción de que la metafísica era el producto de gruesas confusiones, y que la ciencia ofrecía el modelo de todo conocimiento.

El *Tractatus* se publica en 1921 en el periódico *Annalen der Naturphilosophie* del químico y filósofo machiano Wilhelm Ostwald. La Introducción de Russell atrae la atención del grupo vienés que encuentra en el texto no pocos atractivos: su autor es un joven, también vienés, que sabe mucha lógica, que opina que la metafísica es un sinsentido, y que dice haber hallado un nuevo modo de mostrarlo. A esta lista de rasgos seductores ha de agregarse —recuérdese que los integrantes del círculo eran de origen germano— que el *Tractatus* es un texto casi totalmente ininteligible.

La complejidad del *Tractatus* es difícil de exagerar. No es probable que se haya escrito en nuestro siglo un libro más difícil de entender. Según Wittgenstein, ni Russell ([RKM], 88) ni Frege ([RKM], 248) lograron comprender las ideas fundamentales del texto: y cuenta Moore ([PP], 248) que cuando Ramsey interrumpió el exilio de Wittgenstein en 1923 en búsqueda de explicaciones, se encontró con que éste no lograba recordar el significado de algunos de sus propios aforismos. En todo caso, Wittgenstein no se había hecho ilusiones acerca de la inteligibilidad de la obra. El objeto de su publicación, según señalara en más de una oportunidad, era el siguiente: quizás algún día alguien llegara a pensar los mismos pensamientos del *Tractatus* y entonces al leer el libro lo entendería y le causaría placer reconocer sus propias ideas.

Tratando de extraer la oculta esencia del opaquísimo texto Schlick organiza reuniones periódicas en 1924 y 1925 con el único objeto de descifrar el *Tractatus*. Durante aquellos años, la mayor parte de los miembros del Círculo veían al libro como una suerte de oráculo. A lo largo de infructuosos seminarios se fue formando la idea de que sólo el contacto personal con Wittgenstein podía suministrar su oculta clave. (Con el correr del tiempo, algunos positivistas adoptarían una actitud más crítica. Cuenta Hempel que Neurath solía interrumpir la lectura de los aforismos al grito de "¡Metafísica, metafísica!". Agotada la casi infinita paciencia de Schlick, éste propone a Neurath que se limite a enunciar la letra "¡M!" cada vez que tropiece con un pasaje desagradable, y que todos lo entenderán. Después de aplicar este método durante algún tiempo Neurath observa que se ahorrarían energías si gritara "¡no-M!" cada vez que apareciera un pasaje aceptable.)

Entretanto, harto de su vida como maestro, Wittgenstein había vuelto a Viena adoptando una nueva profesión, la de arquitecto. De 1926 a 1928 concentra su atención en el diseño y construcción (en colaboración con Engelmann) de una mansión palaciega para su hermana Margaret Stonborough. Wittgenstein encara el proyecto con su habitual obsesión por el detalle cuya índole a lo sumo él entiende: cuenta una de sus hermanas que cuando se estaban dando los últimos toques a la construcción, Wittgenstein exigió que se derribara uno de los techos ya que su altura le resultaba ahora intolerable. El nuevo techo debió construirse . . . tres centímetros más arriba. Luego de este episodio le echó el ojo a una ventana del fondo que ahora tampoco soportaba. El deseo de rehacer la pared correspondiente fue de tal intensidad que Wittgenstein llegó a

comprar un billete de lotería, con la esperanza —por desgracia, vana— de que la diosa Fortuna le permitiría librarse del oprobioso orificio.

Es durante este período cuando se produce el primer encuentro entre Wittgenstein y Schlick, en 1926, y en el Palais Wittgenstein, vieja mansión de Frau Stonborough. "Los dos concluimos que el otro está loco", escribía Wittgenstein a Engelmann al día siguiente de la entrevista ([LLW], 118); auspicioso comienzo de una relación estrecha y, a su manera, amistosa, que sólo se verá truncada en 1936 cuando Schlick muere a manos de un estudiante.

Schlick trata de convencer a Wittgenstein de que concurra a las bulliciosas reuniones del Círculo pero —como es natural— Wittgenstein se niega a entrar en contacto con la plebe positivista. Al cabo de tratativas que imaginamos tortuosas se logra una solución de compromiso: Wittgenstein accede a que Schlick organice peregrinaciones a su casa. Algunos miembros del Círculo (Waismann; luego Carnap y Feigl) son admitidos a estas reuniones cuyo objeto es presenciar a Wittgenstein filosofando (a veces) en voz alta. "Antes de nuestro primer encuentro" (en 1927), recuerda Carnap, "Schlick nos previno de que no debíamos tratar de iniciar una discusión del tipo de las que era nuestra costumbre mantener en el Círculo, ya que Wittgenstein no habría de admitirlo. Más aún, debíamos ser cautelosos en la formulación de preguntas, pues Wittgenstein era una persona muy sensible y era fácil irritarlo si se le hacía una pregunta directa. El mejor modo de encarar las cosas, dijo Schlick, es dejar que Wittgenstein hable, y luego hacerle preguntas, siempre con mucho cuidado, pidiendo las aclaraciones pertinentes" ([PRC], 25). Ni el mismo Moisés habrá subido al Sinaí munido de tantas cautelas. Así y todo, en 1929 Wittgenstein le pidió a Schlick que no los trajera más ni a Carnap ni a Feigl. El motivo: sólo podía hablar con quien "lo tenía de la mano" ([PRC], 27).

En aquellas reuniones de corte surrealista Wittgenstein a veces leía poemas de Tagore ([LLW], 47) y a veces caía en prolongados silencios; pero también solía hablar de filosofía, de una filosofía que (según él decía) ya no era la del *Tractatus*. De estos contactos, religiosamente transmitidos por Schlick y Waismann a los restantes miembros del Círculo, surgió una interpretación de las doctrinas wittgensteinianas, y, de allí, una filosofía que ha dado en clasificarse como una variedad del positivismo. Munidos de un entusiasmo que Wittgenstein no compartía, los miembros del Círculo proclamaron *urbi et orbi* una "revolución en filosofía" basada, ante todo, en lo que creían entender de las palabras de Wittgenstein: que toda metafísica es el producto de groseras confusiones lingüísticas, que todo discurso significativo se reduce al orbe de lo científico, que la única concepción correcta del significado es la verificacionista, que es necesario encarar un construccionismo análogo al de Carnap en el *Aufbau* y un sintacticismo análogo al de Carnap en la *Sintaxis Lógica*.

Como en los círculos filosóficos franceses y alemanes positivismo es sinónimo de torpeza y vulgaridad, tanto en la Europa continental como en Latinoamérica se pensó durante mucho tiempo que el pensamiento de

Wittgenstein —como el de Carnap o Schlick— no era digno de la atención de gente seria. Sin embargo, en años recientes unos pocos pioneros han resuelto pasar de la censura a la lectura, descubriendo entonces que hay en Wittgenstein pasajes no menos oscuros ni más razonables que los que es posible hallar en Hegel o en Heidegger. No pocos han visto en ello motivo de optimismo para incorporar al pensador vienés a la lista de los auténticos filósofos. Quizás esta circunstancia nos ayude a entender el éxito de librería de dos textos recientes cuyo objeto es deshacer la imagen del joven Wittgenstein generada y aceptada en el mundo anglosajón, y mostrar que sus problemas intelectuales y las soluciones que a ellos propuso en la primera etapa de su filosofía, poco o nada tenían que ver con los que le atribuyera su audiencia positivista.

* * *

Según Janik y Toulmin hay dos interpretaciones básicas del *Tractatus*: una *interpretación recibida* en los ambientes académicos anglosajones, y una interpretación *austríaca*. La primera ve a Wittgenstein fundamentalmente preocupado por problemas de orden lógico y lingüístico, en la tradición de Frege y Russell; la segunda lo ve preocupado esencialmente por problemas de índole ética, bajo la influencia de la tradición cultural austríaca finisecular. El propósito de J&T es ofrecer una síntesis de estas dos posturas, concibiendo al *Tractatus* como una obra en la que se intenta resolver problemas de índole ética mediante el empleo de recursos lógicos y lingüísticos. Para elaborar su propia interpretación del *Tractatus* J&T deciden, con razón, que es necesario determinar "cuáles eran los problemas filosóficos que Wittgenstein se planteó antes de entrar en contacto con Frege y Russell" (28)[1]: pero la atención que prestan a este problema es desmesurada, ya que dedican a él la casi totalidad del libro.

