

# revista latinoamericana de filosofía

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA - Vol. II No 1

Emilio Estiú: Leonardo y la ciencia de la pintura.  
A. Gómez-Lobó: "Lo que es en cuanto es" en Aristóteles.  
Ricardo Maliandi: Experiencia axiológica y experiencia del conflicto.  
Michel Lahud: Os deíticos na concepção de Russell.  
Oscar Nudler: Concepción piagetiana de lo mental.  
Ernesto Sosa: ¿Hasta dónde se puede llevar la duda?  
Carlos Strasser: Ciencia y paradigmas.  
N.L. Cordero: Mourelatos y la tesis de Parménides.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS \* CRONICA

VOL. II - Nº 1 - MARZO 1976



## COMITE DE REDACCION

Rafael Braun  
Mario A. Presas

Oswaldo N. Guariglia

Ezequiel de Olaso  
Eduardo A. Rabossi

## CONSULTORES

|                                           |                                    |
|-------------------------------------------|------------------------------------|
| Danilo Cruz Vélez (Colombia)              | Marcelo Dascal (Brasil)            |
| Alfonso Gómez Lobo (Chile)                | Rigoberto Juárez - Paz (Guatemala) |
| Francisco Miró Quesada (Perú)             | Alejandro Rossi (México)           |
| Roberto M. Torretti (Chile - Puerto 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    | \$ | 1.000.- |
| Instituciones | \$ | 1.400.- |
| De apoyo      | \$ | 3.000.- |

Exterior:

|               |      |      |
|---------------|------|------|
| Individuos    | US\$ | 11.- |
| Instituciones | US\$ | 15.- |

Por vía aérea, recargo de US\$ 1,50

La Revista Latinoamericana de Filosofía se publica cuatrimestralmente en marzo, julio y noviembre de cada año.

Editor responsable: Natalio R. Botana. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Cangallo 1479, 4º piso. Capital Federal. Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 1.289.956. Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

Diseño la tapa: Buyi Presas

## REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Marzo 1976

Volumen II

Num. 1

## SUMARIO

### ARTICULOS

|                                                                             |    |
|-----------------------------------------------------------------------------|----|
| Emilio Estiú: Leonardo y la ciencia de la pintura                           | 3  |
| Alfonso Gómez-Lobo: Sobre "lo que es en cuanto es" en Aristóteles           | 19 |
| Ricardo Maliandi: Experiencia axiológica y experiencia del conflicto        | 27 |
| Michel Lahud: "Egocentric particulars": Os deíticos na concepção de Russell | 43 |
| Oscar Nudler: Crítica de la concepción piagetiana de lo mental              | 57 |

### DISCUSION

|                                                                                             |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Ernesto Sosa: ¿Hasta dónde se puede llevar la duda?                                         | 71 |
| Carlos Strasser: Ciencia y paradigmas. Racionalidad e irracionalidad                        | 74 |
| Néstor Luis Cordero: El intento de A.P.D. Mourelatos de "simbolizar" la tesis de Parménides | 79 |

### COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

|                                                                                                                          |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Roberto Miguelez: Sujet et histoire (José Szabón)                                                                        | 83 |
| A. Janik y S. Toulmin: La Viena de Wittgenstein (Mario A. Presas)                                                        | 85 |
| Hans Reiner: Die Grundlagen der Sittlichkeit (Ricardo Maliandi)                                                          | 87 |
| Teófilo Urdanoz: Historia de la filosofía. Siglo XIX (Omar Argerami)                                                     | 88 |
| Georg W.F. 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 |
| Descartes: Oeuvres philosophiques. Tome III (Ezequiel de Olaso)                                                          | 91 |
| Tran Duc Thao: Recherches sur l'origine de langage et de la conscience (Ricardo Pochtar)                                 | 92 |
| Adolfo P. Carpio: Principios de Filosofía (M.A.P.)                                                                       | 94 |
| James Noxon: La evolución de la filosofía de Hume (Margarita Costa)                                                      | 95 |
| Winfried Lenders: Die analytische Begriffs- und Urteilstheorie von G.W. Leibniz und Chr. Wolff (Eduardo García Belsunce) | 96 |

### CRONICA

97

### LIBROS RECIBIDOS

99



## COLABORADORES

EMILIO ESTIU (1914). Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (Argentina, 1939). Ha sido profesor titular de las universidades argentinas de Tucumán (1945-47), de Buenos Aires (1951-52), del Litoral (1956-60). Desde 1955 es profesor en la Universidad Nacional de La Plata. Ha publicado los libros *Del Arte a la Historia en la Filosofía Moderna* (1962) y *De la Vida a la Existencia en la Filosofía Contemporánea* (1964). Actualmente prepara un libro sobre temas estéticos. Dirección: Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de La Plata. Calle 46 Nº 530. 1900 La Plata (B.A.). Argentina.

RICARDO MALIANDI (1930) Doctor en Filosofía (Universidad de Maguncia, Rep. Federal de Alemania). Profesor en la Universidad Nacional de Buenos Aires. Ha sido profesor invitado en la Universidad de Maguncia. Perteneció al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (Argentina). Ha publicado estudios sobre Ética, Axiología y Filosofía Contemporánea. Dirección: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, Cangallo 1479, piso 4, Buenos Aires, Argentina.

ALFONSO GOMEZ — LOBO (1940). Estudios de filosofía y de filología clásica en Chile, Grecia y R.F. Alemana. Doctor en filosofía (Universidad de Munich). Ha sido profesor en las Universidades de Valparaíso, de Puerto Rico y del Estado de Pennsylvania, U.S.A. Ha publicado artículos sobre filosofía griega y ha traducido a G. Frege. Dirección: Department of Philosophy, Pennsylvania State University, University Park, Pa. 16802, U.S.A.

MICHEL LAHUD — nascido em 1949, São Paulo, "Mestre em filosofia" pela Université de Provence (França, Aix) e, atualmente, bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. Autor de um estudo intitulado "A semiologia segundo Granger" (in *Discurso*, Nº 6, São Paulo) e de um livro, em impressão, sobre a noção de deixis. Endereço pessoal: R. Jaguaribe, 370/103, 01224-São Paulo, Brasil.

OSCAR NUDLER (1934). Doctor en filosofía (Universidad de La Plata, Argentina). Ha sido profesor en las Universidades de Buenos Aires, La Plata, Mar del Plata y Comahue. En esta última fue Director del Departamento de Filosofía. Actualmente es investigador asociado de la Fundación Bariloche, Departamento de Ciencias Sociales. Ha publicado artículos sobre temas de epistemología, especialmente sobre fundamentos de la psicología. Es editor de *Problemas Epistemológicos de la Psicología*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1975. Dirección: Fundación Bariloche, Casilla de Correo Nº 138, S. C. de Bariloche. Prov. de Río Negro, Argentina.

ERNESTO SOSA (1940). Nacido en Cardenas, Cuba. Reside en los EE.UU. de Norteamérica desde 1954. Doctor en filosofía (Universidad de Pittsburgh). Actualmente profesor y director del departamento de filosofía de Brown University (Providence, Rhode Island). Ha editado dos antologías, *Mill's Utilitarianism* (California, 1969) y *Causation and Conditionals* (Oxford, 1974). Ha publicado numerosos artículos sobre problemas epistemológicos. Dirección: Department of Philosophy, Brown University, Providence, R. I. 02912. USA.

CARLOS STRASSER (1936). Abogado (Universidad de Buenos Aires). Cursó el doctorado en ciencia política en la Universidad de California, Berkeley. Ex director del Departamento de Ciencias Sociales de la Fundación Bariloche, actualmente dirige su Programa de Investigaciones Filosóficas y Políticas. Ha publicado artículos sobre epistemología y ciencia política y publicará próximamente el libro *Sobre la teoría de la ciencia en política y sociología*. Dirección: Casilla de Correo 138, 8400 - S.C. de Bariloche, Río Negro, Argentina.

NESTOR LUIS CORDERO, ver R.L.F. Vol. I, Nº 3, Nov. 1975.

## LEONARDO Y LA CIENCIA DE LA PINTURA

Emilio Estiú

Durante el Renacimiento, la pintura fue una ciencia; y, quizá entendida ésta en el sentido moderno de la palabra, el saber científico propiamente dicho sólo se encontró en ella. Pero el escueto enunciado de semejante hecho oculta otro, muy llamativo y sorprendente, y es que en la fundamentación teórica de esa identificación los artistas hallaron los motivos por los que la pintura, en el momento de proclamarse ciencia, ingresaba al *corpus* de las "bellas artes", desde ya automáticamente separadas y hasta opuestas al mundo científico. En el Renacimiento se encuentran, pues, simultáneamente, los principios de la ciencia moderna, encarnados de modo paradigmático en la pintura, y los comienzos del moderno concepto de arte, también representados por ella de manera ejemplar. Luego los pintores renacentistas, al ahondar en las argumentaciones que debían conducir a la cientificidad de la pintura, exaltaron tanto al arte pictórico que éste acabó por sobrepasar en jerarquía al conocimiento racional de la ciencia, y se distinguió de ella. De ese modo —y aquí está lo paradójico de una cuestión que a mi juicio no ha sido suficientemente aclarada— la unidad entre la pintura y la ciencia, con tanto énfasis proclamada, se destruyó en el mismo instante en que se establecía.

Estamos, pues, frente a un acontecimiento histórico complejo y de dificultosa interpretación. Pero, puesto que fue decisivo para el destino del arte moderno —cuya comprensión sería imperfecta y hasta imposible sin su previa aclaración— el análisis de lo entonces ocurrido se vuelve necesario.

Desde el punto de vista científico, los artistas del Renacimiento, (Brunelleschi, Alberti, Ucello, Piero de la Francesca, Ghiberti, Durero o Leonardo) no han sido descuidados por las historias de las ciencias, al menos en lo que se refiere a las matemáticas y a las ciencias descriptivas de la naturaleza. Pero, en nuestro caso, no nos guían intereses históricos, es decir, referidos a los contenidos o resultados de las investigaciones científicas concretamente cumplidas por los pintores, sino que sólo nos proponemos aclarar el concepto de ciencia que ellos elaboraron a partir de la pintura y con el fin de incluir formalmente el arte que practicaban dentro del saber científico, entendido en sentido no tradicional, porque sólo una nueva visión de la ciencia podía llenar los requisitos exigidos por la pintura.

Desde este punto de vista, la referencia a Leonardo es ineludible. Estableció con inequívoca precisión uno de los principios más fecundos de la ciencia moderna, al sostener que el grado de cientificidad de un saber dependía de la cantidad de



conocimientos matemáticos contenidos en él. "Ninguna investigación humana —decía— puede llamarse verdadera ciencia si no pasa a través de las demostraciones matemáticas"<sup>1</sup>. En la misma época, Luca Pacioli, matemático de profesión, pero discípulo de un pintor (Piero de la Francesca) y amigo de otro (Leonardo), participaba de idéntica convicción. Sostenía que "las matemáticas son el fundamento y peldaño para llegar al conocimiento de toda otra ciencia, por estar ellas en el primer grado de certeza"<sup>2</sup>. Esta valoración del rigor metódico del saber, convertido en fin de la ciencia, constituye un rasgo típicamente moderno, ya que se opone a la tradición aristotélico-tomista, para la cual la jerarquía del conocimiento dependía de la dignidad del objeto estudiado, y no de la certeza derivada de la exactitud metodológica de las investigaciones<sup>3</sup>.

En la radicalización de tal criterio gnoseológico, Leonardo no retrocedió ante las arriesgadas consecuencias que se podían derivar de su tesis. En efecto, si el verdadero saber racionaliza matemáticamente los datos de la experiencia, el objeto de la teología, necesariamente inteligible y suprasensible, no admitirá esa racionalización. De allí que el conocimiento de la esencia de Dios y del alma sea dudoso<sup>4</sup>, a pesar de la altísima dignidad de semejantes objetos.

En la primera edición de las *Vidas* de Vasari, éste puso en relación la desconfianza de Leonardo por la ciencia teológica con su efectiva falta de fe —cosas que, por supuesto, no están vinculadas entre sí. Le asignó a un "capricho" de Leonardo el hecho de que el pintor, entre ser filósofo o cristiano, hubiese preferido lo primero<sup>5</sup>. Pero ya en la segunda edición de su obra, Vasari suprimió el espinoso comentario<sup>6</sup>.

El saber científico, pues, es un saber demostrado o demostrable, y, por tanto, matemático. En efecto, la disciplina demostrativa por excelencia es la matemática, que en sus explicaciones va de lo simple y ya conocido a lo complejo y desconocido, siguiendo las articulaciones de un razonamiento rigurosamente ordenado. La verdadera ciencia —sostenía Leonardo— "procede siempre sobre los principios primeros y verdaderos conocidos, hasta llegar con sucesivas averiguaciones

al fin, tal como se demuestra en las matemáticas fundamentales... que tratan con entera verdad de la cantidad discontinua y continua"<sup>7</sup>.

Entre las ciencias matemáticas hay una que, según la más firme convicción de Leonardo, constituye "la parte principal de la pintura"<sup>8</sup>, puesto que ella es "brida y timón"<sup>9</sup> del arte de pintar. Me refiero a la perspectiva. Por el hecho de que ella es "investigación e invención sutilísima de los estudios matemáticos"<sup>10</sup>, éstos se incorporan de lleno en la pintura<sup>11</sup>.

No es extraño, pues, que el estudio de la perspectiva haya fascinado a los pintores renacentistas, al extremo de que algunos de ellos, sometidos al encanto de las especulaciones matemáticas, olvidaran y desatendieran la práctica pictórica; la ciencia de la pintura les hacía descuidar el arte de pintar. Tal fue lo que le ocurrió —según testimonio de Vasari— a Paolo Ucello. "Estos estudios abstractos"—se refería a los de la perspectiva— "lo volvieron excéntrico y solitario... Si en lugar de dedicarse a estas minucias, indudablemente arduas y bellas, hubiera concedido más tiempo al estudio de las figuras que dibujaba muy bien, hubiera llegado a hacerlas perfectas"<sup>12</sup>. La crítica de Vasari no es tan exagerada como a primera vista parece. Un estudioso actual del Renacimiento, de la talla de Erwin Panofsky, señala idéntico desvío en Durero. Indica que éste, arrastrado por intereses teóricos, se dedicó cada vez más exclusivamente al estudio matemático de las proporciones, perdiendo "casi toda vinculación con la práctica artística"<sup>13</sup>. Vasari insinuó tímidamente cierta desconfianza ante el predominio de la ciencia sobre la pintura, pero con un representante de la cultura académica italiana tan notable como Federico Zuccari se levantó, a fines del *cinquecento*, una voz categóricamente adversa. "Pero digo que el arte de la pintura no toma sus principios ni tiene necesidad alguna de recurrir a las matemáticas ciencias... Digo también que... quien se proponga considerar todas las cosas y conocerlas por especulaciones teóricas y matemáticas... además de llegar a un fastidio intolerable, perdería el tiempo, sin alcanzar sustancia de fruto alguno"<sup>14</sup>.

<sup>1</sup> *Tratado de la pintura*, trad. española de Mario Pittaluga, Buenos Aires, 1943, § 1, p. 4.

<sup>2</sup> Luca Pacioli, *La divina proporción*, trad. española de Resta, Buenos Aires, 1959, p. 63.

<sup>3</sup> Me he ocupado de este tema en mi trabajo "Leonardo y la dignidad de la pintura", en *Del arte a la historia en la filosofía moderna*, Buenos Aires, 1962, págs. 9 y ss.

<sup>4</sup> *Tratado...* ed. cit., § 29, p. 24 (Por errata, en vez de "esencia" se lee "ausencia").

<sup>5</sup> El pasaje de la primera edición está citado por P. Barocchi, en la nota 2, página 72, de los *Scritti d'arte del cinquecento*, a cura de P. Barocchi, Milano-Napoli, 1971.

<sup>6</sup> Mac Curdy lo atribuye con razón a la cristalización de la chismografía florentina de la época. Cfr. el prefacio a los *Notebooks of Leonardo da Vinci*. (Arranged, rendered into English and Introduced by Edward Mac Curdy, New York, 1945), Tomo I, págs. 36-37.

<sup>7</sup> *Tratado...*, ed. cit., § 29, págs. 24-25.