Tradicionalmente se ha inferido de las visitas del joven Wittgenstein a Frege, de sus visitas a Russell y de su posterior decisión de estudiar bajo su dirección que Wittgenstein se interesaba por problemas similares a los que preocupaban a aquellos dos grandes lógicos. Enemigos de lo obvio, J&T rechazan esta fácil inferencia y concluyen de aquellas visitas que la problemática del joven Wittgenstein poco tenía que ver con las de Frege y Russell. "Debemos recordar", se nos dice, "que el propio Wittgenstein tomó la iniciativa al acercarse a estos hombres. Lejos de interesarse en la filosofía sólo después de estos contactos, pareciera que Wittgenstein ya contaba con un grupo bien formado de problemas filosóficos, y que esperaba darles solución empleando los métodos lógicos de Russell y Frege. En cuanto al origen de esos problemas, es de presumir que Wittgenstein los encontró en el curso de su educación vienesa" (28). Esta observación muestra el tono general del libro: de aquí en más todo lo relacionado con Frege o Russell se ubicará en la categoría de lo meramente instrumental.

[1] Los números entre paréntesis, tanto en esta sección como en la siguiente, indican el número de página del texto reseñado.

Frege y Russell serían los constructores de un *organon* (del que nada más se nos dirá) que Wittgenstein habría de utilizar para fines que ni Frege ni Russell aprecian o comprenden. Sentada esta curiosa premisa surge "naturalmente" una pregunta: si los problemas de Wittgenstein no provienen de estos lógicos, ¿de dónde provienen? Pues, presumiblemente, del contexto político-cultural vienés. Queda así justificado el método a seguir en esta búsqueda afanosa y prolongada del protoproblema wittgensteiniano: descartándose por completo toda referencia a la obra de Frege y Russell, se ha de fijar la atención en el contexto histórico-cultural austríaco de comienzos de siglo. A este análisis dedican J&T dos tercios de su libro.

Si bien algunos sobrevivientes del imperio austro-húngaro (por ejemplo, Koestler) han expresado opiniones lapidarias acerca de estos capítulos, el lector que (como el que esto escribe) nada sepa acerca de la historia cultural austríaca no podrá menos que gozar de la lectura de esta descripción, por momentos apasionante, de un período cultural de una intensidad y riqueza asombrosas. Tras la figura dominante de Karl Kraus, J&T nos presentan a figuras de la talla de Ficker, Mauthner, Musil, Kokoschka, Schönberg, Loos, Hofmannsthal y otros. Más aún, J&T argumentan —con cierta verosimilitud— que todos ellos eran partícipes de una problemática común. Todos estos hombres, se nos dice, habían percibido, en una u otra medida, "los problemas centrales de la 'comunicación' y de la 'autenticidad' moral" (112). Hofmannsthal, por ejemplo, se había encontrado a los veinticinco años con que su lenguaje ya no le permitía "expresar lo que era lo más importante de la vida" (115). Kraus había observado que el uso habitual del lenguaje tenía como propósito la ocultación, y había definido su objetivo en literatura como idéntico al de Loos en arquitectura, a saber, el de lograr que el modo de expresión manifieste, en vez de ocultar, la naturaleza de su objeto. En ambos casos el objetivo era también el de poner en evidencia los efectos de la confusión entre lo fáctico y lo ético (89). Mauthner, por su parte, había sido "el primer escritor europeo moderno que consideró al lenguaje mismo como el tema central y crucial de la investigación filosófica" (129). Todos ellos ilustran lo que J&T llaman "nuestra hipótesis central acerca de la cultura vienesa, a saber, que para ser un artista o un intelectual vienés *fin-de-siècle* . . . uno tenía que enfrentar el problema de la naturaleza y los límites del lenguaje, la expresión y la comunicación" (117). El lector queda pendiente de eventuales precisiones que le permitan localizar la índole de este problema, que —al parecer— no es aún el protoproblema wittgensteiniano tras el cual andamos.

Luego del análisis de la tradición literaria y artística vienesa, J&T se vuelven a los antecedentes filosóficos. En primer término se nos ofrece un somero análisis de algunos de los aspectos éticos del pensamiento de Schopenhauer, Kierkegaard y Tolstoy. La distinción schopenhaueriana entre voluntad y representación se transforma en Kierkegaard en "una separación total de la razón y todo lo que pertenece al significado de la vida" (161). Tolstoy aparece, finalmente, como "el hombre que defiende esta conclusión dándole vigencia entre el público lector

general" (161). (Cabe recordar que estos tres pensadores figuran entre los pocos que Wittgenstein leyó con algún cuidado). De ellos habría heredado Wittgenstein la convicción de que hay una distinción tajante y radicalmente insalvable entre el orden de los hechos (lo que puede decirse y pensarse) y el de los valores. Donde Wittgenstein se separa de ellos es en su manera peculiar de justificar la insalvabilidad de la distinción: en su caso, como en Mauthner, el método consiste en una crítica del lenguaje. Ahora bien, según observan J&T, Mauthner había caído en el error de creer que la esencia del conocimiento fáctico-científico (el orbe de lo decible y pensable) radicaba en la función representativa de las descripciones metafóricas ("bildliche Darstellungen": traducción de J&T: "metaphorical descriptions" (122)). Pero este era un error; Mauthner no había entendido el profundo legado intelectual de Hertz y Boltzmann, quienes habían comprendido que la esencia del conocimiento fáctico-científico radicaba en la función representativa de los modelos matemáticos ("bildliche Darstellungen"; traducción de J&T: "mathematical models" (166)). Munido de esta sutil observación (nada fácil de vertir del alemán) y de los múltiples legados intelectuales arriba reseñados, Wittgenstein se habría encontrado en posesión de todos los recursos necesarios para resolver "el problema intelectual general que enfrentamos los hombres de todo los campos, tanto del pensamiento como del arte en la Viena de poco antes de la primera guerra" (165), que era, a su vez, nada menos que "el problema intelectual más urgente de la época" (166). La tensión se torna ya insoportable cuando, por fin, en la página 168 se corre el telón, enunciándose al fin el protoproblema wittgensteiniano: "reconciliar la física de Hertz y Boltzmann con la ética de Kierkegaard y Tolstoy".

El lector que haya seguido el delgado hilo de la argumentación en este complicado laberinto, difícilmente podrá reprimir la pregunta: ¿Y qué problema es ése? ¿En qué se diferencia, digamos, del "problema" de reconciliar la música de Mahler con la ecuación de Schrödinger, o la idea wittgensteiniana de *Sachverhalt* con las deliciosas *Sachertorte*. La impresión de este lector, al menos, es que tras el abundante tuco terminológico, el modesto tallarín interpretativo que proponen J&T se reduce a la siguiente observación: que la intención de Wittgenstein era la de trazar los límites de lo que le importaba (lo ético) desde el lado de lo que no le importaba (lo fáctico o científico) y que así como sus opiniones acerca de lo ético se asemejaban a las de Schopenhauer y Tolstoy, las que tenía acerca del saber científico eran similares a las de Hertz y Boltzmann. He aquí la "interpretación" sintetizante de J&T. ¿En qué sentido es ésta una interpretación del *Tractatus*?