<sup>8</sup> *Idem*, § 21, p. 17.

<sup>9</sup> *Idem*, § 497, p. 190.

<sup>10</sup> *Idem*, § 39, p. 35.

<sup>11</sup> Leonardo advirtió que la índole matemática de la perspectiva se manifiesta hasta en el mismo lenguaje empleado por ella, puesto que todos los casos tratados por la perspectiva se expresan en cinco términos matemáticos: punto, línea, ángulo, superficie y cuerpo. (C.A. 132 r.b., en *Notebooks*, ed. cit., Tomo II, p. 363).

<sup>12</sup> Vasari, Giorgio, *Vida de pintores, escultores y arquitectos ilustres*. Traducción esp. de Righini y Bonasco, Buenos Aires, 1945, Tomo I, p. 49.

<sup>13</sup> Panofsky, Erwin, *El significado en las artes visuales*, trad. esp., Buenos Aires, 1970, p. 89.

<sup>14</sup> Zuccari, Federico, *Idea de' pittori, scultori et architetti*, en *Scritti*, ed. cit., p. 1043.



Lo cierto es, sin embargo, que el hechizo de las matemáticas marcó a los mejores espíritus del Renacimiento. Panofsky ha señalado acertadamente que semejante fascinación dependió del justo deslumbramiento que los pintores sintieron ante los resultados de la perspectiva, que permitía pasar de un espacio psicofisiológico a otro matemático, es decir, de una experiencia subjetiva a otra objetivamente expresable (y expresada) en lenguaje matemático<sup>15</sup>.

Pero además de dedicarse a investigaciones matemáticas, los pintores del Renacimiento —como lo indicara al comienzo— fueron incansables y expertos observadores de los fenómenos naturales y en su época sólo ellos cultivaron a sabiendas lo que más tarde constituiría la ciencia descriptiva y sistemática de la naturaleza. Nada más lejos del espíritu y las intenciones de un Leonardo que el ver en la naturaleza el campo de posibles operaciones mágicas, tan frecuentes en su tiempo<sup>16</sup>. La botánica, la zoología, la geología y la anatomía modernas se desarrollaron a partir de los objetivos exámenes a que algunos pintores renacentistas sometieron el mundo. Los escritos de Leonardo constituyen un vigoroso testimonio de esos intereses, hoy extraartísticos, tanto que, gran parte de su obra está dedicada a la ciencia natural.

En la pintura había ciencia; pero además, y de hecho, *ella misma era ciencia*, y, quizá, no existía fuera de la pintura ninguna otra, con excepción de la astronomía. En nuestros días ha sido mérito de Arnold Gehlen el haber subrayado esta particularidad. Para él los requisitos ideales y necesarios para una perfecta ciencia son tres: la ciencia debe estar basada en la experiencia, ha de tener una fundamentación gnoseológica y, por último, aplicación experimental a la naturaleza. "Únicamente esos tres pasos, tomados juntos, —sostiene Gehlen— proporcionan lo que todavía hoy llamaríamos ciencia, en el pleno sentido de la palabra;... nunca, ni siquiera en el presente, ha sido tan *ampliamente* realizada como en el Renacimiento"<sup>17</sup>. La síntesis de los tres grados que conducen al saber científico —la experiencia, la reflexión gnoseológica que fundamenta matemáticamente el conocimiento empírico y la exhibición objetiva o experimental de los resultados obtenidos— constituyó, según Gehlen, la meta de los pintores renacentistas, quienes, de ese modo, "proporcionaron por primera vez la idea completa de la *ciencia exacta tal como nunca había existido antes*"<sup>18</sup>.

Pero la fundamentación de la *cientificidad* de la pintura, unilateralmente subra-

<sup>15</sup> Panofsky, Erwin, *La perspectiva como forma simbólica*, trad. esp. de V. Careaga, Barcelona, 1973, p. 49.

<sup>16</sup> Cfr. Cassirer, Ernst, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, trad. esp. de A. Bixio, Buenos Aires, 1951, cap. IV, sección II.

<sup>17</sup> Gehlen, Arnold, *Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Aesthetik der modernen Malerei*, Frankfurt am Main-Bonn, 1965, p. 31.

<sup>18</sup> *Idem*, p. 32.

yada por Gehlen en este caso, fue inseparable de la teoría renacentista del *arte* de la pintura —si de ese modo se me permite distinguir terminológicamente dos fases de un proceso que en el Renacimiento estuvieron íntimamente fusionadas.

Para no perdernos en esta enmarañada complejidad de ideas, tomaré, en lo que sigue, el hilo conductor de tres conceptos esenciales que provienen de la filosofía antigua. Me refiero a las nociones de *tékhne*, de genialidad y de *mímesis*, en torno de las cuales se vertebró también la teoría renacentista del *arte*, aunque en la interpretación de ellas, los pintores del Renacimiento se apartaron considerablemente de lo que mediante esos conceptos se había pensado en la antigüedad.

## 1. *Tékhne*, arte y ciencia.

El significado de la palabra griega *tékhne* es complejo. Los romanos la tradujeron por *ars* y desde entonces la significación contenida en ese término fue variando históricamente, hasta convertirse en un vocablo ambiguo y equívoco. La riqueza semántica de la voz *tékhne*, por otra parte, se evapora, o al menos se restringe y empobrece, cuando en su versión moderna se la traduce por *técnica*. Si volvemos a Platón y Aristóteles, encontraremos que en ellos la palabra *tékhne* aludía simultáneamente a tres círculos de ideas, que hoy pensamos por separado. En primer lugar, era el conocimiento a fondo de algo en particular, constituyendo lo que en general entendemos por "saber profesional". En segundo lugar, la *tékhne* se refería a la adquisición de una habilidad o destreza, lograda por el estudio cuidadoso y la práctica habitual de ciertas capacidades. Por último, el saber así logrado conducía a la producción de algo, es decir, se trataba de un conocimiento poietico y no especulativo<sup>19</sup>. Reunidas esas tres notas en un ensayo de caracterización global, podríamos decir que la *tékhne* es un saber especializado, adquirido mediante el estudio y el ejercicio de determinadas facultades con el fin de producir algo. El producto así logrado, es, por consiguiente artificial, por cuanto depende de la actividad humana, sin cuyo concurso la cosa producida no existiría.

Pero entre las *tékhnai* los antiguos distinguían dos clases diferentes: algunas de ellas fabricaban utensilios, es decir, cosas artificiales, pero al mismo tiempo reales. Otras, en cambio, producían meras imágenes irreales de cosas reales. Mientras que con un cuchillo real, por ejemplo, yo puedo cortar, con la imagen irreal de un cuchillo pintado no lo puedo hacer. La diferencia, por tanto, que hay entre la actividad de un obrero o artesano y un pintor sólo es ésta: el primero construye cosas que por su realidad son manejables y útiles; el segundo produce algo despojado de realidad y carente de todo uso práctico. Dicho de otro modo: el cuchillo real refiere su ser al acto de cortar; la imagen no real del cuchillo, agota el

<sup>19</sup> Cfr. Heidegger, Martin, *Der Wille zur Macht als Kunst*, en *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, Tomo I, p. 192-193.



suyo en ser pura y simple imagen. Entre los griegos, pues, el arte era una *tékhnē*, mimética, es decir, una facultad de producir, mediante saberes especializados y adquiridos, objetos irreales, representados en imágenes.

Desde el punto de vista genérico de la *tékhnē*, pues, Platón y Aristóteles no diferenciaban el arte, tal como hoy lo entendemos, de las artesanías. ni distinguían entre los artistas y obreros: ambos eran operarios por igual. Tanto el arte de construir muebles como el de pintar eran *tékhnai*. Por tanto, ambas actividades tenían elementos comunes que permitían incluirlas en un género que las abarcaba por igual. La elaboración de objetos artificiales reales y la de los irreales o miméticos, eran saberes que conducían a la producción de algo.

El Renacimiento, en cambio, introdujo por primera vez una profunda diferenciación jerárquica entre las artes que producían objetos artificiales útiles y las creadoras de objetos bellos inútiles. La radicalidad de semejante diferenciación impidió desde entonces su convergencia en un género común: el "arte" y las artesanías se movían en órbitas diferentes. Las últimas eran artes *serviles*, porque —entre otras razones— estaban puestas al servicio de fines práctico-utilitarios, es decir, *servían* para algo<sup>20</sup>. Las "artes", en cambio, eran *creadoras de obras bellas*, de objetos en sí mismos deleitables, extraños al criterio de la utilidad y de la servidumbre que de ella se desprende.

Hay que tener en cuenta que la belleza no agrega un ápice de practicidad al objeto en que ella se encarna. Desde un punto de vista práctico utilitario lo que nos interesa de un cuchillo, por ejemplo, es que cumpla acabadamente su función de tal, es decir, que corte bien. El hecho de que se le sobreañada belleza no aumenta su eficacia ni acrecienta su funcionalidad, pues lo bello no sirve, como los utensilios, a fines que le son extrínsecos. Esta falta de relación a otra cosa, esta independencia con respecto a lo que no sea la belleza misma, garantiza el desinterés de los estudios artísticos.

El arte que crea belleza, por tanto, es *liberal*. Libre de la sumisión o servidumbre a que está sometido el obrero o artesano, el artista produce sus obras mediante un saber desinteresado o especulativo de la belleza, y ello lo libera de las exigencias de la practicidad. Es tanta esa liberalidad que el artista también puede desempeñar tareas artesanales, con la seguridad de que en sus productos los valores de utilidad quedarán supeditados y subordinados a los más altos de lo bello. Tal concepción —que en la práctica, aparentemente, mitigaba la radical diferencia entre arte y artesanía— obedeció, en gran medida, a motivos sociológicos: el artista satisfacía de ese modo los requerimientos y demandas de la sociedad refinada de la época. Pero, dentro de ella, cumplía funciones peculiares, pues mientras que los artesanos

<sup>20</sup> A propósito de este punto, Gregorio Comanini, decía: "Las imágenes, que son el objeto de las artes imitativas, no tienen otro uso (...) que el de semejar y representar, y en esto se diferencian de los ídolos fabricados por las artes operativas, cuyo fin no es la representación, sino el uso". (*Il Figino, overo del fine della pittura*, en *Scritti d'arte*, ed. cit., Tomo I, p. 412).

contribuían al bienestar de los que vivían bien, los artistas —que luchaban entonces por ocupar un puesto en la sociedad acorde con la liberalidad y honorabilidad de sus ocupaciones— ofrecían el regalo de la belleza. Con ello colmaban el sorprendente esteticismo dominante en ese tiempo, el cual exigía que también los objetos de uso común se convirtiesen en bellos objetos<sup>21</sup>. Pero un salero o una hebilla para cinturones salidos de las manos de un Benvenuto Cellini, por ejemplo, ya no eran utensilios *para* contener sal o ajustar prendas de vestir, sino *saleros o hebillas sin más*, es decir, objetos independizados de su funcionalidad. Como es sabido, la utilidad devora la realidad del objeto útil: cuando por hábito empleamos un utensilio con destreza y habilidad lo identificamos con su función y llegamos a no percatarnos de su existencia como cosa. Sólo en la circunstancia de que el utensilio no funcione o funcione mal, reparamos en él, pero como algo *que no funciona* y no como un algo a secas.

La belleza arranca al objeto útil de ese anonimato insustancial. Ella le devuelve consistencia óptica a las cosas, que de ese modo imponen su presencia como tales y dejan de ser utensilios. Con todo esto quiero decir que en esa época el artista sólo en apariencia se convertía en artesano. El abismo que el Renacimiento acababa de abrir entre la utilidad servil y la belleza desinteresada o liberal se mantuvo en todos los casos.

La *tékhnē* del artista, además de ser mimética por el modo de operar, tenía, pues, un objeto propio: la belleza. El vocabulario que los renacentistas emplearon para determinarla es llamativamente uniforme: lo bello, que es unidad en la variedad, consiste en el orden, la proporción, la simetría, la relación armónica entre las partes, etc. Tales características que, en otros contextos, ya se habían dado desde la antigüedad, obedecían al fin palpable de mostrar que la belleza tenía sustancia matemática y, de ese modo, el saber del artista que, con sus conocimientos persigue la plasmación de una obra bella, era necesariamente un conocimiento matemático. Luego, los fundamentos de su actividad pertenecían a las tradicionales artes liberales, al *quadrivium*, y la pintura se ubicaba de modo automático dentro de los saberes admitidos como científicos.

Basado en estas razones, Leonardo pudo estimar que se había excluido a la pintura de las disciplinas liberales por un acto de injusticia<sup>22</sup>, por ignorancia de lo que ella era. También Luca Pacioli protestaba por el trato desigual que se aplicaba a las artes: si se había incluido a la música en el *quadrivium*, le parecía arbitraria la eliminación de la pintura, pues, según él, había palpable analogía entre el "número sonoro", referido a la medida del tiempo, y el "número natural", que establece

<sup>21</sup> Para la consideración de este aspecto, cfr. Hauser, Arnold, *Historia social de la literatura y el arte*, trad., esp. de A. Tovar y Varas-Reyes, Madrid, 1962, Tomo I, cap. 5, §§ 2 y 3.

<sup>22</sup> *Tratado...*, ed. cit., § 23, p. 20.



mediciones de la "línea visual"<sup>23</sup>. La pintura es en el espacio lo mismo que la música en el tiempo: matemática —audible en un caso; visible, en el otro. Vale la pena indicar algunos de los principales episodios por los que, históricamente, atravesó esta controvertida cuestión.

En el *cinquecento* un pintor —autor del conocido retrato de Luca Pacioli— y al mismo tiempo, curioso tratadista de la pintura (me refiero a Jacopo de Barbari), pretendió reparar la injusticia denunciada por Leonardo y le pidió al duque de Sajonia que la pintura fuese declarada "oficialmente" la octava arte liberal<sup>24</sup>. Por primera vez se pasaba del lamento ante una situación de hecho, al pedido de reforma del hecho mismo. En la misma época semejante demanda le pareció exorbitante a otro autor más apegado a los usos tradicionales. Pomponio Gaurico, en efecto, se preguntaba: "¿Qué, pues?... ¿el octavo sapiente? ¿No te parece que bastan siete hermanas, para adoptar una octava?"<sup>25</sup>. En el siglo XVII, todavía continuaba la candente cuestión planteada por Jacopo de Barbari, encontrando su respuesta final en Antonio Palomino, un pintor español cuya obra teórica de la más alta importancia es hoy poco frecuentada. Si la pintura —sostiene Palomino— "estuviese connumerada entre las siete artes liberales, se le hiciera manifiesto agravio, porque de ese modo sólo sería una de ellas, siendo como es un compendio de todas"<sup>26</sup>. Lo que en el Renacimiento era injusticia, porque se excluía a la pintura del *trivium* y el *quadrivium*, ahora se convertía en agravio, porque se pretendía incluirla...

Pero, fuera de esta cuestión —dominada por el empeño de jerarquizar el arte para elevar la condición social del artista— lo que Leonardo fijó con inequívoca claridad es que sólo hay ciencia cuando existe una racionalización o matematización de la realidad empírica. Los saberes puramente mentales o especulativos no constituyen ciencia alguna, porque carecen de contacto con la experiencia. Por definición, prescinden de los sentidos, que son "ventanas del alma"<sup>27</sup> y, al quedar eliminadas las vías de acceso al mundo, caen necesariamente en brumosas especula-

ciones. La jerarquía de un saber ya no depende del grado de intelectualización pura que en él interviene, como tradicionalmente se pensaba, sino en la capacidad de entender e interpretar matemáticamente un mundo abierto a la percepción sensible. En las "falaces" ciencias especulativas<sup>28</sup>, en cambio, la autoridad sustituye a la certera guía de los sentidos, pues en ellas no se presentan hechos objetivos, sino que constantemente se apela a lo que otros han pensado<sup>29</sup>. Todo ello irritaba a Leonardo: él tenía ojos para ver la realidad, y el entendimiento, fiel compañero de la experiencia, debía y podía desentrañar las razones que operan en la naturaleza<sup>30</sup>. Con manifiesto espíritu leonardesco, Galileo pudo decir más tarde: "En los lugares abiertos y llanos, sólo los ciegos tienen necesidad de guía, y el que es tal, mejor que se quede en su casa; pero los que tienen ojos en la frente y en la mente, de ellos se han de servir..."<sup>31</sup>.