Pareciera razonable decir que interpretar un texto es explicitar con claridad el sentido de sus aseveraciones, y los motivos en virtud de los cuales tales aseveraciones le parecieron verosímiles a quien las propuso. La "interpretación" de J&T se restringe al aspecto motivacional, y dentro de éste sólo les importan las motivaciones que lo son en un sentido *externo* al contenido propiamente intelectual del texto wittgensteiniano. En efecto, una cosa es exhibir como

motivo de las convicciones wittgensteinianas una cadena causal de procesos socio-culturales; otra muy distinta es identificar las *razones* que justificaban sus convicciones a los ojos del propio Wittgenstein. Por desgracia, J&T desarrollan su análisis histórico-crítico a un nivel puramente externo. (Así por ejemplo, nos dicen que "la razón última del divorcio entre valores y hechos proclamado por Wittgenstein radicaba . . . en los rasgos del contexto social . . . " (237)). Por tal motivo, todo lo que su análisis muestra es que *estaba de moda* en ciertos círculos vieneses plantear problemas que cabría caracterizar como problemas de representación: que también *estaba de moda* separar tajantemente valores y hechos; y que comenzaba a *estar de moda* el ejercicio de una forma de crítica lingüística. En consecuencia (y a pesar de un flirteo de corto aliento con el contenido de alguna de las ideas en cuestión) el libro de J&T no suministra razón alguna para creer que la postura asignada allí a Wittgenstein fue adoptada por éste en virtud de factores más respetables que la adhesión caprichosa a la moda de una elite. Era, por cierto, previsible que en condiciones socioculturales como las que describen J&T habría de surgir alguien que hubiera leído a Schopenhauer, Hertz, Mauthner y Tolstoy, y que ese probabilísimo sujeto trataría de aplicar una crítica del lenguaje a la tarea de separar los órdenes de lo fáctico y lo valioso. Pero una cosa es exhibir la probabilidad de tal sujeto, y otra muy distinta el tratar de concebir su actividad como dirigida hacia un problema razonable y bien definido (características que uno esperaría encontrar en "el problema más urgente de la época"). Nada de lo que J&T nos dicen en su libro permite asignar inteligibilidad suficiente (y, menos aún, importancia intrínseca alguna) al protoproblema de la síntesis Hertz-Tolstoy.

* * *

El texto de Bartley, como el de J&T, restringe su atención al período anterior a 1930. También aquí aparecen las quejas de Hofmannsthal contra la incapacidad expresiva del lenguaje (60); también aquí aparece la famosa carta a Ficker en la que Wittgenstein anuncia que "el sentido del libro es ético . . . Mi libro consta de dos partes: la que aquí presento, más lo que no he escrito. Y esta segunda parte es la que importa". También aquí aparecen Mauthner, Kraus, Loos y el psicoanálisis; y está también la convicción de que en este trasfondo "el *Tractatus* resulta más inteligible" (67).

A diferencia de J&T, Bartley distingue entre la motivación que condujo a la redacción del *Tractatus* y el contenido del texto. Por desgracia, su comprensión de este contenido no es superior a la ordinaria. Por ejemplo, Bartley cree que la filosofía de Wittgenstein y sus seguidores "es un esfuerzo por disolver la metafísica tradicional mediante la aplicación de un paralelo inexistente: el supuesto de que los problemas filosóficos surgen de un modo paralelo a aquél en que se generan las paradojas lógicas, y que en ambos casos es posible aplicar las mismas soluciones" (70-1). La "refutación" del *Tractatus* radica en la siguiente observación: si bien las paradojas lógicas pueden evitarse prohibiendo la autorefe-

rencia (! ?) el mismo método no es aplicable a las proposiciones metafísicas ya que en éstas no hay autoreferencia ([QED], 70). Otra sencilla "refutación" del *Tractatus* se deriva de los teoremas de Gödel y Church (79) que prueban la existencia de *rätsel*, de preguntas sin respuestas. (Pero es claro que estos teoremas nada tienen que ver con las tesis del *Tractatus*, ya que según Wittgenstein ni la matemática ni la lógica se expresan en proposiciones).

Tras reseñar de modo tan superficial el contenido del *Tractatus*, Bartley se vuelve al análisis de los "años perdidos" de Wittgenstein, el período que va de 1920 a 1926. Es esta la parte más interesante del libro, ya que en ella Bartley nos cuenta sus aventuras en los pequeños villorrios donde Wittgenstein enseñó durante aquellos años. Con innegable garra periodística Bartley ha logrado extraer de los sobrevivientes una serie de detalles y anécdotas del Wittgenstein maestro: que durante años vivió en una pieza de cuatro metros cuadrados, que se metía en cama y se tapaba con la manta para tocar el clarinete, que se peleaba con casi todo el mundo menos con los chicos, etc. etc. Todo esto es divertidísimo y, por supuesto, intrascendente. Por desgracia, Bartley se pone serio y decide extraer conclusiones filosóficas de sus amenos hallazgos.

La importancia del período 1920-6 en la evolución filosófica de Wittgenstein, sentencia Bartley, radica en el hecho de que fue entonces cuando Wittgenstein "trató de poner en práctica la parte ética de su filosofía y, a la vez, comenzó a formular. las preocupaciones que dominaron su filosofía posterior" (19). Durante estos años Wittgenstein "había practicado lo que una vez escribió que no podía decirse sino sólo mostrarse" (19). Con verosimilitud decreciente, Bartley asigna enorme importancia a una presunta decisión de Wittgenstein de enrolarse en un movimiento reformista, orientado por un tal Glöckel (entonces funcionario oficial) cuyo objeto era modificar la estructura de la enseñanza primaria en Austria. Cabe recordar que este grupo reformista era el mismo que organizara aquellos cursos para maestros que Wittgenstein se vio obligado a padecer antes de dirigirse a Otterthal.

"Mi conjetura", dice Bartley, "es que los temas del movimiento reformista escolar austríaco, que se oponían de manera profunda al trabajo precedente de Wittgenstein, gradualmente —y, quizás, contra sus intenciones o expectativas— desgastaron sus viejas creencias y se le presentaron como alternativas" (144). Sobra agregar que nunca se nos explica en qué sentido el movimiento de Glöckel se contraponía a las tesis del *Tractatus*. Por lo demás, los esfuerzos de Bartley para explicar la relación entre los métodos de Glöckel y la filosofía posterior de Wittgenstein son francamente olvidables.

A renglón seguido agrega Bartley: "Si hay un individuo del que pueda decirse que influyó sobre Wittgenstein durante esta transformación, éste ha de haber sido Karl Bühler . . . teórico máximo del movimiento de la reforma escolar" (144). Claro que unas páginas más allá Bartley recordará que Wittgenstein dijo de Bühler que era un charlatán. Enemigo de lo obvio, Bartley se las arregla para extraer de esta referencia agua para su molino: "Esta reacción personal, sin

embargo, lejos de implicar la ausencia de una influencia intelectual, indica que Wittgenstein prestó alguna atención a la obra de este hombre Bühler" (149). (Con sutileza comparable J&T habían defendido la relevancia de la crítica del lenguaje de Mauthner para la comprensión del *Tractatus*, si bien la única referencia a Mauthner en el ingente corpus wittgensteiniano es la siguiente: "La filosofía es crítica del lenguaje. Pero de ninguna manera en el sentido de Mauthner." (*Tractatus* 40031)).

En síntesis, parece más probable que los cinco años largos que Wittgenstein dedicara a enseñar matemáticas, física y otras disciplinas desde sus orígenes, hayan contribuído a modificar radicalmente sus opiniones acerca de la naturaleza del conocimiento. Pero que el movimiento de Glöckel haya tenido algo que ver con la filosofía wittgensteiniana, o que su incorporación al mismo tenía por objeto mostrar lo que el *Tractatus* calló, son conjeturas que bien merecerían pertenecer al orbe de lo que no puede decirse.

En otro orden de cosas, cabe observar que el texto de Bartley posee una estructura curiosa. El tono normalmente sereno y ecuánime se ve periódicamente interrumpido por un exabrupto escandaloso. Por ejemplo, en medio de un relato ecuánime y equilibrado nos espeta Bartley que Wittgenstein era un homosexual proclive a caer "en raptos de promiscuidad extravagante y casi incontrolable" (33) y que al menos durante uno de sus períodos de residencia en Viena acostumbraba a corretear por el Prater (el parque de diversiones vienés) en busca de muchachos atractivos. En otro lugar (32; 36) nos relata con lujo de detalles (y con el beneficio de un aparato tipográfico que el lector incauto interpretará como vehículo de la cita textual) dos sueños que Wittgenstein habría tenido en 1918, y la interpretación que de ellos habría dado. Y cuando Wittgenstein escribe a Engelmann que su vida sólo consta de "episodios fútiles", Bartley infiere sin más trámites (ni argumentos) que se refiere aquí a sus experiencias homosexuales (51). Conjetura también que estas experiencias lo salvaron del suicidio.

Estos y otros exabruptos de la misma índole son presentados sin justificación alguna. Nada se nos dice acerca de cómo logró Bartley obtener una descripción en primera persona de sueños soñados hace sesenta años por una persona muerta hace más de veinte y poco dada a la publicación de sus experiencias oníricas. Nada se nos dice acerca de las fuentes de la atribución de homosexualidad incontrolada, y nada que justifique la disparatada interpretación de la referencia a "episodios fútiles". Bartley se limita a decirnos en la introducción del texto que ha tenido ocasión de conversar con viejos homosexuales que habrían compartido con Wittgenstein sus momentos menos filosóficos. El lector comprenderá (espera Bartley) que le resulta imposible identificar sus fuentes.

Como era de esperar, estos pasajes generaron una extensa e irritada correspondencia en las páginas del *Times Literary Supplement* durante fines del 73 y principios del 74. Según ha surgido de estas cartas, la imagen que pinta Bartley de su actividad en los villorrios austríacos no es del todo precisa. Por

ejemplo, el cuadro encantador del primer encuentro entre Bartley y la vieja estudiante de Wittgenstein en que ambos se traban en fluida conversación (21-2) debe corregirse para incorporar la presencia de un intérprete esforzándose por trabar una comunicación entre las partes. Que el esfuerzo no fue siempre exitoso surge de las cartas de Rudolf Koder al *Times* donde éste observa que las opiniones que Bartley le atribuye en su libro "no se corresponden con lo que me fue posible comunicarle *(do not correspond with what I was able to tell him)*"; y sobre otro tema observa Koder que lo que "el Sr. Bartley escribe al respecto es el producto de una confusión o de un error en la traducción, lo que es más que factible en el curso de una entrevista que se conduce empleando dos lenguajes distintos".

* * *

Después de analizar estos dos esfuerzos destinados a presentar un Wittgenstein muy remoto del que nos ofreciera el positivismo, sentimos la conveniencia de volver a preguntarnos: ¿Será verdad, después de todo, que los positivistas eran tan tontos que no lograban entender lo que Wittgenstein les explicaba una y otra vez?

Según hemos visto, tanto J&T como Bartley (y Wittgenstein) asignaban una importancia capital a la distinción entre lo que puede decirse y lo que sólo puede mostrarse, una distinción que los positivistas —ha de reconocerse— nunca tomaron muy en serio. Por desgracia, nada de lo que dicen J&T, Bartley (y Wittgenstein) nos permite entender qué clase de distinción es ésta. Mi sospecha es que se trata de una distinción incoherente, producto bastardo de una observación aguda y de una confusión; y que, por tanto, los positivistas hicieron muy bien en no prestarle atención alguna.

Wittgenstein había observado que hay ciertas circunstancias (o 'hechos') que poseen esta característica peculiar: que su reconocimiento es condición necesaria para la comprensión de un lenguaje que hace uso de ciertos conceptos. Por ejemplo, creía Wittgenstein que no es posible entender dos nombres propios *a* y *b* si no se sabe a la vez si el objeto designado por *a* es o no el mismo que designa *b* (*Tractatus* 62322), y que no es posible entender las expresiones "rojo" y "azul" (en español) si no se sabe que nada puede ser a la vez rojo y azul. De esta aguda observación (cuya plena significación filosófica sólo habrá de explicitarse en el convencionalismo sintáctico de Carnap y en la gramática filosófica wittgensteiniana) Wittgenstein parece haber inferido, creo que sin justificación alguna, que las circunstancias en cuestión era inexpresables, que no podían decirse en un lenguaje; más aún, que no podían siquiera pensarse.

Es posible imaginar confusiones plausibles que impulsaran esta inferencia: por ejemplo, podría pensarse que como el reconocimiento de las circunstancias en cuestión debe darse previamente a la constitución del lenguaje, no puede concebirse que haya un lenguaje en el que se las pueda expresar. (Esta confusión parece estar presente en las notas dictadas a Moore en 1914 contra la teoría de

tipos de Russell: "Esto no puede decirse *porque* para decirlo hay que empezar por saber cuál es el símbolo: y al saberlo se *ve* el tipo y, por tanto, también el tipo de lo simbolizado" ([N] 109)). Agréguese ahora la extraña tesis wittgensteiniana de que sólo lo decible es pensable, y se obtendrá la impensabilidad de aquellas circunstancias.

Ahora bien, aún cuando el lenguaje sea incapaz de *decir* tales circunstancias, no hay duda de que, de algún modo, llegamos a captarlas, ya que sin ello no habría lenguaje posible. Más aún, creía Wittgenstein que —de algún modo misterioso— es el lenguaje mismo el que "exhibe" (muchísimas comillas) estas circunstancias, ayudándonos a captarlas. Junto a la actividad del decir, que es la que tradicionalmente se asignaba al lenguaje, Wittgenstein descubre (o imagina) otra actividad propia del lenguaje, la del mostrar. En un lenguaje es posible decir que *a* es rojo y que *b* es verde, pero no es posible decir (ni pensar) que $a = b$ o que *a* no es a la vez rojo y verde. Estas circunstancias las "muestra" (muchas comillas) el lenguaje que contiene los signos en cuestión.

Pero de inmediato se plantea una objeción tan simple como antigua. ¿A qué se refiere Wittgenstein cuando observa que no es posible decir ni pensar (y que es posible mostrar) que $a = b$ (por ejemplo)? ¿De qué nos está diciendo que no es decible y que es mostrable? Y surge aquí el bicorne dilema: o bien Wittgenstein estaba equivocado en lo que sobre $a = b$ sostenía, en cuyo caso ¿a qué prestarle atención? ; o bien tenía razón, y entonces la oración $a = b$ no dice nada: de donde se sigue que, apariencias aparte, nada dice tampoco la tesis de Wittgenstein (que no es posible decir y que es posible mostrar que $a = b$) ergo, ¿a qué prestarle atención? Wittgenstein reconoció este dilema con toda claridad y se abalanzó resueltamente sobre su segundo cuerno. La penúltima proposición del *Tractatus* observa que las que la preceden, apariencias aparte, nada dicen. La última nos llama al silencio, que parece ser, en efecto, la actitud más apropiada en estos casos.

Sea cual fuere la interpretación adecuada de la distinción decir-mostrar, el hecho es que Wittgenstein ya la había descartado en la década del treinta. La esperanza tácita del autor del *Tractatus* era que a pesar de que sus proposiciones no *decían* absolutamente nada, ellas podían dar al lector una idea de lo que su autor *quería decir*. Tal esperanza presuponía una distinción entre lo que puede decirse (*sagen: meinen* como actividad del lenguaje) y lo que puede querer decirse (*meinen* como actividad de personas). Pero, como es bien sabido, esta distinción es objeto de los más feroces ataques en la segunda filosofía de Wittgenstein. Según pronto observara, la ambigüedad de los verbos *meinen* en alemán y *to mean* en inglés posee una profunda raíz filosófica ya que sólo puede querer decirse (*meinen*) lo que puede decirse *(meinen)* en el lenguaje de que se dispone.

Ahora bien, si dejamos de lado la distinción entre decir y mostrar como francamente ininteligible, ¿qué es lo que nos queda del pensamiento del joven Wittgenstein? Sabe Dios (quizás) lo que queda del *Tractatus*, pero en torno a 1930 Wittgenstein redactó una extensa serie de textos donde logra al fin expresar

con alguna claridad (no mucha) sus opiniones[2] ¿Y cuáles son las tesis con que nos tropezamos allí? Pues, que la metafísica es el producto de gruesas confusiones de orden gramatical, que el propósito fundamental de la filosofía es identificar las reglas de la sintaxis lógica del lenguaje, que la única concepción apropiada del significado es la verificacionista, que no hay sintéticos a priori, que la base empírica del conocimiento radica en los datos de los sentidos. Y entonces, ¿será verdad que los positivistas habían entendido mal a Wittgenstein? Quién sabe, quién sabe . . .