Para Leonardo, los ojos del entendimiento aprehenden las razones que están por detrás de los fenómenos, posibilitándolos en el ser que exhiben en el acto de mostrarse; los ojos de la frente le proporcionan a los de la mente el dato sensible, cuyo soporte no cualitativo o matemático, ella ha de desentrañar. Y aquí se separan dos caminos. Uno de ellos conduce hasta lo que, más allá de la variedad fenoménica, es uniforme; hasta aquello que, trascendiendo lo cambiante es un siempre lo mismo; hasta lo que, al sobrepasar las noticias cualitativas de la percepción sensible, alcanza la naturaleza inteligible del fenómeno. Tal es el camino recorrido por la ciencia propiamente dicha, que es una concepción de la realidad empírica, es decir, un

<sup>28</sup> La caracterización de la especulación pura como "falaz" es frecuente en Leonardo, Cfr., entre otros pasajes, *Tratado...*, § 29, p. 25.

<sup>29</sup> Como la autoridad proviene de los antiguos o del pasado, su invocación depende de la memoria, facultad falible y de alcances subjetivos. Las presuntuosas "ciencias mentales" no se apoyan, pues, en la razón —como era de esperarse y su nombre lo sugería— sino en la memoria. Decía Leonardo: "Quien en una discusión aduce a la autoridad, no usa el intelecto, sino la memoria". (C.C. 76 v. a., en *Notebooks...*, ed. cit., Tomo I, p. 95).

<sup>30</sup> Refiriéndose a sí mismo, anotaba Leonardo: "Leonardo Vinci, discípulo de la experiencia" (C.A. 191 r.a., en *Notebooks...*, ed. cit., Tomo II, p. 365). Eso le bastaba para presentarse objetivamente, pues todas sus actividades dependían de ella. A los que le reprochaban su modalidad insólita de escribir, ceñida a la descripción de los hechos y olvidadiza de la mención de fuentes literarias, les decía: "No saben que mis temas, para su exposición, requieren la experiencia más que las palabras de otros. Y desde que la experiencia ha sido la señora de aquellos que han escrito bien, la tomo como mi señora y a ella apelo en todos los casos" (C.A. 119 v.a., en *Notebooks...*, ed. cit., Tomo I, p. 62). Tampoco falta en Leonardo el juicio severo y desdén para los cultores de las eruditas ciencias mentales: "Ellos andan por todas partes pavoneándose, hinchados y pomposos, ataviados y adornados, no con sus propios trabajos, sino con el de otros... Y si me desprecian a mí, que soy un inventor, cuánto más habría que censurarlos a ellos, que no son inventores, sino pregoneros y recitadores de obras ajenas". (C.A. 117 r.b., en *Notebooks...*, ed. cit., Tomo I, p. 61).

<sup>31</sup> Galileo, *Diálogo dei massimi sistemi*, en "Galileo Galilei, Vita ed Opere", con introduzione e commento di N. Vaccalluzzo e revisione scientifica de Boggio Lera, Milano, 1924, p. 355.

<sup>23</sup> *La divina proporción*, ed. cit., p. 67. Idéntica afirmación se encuentra en Leonardo: "así, puesto que has incluido la música entre las artes liberales, has de incluir ésta (la pintura) o quitar aquélla". *Tratado...*, ed. cit., § 27, p. 23.

<sup>24</sup> Barbari, Jacopo de': "De donde, ilustrísimo Príncipe elector del Imperio Romano, podrías considerar en estos pocos preceptos la excelencia de la pintura (...) y muy merecidamente se la podría situar entre las artes liberales, como la suprema, como aquella que incluye todas las otras en sí (...) y, por autoridad de Vuestra Señoría, declararla la octava arte liberal". (*De la ecelentia de pittura*, en *Scritti d'arte*, ed. cit., Tomo I, p. 69).

<sup>25</sup> Gaurico, Pomponio, "Quid ergo? ... ὅγδοον σοφόν. An non satis visae tibi sunt sorores septem, nisi octavam adoptaveris?" (*De Sculptura*, en *Scritti d'arte*, ed. cit., Tomo I, p. 251).

<sup>26</sup> Palomino, Antonio, *El museo pictórico o escala óptica*, Buenos Aires, 1944, Tomo I, p. 129.

<sup>27</sup> Leonardo, *Tratado...*, § 15, p. 11.



procedimiento mental por el que lo empíricamente dado se somete a la forma abstracta del concepto.

El otro camino, en cambio, consciente de que no se pueden superar las razones que aclaran de modo suficiente la esencia del fenómeno, *re-produce* el mundo sensible, conservando y exponiendo su riqueza cualitativa. Tal es la vía seguida por el arte de la pintura, que es el procedimiento mental o espiritual por el que lo empírico se somete a la forma concreta de la belleza. Puesto que lo bello depende de condiciones matemáticas, la ciencia del primer camino está incorporada al arte; pero en éste las representaciones abstractas del entendimiento se substituyen por la imagen concreta e individual de las cosas re-producidas. En todo caso, las operaciones mentales son *anteriores* al acto de pintar, cuyo producto —a diferencia de lo que pasa con las meras elucubraciones intelectuales— tiene existencia objetiva. En este sentido, Leonardo pudo afirmar que de la pintura, entendida como ocupación mental, "nace luego la obra, aún más valiosa que el citado estudio o ciencia"<sup>32</sup>. Para un enamorado de la realidad, como era él, la actividad mental que concluye en la plasmación de una imagen objetiva que no destruye la complejidad de la experiencia siempre tendrá mayor jerarquía que el gris de la teoría<sup>33</sup>.

En la ciencia, la aprehensión intelectual y abstractiva de las razones vuelve innecesaria la repetición de las experiencias de lo particular, puesto que el conocimiento así adquirido tiene universalidad. La ley es saber *a priori*. "Ningún efecto hay en la naturaleza sin razón —afirmaba Leonardo— :entiende las razones y no necesitarás experiencia"<sup>34</sup>. Por esta independencia frente a lo empírico e individual, la mente puede alcanzar las razones que se anticipan al dato sensible, pues, según Leonardo, "la naturaleza está llena de infinitas razones que jamás estuvieron en la experiencia"<sup>35</sup>.

Si la pintura es ciencia, también ella debe poseer cierto grado de aprioridad con respecto al conjunto de lo empíricamente dado. Las imágenes, entendidas como representaciones subjetivas, son inmateriales, de modo tal que el pintor puede idear formas no dadas en la experiencia. En estricto paralelismo con el conocimiento

<sup>32</sup> *Tratado...*, ed. cit., § 29, p. 25.

<sup>33</sup> Para este iniciador de la ciencia moderna, la pintura superaba en valor a la ciencia misma, porque ella podía entender la naturaleza sin renunciar al goce de su plenitud cualitativa. El tema de la *plenitudo* como opuesto a la *abstractio*, originado en Leonardo, resonaba todavía en pleno siglo XVIII. Un pensador como Baumgarten, más interesado en establecer la autonomía de la estética que en aclarar la esencia del arte, preguntaba, en efecto: "Quid enim est abstractio sine iactura non est?" (*Aesthetica*, § 560, p. 363. Cito por la edición de I. Ch. Kleyb, 1750).

<sup>34</sup> Leonardo, Atl., 147 v.e., en *L'occhio nell'universo*, a cura di G. Fumagalli, Firenze, 1943, p. 3.

<sup>35</sup> I, 18 r., en *L'occhio...*, ed. cit., p. 3.

conceptual, la pintura se le presenta a Leonardo como una actividad que conoce, o mejor, se representa, formas independientes de aquellas que la naturaleza ofrece. La pintura "no se reduce a las obras de la naturaleza, sino [que se refiere] también a infinitas otras cosas que la naturaleza nunca creó"<sup>36</sup> pues, "la pintura... contiene todas las formas que existen y también las que no existen en la naturaleza"<sup>37</sup>.

## II. La creación artística y la genialidad

Hasta ahora me he referido a la ciencia de la pintura; pero esta expresión aparece pocas veces en Leonardo. En la mayoría de los casos, a la palabra *ciencia* le sigue, como la sombra al cuerpo, un inevitable adjetivo, y habla entonces de la *divina ciencia* de la pintura. Con semejante calificativo —al mismo tiempo que el sustantivo afirmaba la científicidad de la pintura— quedaba ella, en cuanto arte, separada inequívocamente de la ciencia.