Indiana University, USA.

[2] Me refiero a *Philosophische Grammatik*, Blackwell (1969), *Philosophische Bemerkungen*, Blackwell (1964) y partes de *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Blackwell (1964). En este contexto son también de suma importancia las notas que tomara Waismann de las conversaciones con Wittgenstein de 1929 a 1931. Estas fueron publicadas por McGuinness en su *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Blackwell (1967); de este último texto hay traducción en el Fondo de Cultura Económica que, por desgracia, incorpora un cúmulo de graves errores de interpretación.

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. II, Nº 3 (noviembre 1976)

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Sergio Rábade Romeo, ***Hume y el fenomenismo moderno,*** **Madrid, Gredos, 1975. 474 p.p.**

El intento de explicar un movimiento filosófico, o una tendencia en cierta medida común a varios autores, suele ser una tarea ingrata. Las posibilidades de éxito pleno son bastante limitadas: lo que llamamos racionalismo, gnosticismo o estructuralismo en la historia de la filosofía resulta ser, casi siempre, una vez explorado, un asunto tan vario y escurridizo que la investigación redunda en la disolución de su tema. De manera que el que conoce bien la historia del idealismo, por ejemplo, suele ser reacio a usar el término. Sin embargo, precisamos de estas expresiones, y ninguna experiencia de su ambigüedad las torna enteramente prescindibles. Siendo necesarias pero no significaciones claras y confiables, los "ismos" filosóficos se parecen menos a instrumentos adquiridos que a tareas permanentes. Nunca dejan de ser parte importantísima de la manera como la actualidad se orienta en el pasado del pensamiento.

El autor de "Hume y el fenomenismo moderno" lleva a cabo una investigación de este tipo en su último libro, y ha sorteado las dificultades del asunto con extraordinario acierto. El estudio del profesor Rábade es, por una parte, una historia esquemática del fenomenismo moderno y, por otra, una interpretación del aspecto gnoseológico de la obra de Hume. Pero estos dos lados del trabajo forman en realidad un solo tema complejo en el tratamiento que les dedica nuestro libro. Y es precisamente en virtud de la manera como están combinados los dos asuntos que el autor consigue superar las dificultades características de la explicación de algo como el fenomenismo.

En efecto, en vez de hacer una crónica de los fenomenistas postcartesianos que enumerara sus coincidencias y diferencias, este libro sigue el mejor camino de presentar al fenomenismo principalmente a través del autor en que culmina y al que debe su elaboración más cumplida, que es David Hume. De manera que nos da la oportunidad de conocer a esta tendencia filosófica, no en la versión neutra que habría que construir para abarcar a todos y cada uno de sus representantes, sino en su instancia individual más acabada. Aquí se puede apreciar en profundidad lo que la filosofía moderna le debe a esta versión particular del análisis crítico y el escepticismo, y la situación en que queda después de enfrentarse tan radical y severamente con su pasado metafísico. El fenomenismo "ejemplar" de Hume, tal como lo explica el profesor Rábade, ilumina los otros casos menos acusados, y les sirve, en la exposición que los considera histórica y críticamente, de medida.

El presente estudio se compone de tres partes bastante diversas aunque complementarias entre sí. La sección central y principal, dedicada al fenomenismo de Hume, es una exposición sistemática de una de las partes fundamentales de la teoría del conocimiento del filósofo inglés, a saber, la referente a las llamadas "cuestiones de hecho" (p. 234). La presenta su autor entre dos secciones mayormente históricas: la introductoria, destinada a informar sobre los antecedentes del fenomenismo y a situar a Hume histórico-culturalmente; y la final, que se ocupa de influencias ejercidas por la gnoseología humeana, y las reacciones provocadas por ella. Esta tercera parte de la obra del profesor Rábade, titulada "La repercusión histórica del fenomenismo de Hume: la filosofía del sentido común y el criticismo kantiano" (pp. 385-464), complementa de dos maneras distintas a lo que la precede. Primero: explica dos tomas de posición frente a la teoría de Hume que han sido históricamente importantes. Y segundo: completa y aclara los desarrollos críticos que ofrece la segunda parte. En efecto, acabamos de comprender las dificultades internas de la concepción fenomenista de Hume una vez que vemos cuales son las tareas pendientes que el autor lega a sus críticos y sucesores. Los filósofos escoceses Beattie y Reid, decisivamente influídos por la obra de Hume, proponen su noción del "sentido común" (pp. 404-414 y 424-428), para afrontar las perplejidades en que los análisis de Hume los han sumido. El caso de las relaciones de Kant con Hume es abordado aquí en cuanto éste fue para aquel el maestro en escepticismo que todo filósofo necesita, según el propio Kant. "... si Kant, por una parte, reconoce la influencia de Hume, por otra, al aceptar esta influencia, deja clara la necesidad de superar los planteamientos y las soluciones del inglés." (p. 439). El escepticismo y el fenomenismo son etapas previas necesarias de la filosofía crítica que se pregunta por el valor objetivo y la justificación del conocimiento.

Aquí destacaremos sólo dos aspectos de este libro rico en contenidos diversos: La interpretación del concepto de causalidad de Hume y el distingo de las formas que el fenomenismo, como movimiento histórico, comprende. Los temas de Hume sometidos a estudio están contenidos principalmente en el libro I de "A Treatise of Human Nature" y en "An Enquiry concerning Human Understanding". Siguiendo el análisis del conocimiento de Hume vemos que ni las impresiones, que son para él antes que nada representaciones, ni las ideas, o imágenes que copian a las impresiones, tienen carácter referencial. A partir de tales elementos representativos, y de la teoría de la asociación, que explica su combinación dinámica, cabe esperar en general y en el mejor de los casos, una concepción de la conciencia aislada, pero no una que entienda a la conciencia abierta al mundo. Sin embargo, entre las relaciones o leyes de asociación, la de causa y efecto es la única que podría curar a la teoría de esta grave limitación. Es por ello que el tema de la causalidad va a adquirir una importancia especialísima: su verdadero privilegio, dice el autor de este trabajo, reside en que "se va a convertir en la única puerta de acceso al mundo, en el único camino posible de un problemático conocimiento del mundo de hechos y de cosas. Más aún, es esta relación la única que nos puede persuadir de cualquier real existencia ..." (pp.164-165; asimismo, 201).

Para Hume no se podrá tratar, sin embargo, de recoger la idea de causa en sentido ontológico que le ofrece la tradición, ya que al no ser posible conectar esta idea con una impresión inmediata ella resulta incapaz de resistir a la crítica empirista. Hume tiene que

reconciliar los resultados de su análisis de la conciencia solitaria con la necesidad de acceder a la realidad que le imponen tanto sus intereses gnoseológicos como la perspectiva moral y práctica de toda su filosofía. El resultado de su búsqueda es la doctrina de la causalidad como ley del pensamiento (pp. 199-233); ella lo exime de tomar posición respecto de una posible causalidad extra-fenoménica, real, o de plantearse la pregunta ontológicamente, y le proporciona, sin embargo, una explicación del principio mental que nos obliga a inferir con regularidad la causa del efecto, y el efecto de la causa. Para el conocimiento de lo real que de esta manera adquirimos no hay demostración, pero sí prueba; es un conocimiento probable que otorga certeza respecto de las cosas. Y es un conocimiento suficiente, considerado en relación con los límites del entendimiento humano.

Además de fijar con precisión los términos en que hay que entender el concepto de causalidad de Hume, el autor de este estudio establece la importancia que la imaginación tiene tanto para el conocimiento causal como para el conocimiento en general, según la teoría de Hume (especialmente, pp. 172-176).

Uno de los resultados originales del libro que comentamos es el conjunto de distinciones que establece a propósito de la noción de "fenomenismo". Por razones obvias esta articulación más detallada y clara del concepto no puede ser resumida aquí: está ligada, en el libro, a la explicación de problemas concretos. Nos limitaremos a enumerar los principales aspectos de este proceso de fijación de un concepto ambiguo e impreciso en su uso habitual. Sobre el fenomenismo como tendencia general en la filosofía moderna, ligada al racionalismo, a la secularización de la cultura, el desarrollo de la ciencia y el fortalecimiento del escepticismo, trata la introducción. La forma radical que el fenomenismo adquiere en el pensamiento de Hume (véase, especialmente pp. 257-259, 333, 338, 354-355, 374, 459-462) tiene varios lados que el profesor Rábade examina separadamente. El fenomenismo perceptual, o la aseveración de que el conocimiento en sentido propio y estricto lo es de las percepciones y sólo de ellas (pp. 265-268, 401-402 y 461-462), es distinguido de otras fases o aspectos de esta misma tendencia: del fenomenismo del mundo externo (pp. 273-275), del existencial (pp. 278-296), del esencial (pp. 301-304), del del yo personal (pp. 311, 316, 326). Este trabajo prolijo mediante el cual son fijadas estas diferencias se lo debemos a la aplicación constante del acertado principio según el cual los diversos aspectos del fenomenismo no son simplemente extensiones o aplicaciones de la misma concepción básica. Dice el autor: "... el fenomenismo del yo personal no es una aplicación más del fenomenismo de Hume." (p. 311). Aunque no se refiere al asunto del que hablamos ahora, la frase expresa bien la determinación permanente de este estudio de aclarar el concepto que constituye su tema, exhibiendo sus diferencias y huyendo de sus usos consabidos. En este aspecto, como en muchos otros, el presente libro resulta instructivo y fructífero; es, además, fácilmente accesible a pesar de ser siempre estricto.

Carla Cordua

J. Muguerza (compilador). *La concepción analítica de la filosofía.* Madrid, Alianza Editorial, 1974, 2 vols., 714 pp.

Este es el primer tomo de la serie *Lecturas de Filosofía*, dirigida por Javier Muguerza. La idea que orienta esta colección es excelente: se trata de ofrecer selecciones de textos de filósofos analíticos agrupadas en los rubros *La concepción analítica de la filosofía* (el libro que reseñamos), *Filosofía analítica y lenguaje, La filosofía analítica de la ciencia, La filosofía moral analítica* y *Balance y perspectiva de la filosofía analítica,* con miras a completar un panorama global de la filosofía analítica en base a los trabajos de sus protagonistas. El resultado será, sin duda, un interesante compendio cuya utilidad para estudiantes y estudiosos del tema será difícil igualar.

En la composición del primer tomo Muguerza na tenido en mira algunos trabajos de monta. Ha seleccionado con muy buen criterio textos realmente importantes que, en algunos casos, constituyen verdaderos jalones en el desarrollo de la filosofía analítica y, aún, de la filosofía contemporánea. Así, el primer trabajo es nada menos que *La filosofía del atomismo lógico* de B. Russell, el segundo es "Defensa del sentido común" de G.E. Moore, y el cuarto es *Filosofía y sintaxis lógica* de R. Carnap. Además se incluye "El futuro de la filosofía" de M. Schlick, los capítulos 2 y 3 de *Language, Truth and Logic* de A. Ayer, "El método lingüístico en filosofía" de M. Black, "Empirismo, semántica y ontología" de R. Carnap, "Filosofía, metafísica y psicoanálisis" de J. Wisdom, "Mi visión de la filosofía" de F. Waismann, el capítulo 7 de *Word and Object* de W.O. Quine, "Análisis y metafísica descriptiva" de P.F. Strawson, "La filosofía y la imagen científica del hombre" extraído de *Science, Philosophy and Reality* de W. Sellars y "Los confines de la filosofía" de J.J.C. Smart. Muguerza lamenta no incluir trabajos de L. Wittgenstein y de J.L. Austin, a quienes considera con justicia ". . . las dos figuras más influyentes en la filosofía analítica posteriores a la Segunda Guerra Mundial" (Prólogo, pág. 22). Los presenta de manera indirecta a través de un trabajo muy pobre de M. Lazerowitz ("La naturaleza de la filosofía según Wittgenstein") y de la discusión de J.O. Urmson, W.O. Quine y S. Hampshire sobre la filosofía de J.L.Austin. La razón que da es que las "declaraciones de principios" formuladas por ambos filósofos son escasas y aparecen de forma tal que será poco recomendable separarlas de sus contextos. El argumento es discutible. Creo que si Muguerza hubiera incluído, por ejemplo, una buena selección extraida de *The Blue and Brown Books* de Wittgenstein y, digamos, "A Plea for Excuses" de Austin, anotados convenientemente, habría resuelto el problema de manera satisfactoria y habría evitado producir este notable vacío en su selección. En definitiva, Wittgenstein y Austin pertenecen a la clase de filósofos que sólo revelan la índole real de su práctica teórica a quienes tienen una experiencia directa de su obra.

Las traducciones son, en general, correctas, esto es, poseen un nivel que permite la utilización de los textos en contextos profesionales. Este rasgo ha sido favorecido por la circunstancia de que el propio Muguerza y otros filósofos, como Manuel Sacristán, Alfredo Deaño, Víctor Sanchez de Zavala y Carlos Solís, entre otros, han compartido la poco gratificante tarea de vertir los textos originales al castellano.

La obra contiene a modo de Introducción un trabajo de Muguerza titulado "Esplendor y miseria del análisis filosófico". Se trata de un extenso ensayo (abarca un tercio del primer

volumen) que sigue un orden temático aceptable pero que se desgrana en una serie apabullante de cuestiones que si bien son todas interesantes (aunque no siempre por idénticos motivos) distan de dar forma a una introducción adecuada para *este tipo* de compilaciones y, lo que quizá sea más grave, dista de permitir a Muguerza el desarrollo acabado de alguno de los puntos —siempre interesantes— que formula. Lo primero afectará, supongo, a quien se acerque a esta compilación tratando de averiguar qué es eso de "la filosofía analítica". Lo segundo afecta a quienes habiendo leído la introducción con ojos profesionales se sienten motivados a considerar polémicamente las observaciones que formula Muguerza, sin cometer la injusticia de acreditar a su favor los silencios que la falta de espacio le ha exigido guardar. Deseo advertir que he leído la introducción con agrado y, por momentos, con provecho. Muguerza es un filósofo bien documentado, de prosa ágil y de inteligencia aguda. La crítica anterior no pretende negar esto sino enfatizar el hecho de que quizá la introducción no ha dado en la cuerda debida. Personalmente, la hubiera reservado para su inclusión en el último volumen de la serie, proponiendo una introducción más *standard* y, consiguientemente, de mayor utilidad para la mayoría.

La crítica formulada acerca de la no inclusión directa de Wittgenstein y de Austin y las reservas expresadas acerca de la pertinencia de la introducción no afecta, por cierto, la excelencia del proyecto del que forma parte este volumen ni los aciertos logrados por Muguerza al componerlo. De seguir en esta línea, la serie completa llegará a ser una obra de consulta indispensable respecto de la filosofía analítica. Para concluir, creo importante señalar la necesidad de que el proyecto abarque también un volumen dedicado a la teoría del conocimiento. Las contribuciones de los filósofos analíticos a esta rama de la filosofía son variadas, numerosas y muy ricas en propuestas teóricas. La omisión de un volumen autónomo dedicado a este rubro lleva a pensar que alguna de tales contribuciones pudiera incluirse, quizá, en la parte correspondiente a la filosofía de la ciencia. De ser ese el caso, cabría protestar por la deformación teórica que ello supone para la teoría del conocimiento y por la insuficiente representatividad que, necesariamente, se lograría de esa manera.

Eduardo A. Rabossi

CRONICA

La *Hegel Society of America* invita a ingresar como miembro a toda persona interesada en el estudio del pensamiento de Hegel. La Sociedad fue fundada en 1969. La calidad de miembro da derecho a recibir *The Owl of Minerva*, una publicación con reseñas de libros sobre Hegel y noticias tanto norteamericanas como extranjeras sobre asuntos relacionados con los estudios hegelianos. *La lechuza de Minerva* aparece 4 veces al año. Las cuotas de la Sociedad ascienden a $ 5.00 (cinco dólares) anuales. Esto vale también para suscripciones de bibliotecas. Las solicitudes de ingreso, incluyendo cheque o giro por el valor de una cuota anual, deben dirigirse al Prof.