Entendida como *tékhnē*, la pintura —y toda artesanía— se apoya en una *recta ratio factibilium*, para emplear la concisa determinación de Santo Tomás<sup>38</sup>; pero ocurre que ella es un arte creador de belleza, con lo que desborda en mucho, y de manera esencial, a la *recta ratio*: lo que se debe hacer ya no se origina en la razón. Mientras que los hábitos especulativos de la ciencia y los operativos de las *tékhnai*, dependen de ella, los actos creadores de los artistas la trascienden y dominan. Por eso ellos son más que meros hombres: se aproximan a la divinidad y se convierten en parientes de Dios, como Leonardo lo dice repetidas veces<sup>39</sup>.

A primera vista parece que, con la teoría del genio y la inspiración divina, Leonardo, y otros tratadistas del Renacimiento, repiten a Platón. Pero, sin embargo, hay fundamentales diferencias. Me limito a señalar las dos siguientes: 1. Para Platón, mientras dura el hechizo del entusiasmo, el inspirado no es dueño de sí mismo: su alma le ha sido arrebatada por un poder divino. Para los renacentistas, en cambio, el don de la inspiración, que proviene de Dios, acrecienta y fortalece lo que de divino

<sup>36</sup> Leonardo, *Tratado...*, ed. cit., § 23, p. 20.

<sup>37</sup> *Idem*, § 27, p. 22. Quizá haya en estas palabras un vestigio de la diferenciación platónica —generalizada a lo largo del siglo XVI— entre dos clases de *mímesis*: la icástica y la fantástica. Pero la última no se refiere, en este caso, al falso saber, sino a una forma auténtica de conocimiento, caracterizada por la universalidad *a priori* potencialmente contenida en la capacidad de crear imágenes objetivas de ideas subjetivamente concebidas. (Para la *mímesis* icástica y fantástica, cfr. Platón, *Sophista* 236 c. Cito por la edición "Les belles lettres", texte établi et traduit par A. Diés, Paris, 1955, p. 236).

<sup>38</sup> Santo Tomás, *Summa theologiae*, 1, 2, q. 57, art. IV. Cito por la edición de Marietti, Tomo II, p. 307.

<sup>39</sup> Cfr., entre otros pasajes, *Tratado...*, ed. cit., § 15, p. 12: "En el arte, nosotros podemos llamarnos parientes de Dios".



hay en toda alma, es decir, incrementa el valor del alma misma, en lugar de dejar al hombre desposeído momentáneamente de ella. Hay que tener en cuenta que el *origen* divino del alma no implica de modo necesario que sus *efectos* lo sean también. Al contrario, el vivir es un constante alejamiento de la fuente originaria y un gradual oscurecimiento de la divinidad que *potencialmente*, es decir, privada de la eficacia de su real efectividad, alienta en lo más íntimo de todos. Pero hay hombres privilegiados, capaces de actualizar el vestigio de lo divino que hay en ellos y continuarlo en obras que acreditan tal origen. Dios creó al hombre a su imagen y semejanza; luego, ninguna imagen suya será tan perfecta y límpida como aquella por la que, en efecto y en acto, el hombre atestigua su semejanza con el Dios creador. 2. Según Platón, la divinidad pone al hombre fuera de sí. ¿Cómo, pues, su obra podría reflejar y conservar lo que él es en sí mismo? El artista entusiasmado produce algo que le es ajeno y extraño. Desde un punto de vista ideal, pues, la concepción platónica de la divina inspiración no establece diferencias fundamentales entre ella y la aspiración objetivadora del científico. El Renacimiento presenta otra noción de la genialidad. Según ella, la obra es *efecto* del alma del artista genial o inspirado: el genio no presenta un objeto que se le enfrenta como siendo diferente de su ser, sino que lo creado por él traduce y exhibe la subjetividad espiritual del creador. La inspiración divina no anula, por tanto, la personalidad del artista: antes bien, la robustece y vigoriza. "Si fueses bestial —dice Leonardo— tus figuras semejarán lo mismo, y no tendrán ingenio; y, de igual manera, cada parte de bueno o de malo que tengas en ti se mostrará parcialmente en tus figuras"<sup>40</sup>. En nada y en nadie la imagen y semejanza de Dios podrá ser tan nítida como en aquellos que también crean algo a imagen y semejanza de ellos mismos. Entre la creación artística y la divina existe una inocultable afinidad. No en balde la pintura es una ciencia divina.

En la obra de arte se halla otro motivo que la diferencia de las restantes actividades intelectuales y atestigua el carácter divino de la ciencia pictórica, al mismo tiempo que prueba la divinidad del alma del artista, pues para Leonardo la "divinidad de la ciencia del pintor hace que su mente se transforme en una especie de mente divina"<sup>41</sup>. Me refiero al hecho que Platón y Aristóteles habían indicado como una característica fundamental de los saberes alcanzados por la razón: éstos siempre son comunicables. La enseñanza los transmite y el discípulo adquiere la misma sabiduría o habilidad del maestro. La ciencia divina, en cambio, que es patrimonio de una personalidad señalada por Dios, no puede ser entregada a otro: es por esencia incommunicable. No se trata de un defecto, sino que confirma la alta dignidad del arte, muy superior a la de la ciencia, puesto que acredita, una vez más, la naturaleza divina de la ciencia de pintar. "Aquellas ciencias que son imitables", es decir, comunicables, "tienen la característica de que en ellas el discípulo se hace

semejante al autor, y de la misma manera obtiene su fruto; éstas son útiles al imitador; pero no tienen la excelencia de aquellas que, a diferencia de las otras materias, no se pueden dejar en herencia. Y entre ellas la pintura es la primera: ésta no puede ser enseñada a aquel a quien la naturaleza no se la otorga, como sucede con las matemáticas, en las cuales, el discípulo aprovecha tanto como el maestro le lega"<sup>42</sup>.

### III. La pintura y la mimesis

Luego, al desbordar las capacidades naturales de la razón, la pintura se aleja de la ciencia y también de las artesanías, que están sometidas a la *recta ratio factibilium*. El conocimiento solo no puede determinar lo que aquella debe hacer, sino que para producir la obra es necesario el auxilio divino. Frente al "maestro" que "tiene verdadera ciencia de su operación"<sup>43</sup>, según lo dice una concisa fórmula de Leonardo, el pintor crea libremente, por un don natural o divino. Posee verdadera ciencia, es cierto; pero de ese saber no se pueden derivar reglas o normas de producción. "Donde hay libertad no hay reglas", afirmaba sentenciosamente Leonardo<sup>44</sup>. Por tanto, lo que hay de común entre el artista y el artesano está en el hecho de que en ambos casos se realiza una obra; pero difieren porque el artesano se sujeta a reglas que dependen de la *recta ratio* y el artista crea libremente, con independencia de ellas, mediante actos que proceden de una razón divinizada.

Pero además de esta diferencia extrínseca, hay otra intrínseca que, como dije antes, ya había sido establecida por los antiguos. Mientras que el acto poético de la *tékhnē* artesanal desemboca en el resultado, artificiosamente obtenido, de algo utilizable por su realidad, la acción creadora de la *tékhnē* artística tiene como finalidad la producción artificial de algo que por su carácter mimético carece de toda entidad. El fruto de la *mimesis* es una mera imagen, no una realidad.

Pero la traducción latina de la palabra *mimesis* por el vocablo *imitatio* trajo aparejado el funesto equívoco, precisamente generalizado durante el Renacimiento, de entenderse al arte, y a la pintura en particular, como copia fidedigna de lo natural. En Plinio, tan profusamente citado por los artistas y tratadistas del Renacimiento, éstos encontraron, a falta de otras fuentes, todo un arsenal de anécdotas que los afianzaban en la creencia de que el valor supremo de una imagen objetiva estaba en su semejanza, vecina a la identidad, con el modelo real. El colmo de la perfección de una pintura

<sup>40</sup> *Tratado...*, ed. cit., § 102, p. 57.

<sup>41</sup> *Tratado...*, ed. cit., § 65, p. 46.