Donald Verene, Tesorero, Department of Philosophy, Pennsylvania State University, University Park, Pa. 16802, USA.

Entre los días 3 y 8 de agosto de 1976 se realizó en la ciudad de México el 30 Congreso Internacional de Ciencias Humanas en Asia y Africa del Norte antes denominado Congreso Internacional de Orientalistas, de prestigiosa trayectoria. El Congreso fue organizado por El Colegio de México con la colaboración de otras instituciones culturales mexicanas y estuvo presidido por la Dra. Graciela de la Lama. El número de asistentes al Congreso fue muy elevado (alrededor de 1500) así como el de las ponencias presentadas. La actividad del Congreso se desarrolló en tres niveles denominados: 1. Areas, 2. Seminarios y 3. Coloquios. Los temas abarcados por estos tres niveles cubrían sobre todo los más importantes aspectos de las culturas orientales e incidentalmente las vinculaciones de América Latina con el Oriente. Gran parte de las sesiones del Congreso estuvo dedicada a la religión y filosofía en el Islam tradicional, en la India, en la China, en Japón y Corea. En estas sesiones se leyeron y discutieron las ponencias presentadas. Paralelamente a la actividad señalada, una serie de instituciones relacionadas con los estudios orientales celebraron reuniones en México. Señalemos entre éstas la Asociación Latinoamericana de Estudios Afro-Asiáticos, que dejó establecido su comité directivo y acordó la publicación de un boletín que informará acerca de sus actividades. Además se proyectaron diversos films científicos y documentales entre los cuales se destacó uno sobre el ritual védico, presentado por Romila Thapar, prestigiosa historiadora india. A este Congreso asistieron, invitados por El Colegio de México, dos investigadores del CIF: Carmen Dragonetti (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) y Fernando Tola (Universidad de Buenos Aires), quienes presentaron respectivamente las siguientes ponencias: "La Pratītyasamutpādahridayakārikā de Nāgārjuna y el Pratītyasamutpādahridayavyākhyāna de Shuddhamati" y "El color del ātman".

El "Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciencia" (CLE) de la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), São Paulo, Brasil, organizó un "Colóquio Hume" en conmemoración del segundo centenario de la muerte del filósofo. Las exposiciones fueron las siguientes: el 1º de septiembre, Ezequiel de Olaso (CONICET, Argentina; CLE, Brasil) "Otra vez sobre el escepticismo de Hume" y Eduardo Oscar de Campos Chaves (UNICAMP) "Milagres, a História e a Ciência"; 2 de septiembre, Margarita Costa (Universidad de Buenos Aires) "La inferencia causal no demostrativa y sus límites"; João Paulo Monteiro (Universidade de São Paulo), "Indução e Hipótese na filosofia de Hume"; Marcelo Dascal (CLE) "A filosofia da linguagem de Hume"; Eduardo A. Rabossi (CONICET, Argentina) "Hume y Moore"; 3 de septiembre, Rolph Kuntz (Universidade de São Paulo) "O empirismo na economia de Hume" y Gérard Lebrun (Universidade de São Paulo) "La boutade de Charing-Cross". Fueron coordinadores del coloquio los profesores João Paulo Monteiro y Ezequiel de Olaso. El director del CLE, profesor Oswaldo Porchat Pereira, anunció al iniciarse el coloquio que anualmente se realizarán reuniones de este tipo organizadas por el CLE.

En los días 18 al 22 de agosto de 1977 se realizará en Jerusalén una reunión de la International Society for Metaphysics sobre "Man and God". Constará de dos grandes tópicos

"La trascendencia de Dios" –articulado en "Naturaleza de lo trascendente" y "Conocimiento de lo trascendente"– y "Presencia de Dios" tanto en la naturaleza como en la sociedad. Para mayor información escribir a George F. McLean. The Catholic University of America. Washington D. C. 20064. USA.

LIBROS RECIBIDOS

Juan Ramón Capella. *Materiales para la crítica de la filosofía del Estado.* Libros de confrontación. Serie: filosofía 7. Barcelona, Editorial Fontanella, 1976, 211 pp.

Angel J. Cappelletti. *Diógenes de Apolonia y la segunda filosofía jónica.* Biblioteca de Textos Filosóficos. Maracaibo. Universidad del Zulia, 1974, 112 pp.

Angel J. Cappelletti. *Los fragmentos de Diógenes de Apolonia.* Caracas, Editorial Tiempo Nuevo, 1975, 96 pp.

Héctor-Neri Castañeda. *The structure of morality.* Springfield (I ll.), C.C. Thomas, 1974, 239 pp. (American Lecture Series, Publication Number 889).

Alfredo Deaño. *Introducción a la lógica formal. 1. La lógica de enunciados.* 190 pp. *2. La lógica de predicados,* 225 pp. Madrid, Alianza Editorial, 1975.

Luis O. Gómez, Roberto Torretti. *Problemas de la Filosofía.* Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico, 1975, 768 pp.

José Francisco Ivars (editor). *Arthur Schopenhauer. La estética del pesimismo. El mundo como voluntad y representación.* Antología. Colección Maldoror 36. Las Ediciones Liberales. Barcelona, Editorial Labor, 1976, 365 pp.

Erkki Jussila. *Functional Logic. Part One.* Finlandia, 51 pp.

Howard P. Kainz. *Hegel's Phenomenology. Part I: Analysis and commentary.* Studies in the Humanities No. 12, Philosophy. Alabama, The University of Alabama Press, 1976, 218 pp.

Helle Lambridis. *Empedocles. A Philosophical Investigation.* Studies in the Humanities No. 15, Philosophy. Alabama. The University of Alabama Press, 1976, 154 pp.

Gregorio R. de Yurre. *El Marxismo.* Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. Colección "BAC Maior" No. 11. 1976. Dos tomos: tomo I, pp. 1-541; tomo II, pp. 1-535.

BIBLIOGRAPHY OF PHILOSOPHY

A Quarterly Bulletin

Committee on Bibliography: President R. Klibansky (McGill University Montreal) Rédacteur en Chef-Administrateur: Prof. L. Jerphagnon (Université de Caen) 173, Bd St-Germain, 75272 PARIS CEDEX 06.

Published since 1937 by the **International Institute of Philosophy**
(173, Bd St-Germain, Paris) with the support of UNESCO and CNRS (France)

BIBLIOGRAPHY OF PHILOSOPHY

is a quarterly providing objective abstracts of recent books on philosophy from all over the world, with the help of the best specialists in the field.

3 Annual Indices: Index of Books (Author-Title-Subject-Index), Index of Names, Index of Publishers.

Publishers are requested to send review copies of newly published books to their respective **"National Center"**

(USA Center: Prof. H. Lineback, Bowling Green University Ohio 43403).

Subscriptions 100 F. US$ 27
Single copy: 27 F. US$ 7

to **Librairie J. VRIN**, 6, place de la Sorbonne, 75005 PARIS, to be sent to: Banque Nationale de Paris, Agence Sorbonne Compte 270.061 E.

ESTUDIOS INTERNACIONALES

Bajo el patrocinio del FORO LATINOAMERICANO

Consejo de redacción: Felipe Herrera, Helio Jaguaribe, José Matos Mar, Alister McIntyre, Cándido Mendez, Mario Ojeda, Francisco Orrego Vicuña, Cleantho de Paiva Leite, Félix Peña, Juan Carlos Puig, Germánico Salgado, José Agustín Silva Michelena, Osvaldo Sunkel, Luciano Tomassini, Víctor Urquidi, Claudio Véliz.

FUNDADOR: Claudio Véliz **Director:** Luciano Tomassini

Año IX **julio-setiembre de 1976** **Nº 35**

SUMARIO

Richard Fagen — La política exterior de los Estados Unidos y el desarrollo del Tercer Mundo.

Oscar Pino-Santos: — El marco político institucional para un nuevo tipo de relaciones hemisféricas.

Abraham Lowenthal: — Ejércitos y política en América Latina.

Walter Sánchez: — El triángulo Wáshington-Moscú-Pekín y el proceso de distensión interna.

Documento: Declaración del Foro Latinoamericano — Club de Roma.

Suscripción anual: U$S 30,00
Número suelto: U$S 10,00

Dirección: Casilla 1653 - Correo Central
Buenos Aires — Argentina

CRITICA
Revista Hispanoamericana de Filosofía

Vol. VIII **Nº 23** **México, agosto 1976**

CARLOS ALCHOURRON y EUGENIO BULYGIN, Sobre el concepto de orden jurídico.
RICARDO GOMEZ, Filósofos "modernos" de la ciencia.
HUGO MARGAIN, Validez, Inferencia e Implicaturas I.

Discusiones

ALVARO RODRIGUEZ TIRADO, Schmill y la semántica de la lógica deóntica.
JOSE A. ROBLES, Comentarios en torno a Bunge, Margáin y la paradoja.

Notas bibliográficas

CRITICA, *Revista Hispanoamericana de Filosofía* se publica en los meses de abril, agosto y diciembre. Suscripción anual: $ 50.00 pesos mexicanos o $ 5.00 dólares. Toda correspondencia y solicitud de suscripción debe dirigirse a CRITICA, Apartado 27-414, México 7, D. F. México.

RATIO

edited by STEPHAN KÖRNER

Volume XVIII December 1976 No. 2

Kant on Existence — J. MICHAEL YOUNG
How to Dispense with Things in Themselves (II) — M. GRAM
Freedom of Indifference — NICHOLAS NATHAN
The Source of the River Time — FERREL CHRISTENSEN
On the Alleged Importance of Moral Rights — WILLIAM NELSON
Mentezin: On the Problem of the Rehabilitation of Criminals — KEVIN MCCORMICK

Reviews:

Gesammelte Werke (Leonard Nelson) — LOTHAR F. NEUMANN
Vom Selbstvertrauen der Vernunft (Leonard Nelson) — RUDOLF MALTER
Contemporary German Philosophy and its Background (Fritz-Joachim von Rintelen) — RUDOLF TEICHNER

Annual Subscription: £8.00 (inland) £9.00 (overseas) $24.00 (U.S.A. and Canada)

Published by BASIL BLACKWELL, Oxford

Orders to: Journals Department, Basil Blackwell & Mott Ltd., 108 Cowley Road, Oxford OX4 1JF, England.

DESARROLLO ECONOMICO
REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Volumen 16 JULIO – SETIEMBRE No. 62

JAVIER LINDENBOIM: El empresariado industrial argentino y sus organizaciones gremiales entre 1930 y 1946.

MARIO RAPOPORT: La política británica en la Argentina a comienzos de la década de 1940.

CARLOS A. LEON: Desarrollo socioeconómico de un área de colonización en La Florida, departamento Cruz Alta, Tucumán, estructurado en base a unidades agrícolas familiares.

BOLIVAR LAMOUNIER: Brasil. La formación de un pensamiento político autoritario en la Primera República: una interpretación.

Notas y Comentarios

JORGE KATZ: "Precios de transferencia", rentabilidad y esfuerzos de investigación y desarrollo. Un estudio de casos en el mercado farmacéutico.

DESARROLLO ECONOMICO –Revista de Ciencias Sociales– es una publicación trimestral editada por el **Instituto de Desarrollo Económico y Social** (I D E S).

Suscripción anual: Argentina: $ 2.400,–; Países limítrofes: U$S 16,–; Resto de América: U$S 18,–; Europa y Asia: U$S 20,–. Ejemplar simple: U$S 5,– (Recargos por envíos vía aérea) Pedidos, correspondencia, etc., a:

INSTITUTO DE DESARROLLO ECONOMICO Y SOCIAL
Güemes 3950, (1425) Buenos Aires, Argentina

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Volumen II, Año 1976

SUMARIO

ARTICULOS

Pág.

Eduardo Oscar de Campos Chaves: David Hume e a questão básica de crítica da razão prática 215
Héctor-Neri Castañeda: El atomismo sintáctico en la filosofía posterior de Wittgenstein y la naturaleza de las cuestiones filosóficas 103
Carla Cordua: La teoría de los elementos últimos en Wittgenstein 197
Emilio Estiú: Leonardo y la ciencia de la pintura 3
Alfonso Gómez-Lobo: Sobre "lo que es en cuanto es" en Aristóteles 19
Osvaldo Guariglia: Orden social jerárquico y norma consuetudinaria en el pensamiento ético-político de Aristóteles 121
Michel Lahud: "Egocentric particulars": Os dêiticos na concepção de Russell 43
Ricardo Maliandi: Experiencia axiológica y experiencia del conflicto 27
João Paulo Monteiro: Indução e seleção natural 243
Oscar Nudler: Crítica de la concepción piagetiana de lo mental 57
Mario A. Presas: Corporalidad e historia en Husserl 167

DISCUSION

Néstor Luis Cordero: El intento de A.P.D. Mourelatos de "simbolizar" la tesis de Parménides 79
Ricardo Pochtar: El *Examen de Ingenios* y la "lingüística cartesiana" 179
Ernesto Sosa: ¿Hasta dónde se puede llevar la duda? 71
Carlos Strasser: Ciencia y paradigmas. Racionalidad e irracionalidad 74

ESTUDIO CRITICO

J. Alberto Coffa: Tragedia o sainete de Ludwig Wittgenstein 257

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Aristote: Politique, ed. J. Aubonnet (Osvaldo Guariglia) 191
Adolfo P. Carpio: Principios de Filosofía (Mario A. Presas) 94
Descartes: Oeuvres philosophiques. Tome III (Ezequiel de Olaso) 91
José Ferrater Mora: Cambio de marcha en filosofía (Eduardo Rabossi) 187
R. Frondizi y J.J.E. Gracia: El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX (E.R.) 188
K. Gaiser: Das Staatsmodell des Thykydides (Francisco Lisi) 190
G.W. Hegel: Principios de la Filosofía del Derecho (M.A.P.) 89
David Hume: Tratado de la naturaleza humana. Acerca del entendimiento (María Julia Bertomeu) 90

A. Janik y S. Toulmin: La Viena de Wittgenstein (M.A.P.) 85
Winfried Lenders: Die analytische Begriffs - und Urteilstheorie von G. W. Leibniz und Chr. Wolff (Eduardo García Belsunce) 96
Roberto Miguelez: Sujet et histoire (José Sazbón) 83
J. Muguerza (comp.): La concepción analítica de la filosofía (E.R.) 272
James Noxon: La evolución de la filosofía de Hume (Margarita Costa) 95
Sergio Rábade Romeo: Hume y el fenomenismo moderno (Carla Cordua) 269
Hans Reiner: Die Grundlagen der Sittlichkeit (Ricardo Maliandi) 87
Tran Duc Thao: Recherches sur l'origine du langage et de la conscience (Ricardo Pochtar) 92
Teófilo Urdanoz: Historia de la filosofía. Siglo XIX (Omar Argerami) 88

A LOS COLABORADORES

1. Las colaboraciones deben ser enviadas al Comité de Redacción o bien a los Consultores de la RLF.

2. Las colaboraciones deberán enviarse en castellano o portugués. Deberán ser presentadas con original y copia, a máquina, a doble espacio, en papel tamaño carta, no transparente, escrito de un solo lado, con márgenes razonables y sin enmiendas.

3. Los artículos no deberán exceder las 9.000 palabras; los trabajos de discusión las 2.500 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.000 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.
Los artículos y los trabajos de discusión se publicarán con un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las cien palabras. Se recomienda a los colaboradores agregar dicho resumen a sus trabajos.

4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los originales sean entregados a la imprenta.

5. Las notas deben ser enumeradas consecutivamente en el texto y escritas una a continuación de la otra en páginas aparte. La cita de obras seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (subrayado), (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editorial (si se desea); (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc. si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En el caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (subrayado); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.

6. Los trabajos presentados deben ser inéditos; luego de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de Redacción de la RLF.

7. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista, 20 separatas de sus artículos y 10 de sus discusiones.

CORREO ARGENTINO CENTRAL (B)
TARIFA REDUCIDA
CONCESION Nº 2069