<sup>42</sup> *Tratado...*, ed. cit., § 4, p. 5.

<sup>43</sup> *Tratado...*, ed. cit., § 37, p. 33.

<sup>44</sup> *Tratado...*, ed. cit., § 121, p. 64.



se encontraba en la circunstancia de que animales y hombres<sup>45</sup> confundieran la imagen con la realidad. Eso se desprendía de una insólita historia de Plinio<sup>46</sup>, según la cual en un torneo de habilidades entre Zeuxis y Parrasio, este último resultó vencedor, ya que pudo engañar al otro eximio pintor, cuyo menguado mérito no había ido más allá de poder confundir a los animales. En efecto, Zeuxis pintó una cesta con frutas que atrajeron la voracidad de los pájaros, que acudían a picotearlos como si fuesen reales. Parrasio pintó un velo, y, sorprendentemente, Zeuxis le pidió que lo quitara para que él pudiese contemplar la pintura que encubría.

Aunque parezca inverosímil, los renacentistas simulaban tomar en serio semejantes fantasías. Para ello hay, a mi juicio, una razón más honda que la de un pueril ideal naturalista: lo que el pintor hacía siguiendo los preceptos artificiales y matemáticos de la perspectiva, coincidía con el aspecto de las cosas producidas por la naturaleza misma. Se trataba, pues, del triunfo de la perspectiva, es decir, de la confirmación experimental del fundamento gnoseológico de la pintura.

El parecido entre la imagen y la realidad más que un ideal estético constituye, pues, una ratificación de la exactitud del método aplicado. En cambio, cuando se trata del planteamiento estético, la teoría de la *mimesis* elimina la posibilidad de la tesis naturalista. Antes bien, como lo dice Leonardo, "la pintura lucha y rivaliza con la naturaleza"<sup>47</sup>. En esa lucha, la pintura sale victoriosa cuando el pintor idealiza en sus imágenes a la naturaleza que reproduce. Un tratadista y pintor del *cinquecento*, Giovanni Battista Paggi, afirmaba, en este sentido, que el pintor —de acuerdo con lo establecido por Rafael— "no sólo está obligado a hacer las cosas tal como la naturaleza las hace, sino a hacerlas como ella debería hacerlas"<sup>48</sup>.

Luego, apartándose del sentido de la *imitatio*, los renacentistas entendieron la *mimesis* como la capacidad creadora de imágenes objetivas dotadas de belleza ideal. Por esta puerta entraron en tropel las posteriores concepciones clasicistas y academicistas, algunas de cuyas teorías son de triste memoria. Pero también abrieron otra puerta, que en la actualidad se pretende cerrar. Al concebirse la obra pictórica como el resultado de una actividad similar a la divina, se convirtió al pintor en un

ser privilegiado, incomparable e inconmensurable, iniciándose así la mitología del artista moderno. Hoy asistimos pasmados, desamparados y desconsolados a la crisis y sistemática destrucción de un mito que en otros tiempos alimentó la fe de los más grandes artistas.

Universidad Nacional de La Plata

#### ABSTRACT

During the Renaissance, especially through Leonardo's work, painting came to be, together with astronomy, the only knowledge where the characters of modern science of nature were found: experience, a mathematical foundation of empirical knowledge, and results that can be publicly ascertained.

Thanks to the mathematical basis of perspective, painting can aspire to become one of the liberal arts, thus enabling the artist to attain a higher social status.

But the establishment of the *scientific character* of painting was inseparable of Renaissance theory of the *art of painting*. Leonardo always refers to the *divine* science of painting, giving a peculiar interpretation of the old concepts of *tékhnē*, *mimesis* and inspiration. The idea of the artist as genius is thus established, though differing from Plato's theory of inspiration in that the artist's personality is not annulled; rather, on the contrary, it is enriched in and through the creative act.

<sup>45</sup> *Tratado*..., ed. cit., § 15, p. 13: "¿Es que no se han visto pinturas tan de conformidad con la cosa copiada que han engañado a hombres y animales?". Otros ejemplos, referidos a animales engañados, se encuentran en § 10, p. 8. Luca Pacioli (*La divina proporción*, ed. cit., p. 67) repite la historia de Plinio para ilustrar un caso excepcional de habilidad artística.

<sup>46</sup> Plinius Secundus, Caius, *Naturalis historiae libri*, XXXV, 65. Cito por la edición de C. Mayhoff, Lipsiae, B.G. Teubner, 1875-1897, Tomo II. En el *Cinquecento*, la competición entre Zeuxis y Parrasio sirvió para testimoniar el éxito de la *imitatio*, y fue relatada por numerosos tratadistas. Cfr., entre otros, Benedetto Varchi, *Lezzione... nella quale si disputa della maggioranza delli arti*, en *Scritti*..., ed. cit., p. 529; Ludovico Dolce, *Dialogo della Pittura intitolato L'Aretino*, en *Scritti*..., ed. cit., p. 369; Federico Zuccari, *Idea de' pittori, scultori et architetti*, en *Scritti*, ed. cit., p. 1040.

<sup>47</sup> Forster III, 44 v., en *Notebooks*, ed. cit., Tomo II, p. 286.

<sup>48</sup> G.B. Paggi, *Lettere al fratello Girolamo*, en *Scritti*..., ed. cit., p. 198.



## SOBRE "LO QUE ES EN CUANTO ES" EN ARISTÓTELES

Alfonso Gómez — Lobo

En la primera parte de este artículo<sup>1</sup> me propongo examinar el giro con que Aristóteles describe el objeto de lo que él llama Filosofía Primera<sup>2</sup>. Se trata, en griego, de las palabras *tò òn hē ón*. Haré referencia a ellas mediante el símbolo (T) y las traduciré por ahora como "lo que es en cuanto es". Estoy convencido de que la interpretación correcta de la aparente fórmula técnica (T) se conoce desde la antigüedad; sin embargo, en la investigación contemporánea se ha caído en un error que, a mi juicio, puede ser desenmascarado fácilmente utilizando una módica cantidad de conceptos tomados del análisis lingüístico. En la segunda parte ofreceré una interpretación del sentido en que me parece debe ser entendido el verbo "ser" dentro de (T). Este último punto tiene sin duda gran importancia para la comprensión de la metafísica aristotélica en su conjunto.

Dos estudiosos, entre otros, se han preguntado no hace mucho por el significado de (T), pero más que una explicación de su sentido han querido ofrecer una identificación de su denotación<sup>3</sup>. Philip Merlan<sup>4</sup> ha sostenido que (T) designa

<sup>1</sup> Este y otros trabajos fueron llevados a cabo mediante fondos de investigación provistos conjuntamente por el Instituto de Artes y Estudios Humanísticos y por el Departamento de Filosofía de la Universidad del Estado de Pennsylvania, EE.UU., durante los meses de julio y agosto de 1975. Agradezco particularmente al Profesor Henry W. Johnstone su apoyo y estímulo durante dicho período.

<sup>2</sup> *Metaph.* Gamma 1, 1003 a 21-22.

<sup>3</sup> Empleo aquí las palabras "sentido" y "denotación" a la usanza de Frege. Cf. G. Frege, *Lógica y Semántica*, Valparaíso: Ediciones Universitarias, 1972, pp. 47-58 para el sentido y la denotación de nombres propios y oraciones, y pp. 77-86 para el sentido y denotación de predicados.

<sup>4</sup> Ph. Merlan, "Metaphysik: Name und Gegenstand", *Journal of Hellenic Studies* 77 (1957) 87-92, asequible también en *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, hrsg. von F.P. Hager, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, 251-265. Cito conforme a las páginas de esta última publicación. Conviene observar que la interpretación de (T) que



"el ser en sentido eminente", vale decir "el ente divino" (p. 255). Por otra parte Joseph Owens<sup>5</sup>, en un libro que ha alcanzado gran difusión, ha afirmado que "Ser en cuanto Ser coincide con entidad (= *ousía*) en cuanto es algo opuesto a accidente" (p. 267). Por lo tanto bajo esta interpretación (T) no designa un objeto único sino todos los objetos que pueden ser llamados *ousíai*. Como dice Owens en otro pasaje "Ser en cuanto Ser y Entidad se usan sinónimamente" (p. 288).

No puedo (ni debo) entrar a discutir aquí todos los argumentos que respaldan estas interpretaciones. Mi estrategia consistirá en formular condiciones necesarias para que cada una de ellas sea verdadera y luego mostrar que esas condiciones no se cumplen.

La interpretación de Merlan, en caso de ser correcta, requiere como condición necesaria, aunque no suficiente, que (T) sea una expresión referencial<sup>6</sup>, es decir una expresión que como los nombres propios de Frege permita realizar el acto lingüístico de identificar un objeto frente a un interlocutor<sup>7</sup>. Además, (T) debería coincidir con expresiones como "lo divino", "el dios (aristotélico)" en su denotación, suponiendo que éstas se refieren a un primer motor único.

Dado que *ousía* es un predicado, vale decir una expresión que sirve para caracterizar objetos previamente identificados, la teoría de Owens será correcta sólo si (T) es una expresión predicativa. Nuevamente la condición es necesaria, pero no suficiente.

Ahora bien, ninguna de las dos condiciones (ser una expresión referencial, ser una expresión predicativa) es satisfecha por (T). En realidad, (T) ni siquiera es una expresión unitaria e induce a malentendidos el referirse a ella como "la fórmula (T)" (Owens p. 259).

Examinemos de cerca los elementos de (T). (T) consta de un participio presente neutro del verbo "ser" precedido por el artículo correspondiente (*tò on*). Luego viene una locución adverbial compuesta por el mismo participio sin artículo y precedida por el dativo femenino del pronombre relativo *hos*. Este dativo (*hē*) en

propone Merlan es la piedra angular de su reconstrucción de la historia de la ontología griega según la cual Aristóteles sería el iniciador del neoplatonismo. Cf. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague: Nijhoff, 1953, especialmente nota 1. Si se logra mostrar que la piedra de ángulo carece de solidez, el edificio entero se desploma.

<sup>5</sup> Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'METAPHYSICS'*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2nd. ed., 1963.

<sup>6</sup> En *Le Problème de l'Être chez Aristote*, Paris: P.U.F., 1972, pp. 370-371, P. Aubenque usa los siguientes giros "parler de façon programmatique de l'être en tant qu'être", "définir l'être en tant qu'être", "que n'est donc pas l'être en tant qu'être?". Con ello da muestras de que también entiende (T) como una expresión referencial. La argumentación contra Merlan vale por igual contra él.

<sup>7</sup> Cf. J.Searle, *Speech Acts*, Cambridge: University Press, 1968.

prosa ática de los siglos V y IV indica la manera como se hace algo. Otra cosa digna de notarse es que el primer participio sufre inflexión según el régimen del verbo del cual depende, en cambio el segundo permanece siempre en nominativo. Además, el plural de (T) está atestiguado<sup>8</sup>.

El error común a las interpretaciones que estoy criticando consiste en pensar que la locución adverbial *hē on* modifica el participio inmediatamente precedente. Pero si dejamos volar la imaginación e introducimos un conéctivo tan simple como la negación se hace patente el absurdo. Si hay algo que es en cuanto es, ¿qué será lo que es en cuanto no es, o lo que no es en cuanto es o lo que no es en cuanto no es? La alternativa que propongo es la vieja solución de referir la locución adverbial al verbo del cual el primer participio depende. En *Metaph.* Gamma 1 y Epsilon 1<sup>9</sup> (T) depende de los verbos *theoreîn*, *lambánein*<sup>10</sup>, *zetefn*, *pragmateúesthai*, vale decir de verbos que designan la acción de conocer o indagar, y ahora sí que se obtiene un sentido satisfactorio. Es razonable, en efecto, decir que vamos a contemplar las cosas que son pero en cuanto son y no en cuanto son números o líneas o fuego<sup>11</sup>. La locución adverbial no indica la manera como algo es, sino la manera como se espera llevar adelante la indagación de algo<sup>12</sup>. Por lo tanto preguntas tales como "¿qué es aquello que es en cuanto es?"<sup>13</sup> deben ser descartadas definitivamente por carecer de sentido. Tampoco hay un género de cosas que son en cuanto son. Por ende, el objeto de la Filosofía Primera es simplemente lo que es, es decir todo aquello de lo cual es verdadero el predicado "es".

Pero, ¿cómo ha de entenderse este predicado?

## II

Tal vez la interpretación más difundida del predicado "es" en (T) es la que lo entiende como sinónimo de "existe". La Filosofía Primera de Aristóteles contem-

<sup>8</sup> *Metaph.* Epsilon 1, 1025 b 3-4.

<sup>9</sup> 1003 a 21, a 31, b 15, b 21; 1025 b 3, b 8; 1026 a 31.

<sup>10</sup> Sobre la fuerza epistémica de este verbo cf. Bonitz, *Index*, 422 b 11 ss.: "sed omnino *lambánein* est animo concipere, ita quidem ut modo investigandi, modo inveniendi cognoscendi definiendi vim habeat".

<sup>11</sup> *Metaph.* Gamma 2, 1004 b 6.

<sup>12</sup> En ciertos pasajes un giro cercano a (T) depende del verbo *hypárchein*, "pertener" (Gamma 3, 1005 a 27) pero esto no ofrece especiales dificultades: un atributo puede pertenecer a un sujeto en cuanto es esto y no en cuanto es aquello, p.ej. ser famoso puede pertenecer a Pelé en cuanto jugador de fútbol y no en cuanto maestro de ajedrez.

<sup>13</sup> Cf. nota 6 *supra*.



plaría lo que existe en cuanto existe<sup>14</sup>. Esta interpretación aparece como bastante natural si se toma en cuenta la arraigada tendencia a inferir la semántica del verbo "ser" a partir de su sintaxis<sup>15</sup>. Si la palabra "es" aparece conectando un predicado con un sujeto, se piensa que se trata de un uso predicativo (o de la cópula, según la jerga menos reciente). Si la palabra "es" no va seguida de un predicado, es decir, si acompaña simplemente a un sujeto yendo desligada o absoluta de un predicado se infiere que se trata de un uso existencial.

En (T) *tò ón* aparece sin duda en forma absoluta, pero ¿significa esto que haya que entenderlo forzosamente en sentido existencial? Pienso que no por la siguiente razón: cuando Aristóteles expone la más completa enumeración de sentidos en que se usa el verbo "ser" (*Metaph.* Delta 7) no hay referencia alguna a un uso existencial. "Ser" es parafraseado allí mediante las siguientes expresiones: (1) "ser accidentalmente o por sí mismo esto o aquello", (2) "ser verdadero" (y "no ser" mediante "ser falso") y (3) "ser esto o aquello en acto o en potencia".

(1) y (3) son claramente casos de uso predicativo, (2) en cambio representa el caso en que "es" funciona como un operador sentencial, como un predicado de una oración completa<sup>16</sup>.

Siguiendo el ejemplo de Aristóteles dejaré de lado el caso (2)<sup>17</sup> y concentraré la atención sobre (1) y (3)<sup>18</sup>. La aparición —sintácticamente absoluta— de *tò ón* al comienzo de Delta 7 incluye sin duda una referencia a los usos predicativos (1) y (3), pero esa referencia se hace omitiendo un signo que marque un lugar para el predicado, lugar que puede ser ocupado por muy diversas expresiones predicativas. En la primera línea de Delta 7 tenemos por lo tanto el esqueleto de los usos predicativos pero sin una indicación clara del lugar donde se produce la elipsis. Ahora bien, un signo para marcar un lugar vacío destinado a ser llenado por constantes es lo que desde Frege se entiende por una variable y es sabido que su uso en el pensamiento griego de los siglos V y IV fue muy restringido. En Platón y Aristóteles (salvo en los conocidos pasajes de los *Analíticos*) por lo general hay que adivinar dónde se producen vacíos que hoy llenaríamos con variables<sup>19</sup>. Si estas consideraciones son correctas, *tò ón légetai pollajôs* debería traducirse de la

<sup>14</sup> Véase a modo de ejemplo A. Mansion, "L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote, *Métaphysique E,1*", *Mélanges Diès*, Paris, 1956, especialmente p.156.

<sup>15</sup> Cf. Charles H. Kahn, "The Greek verb 'to be' and the concept of being", *Foundations of Language* 2 (1966) 245-265.

<sup>16</sup> Cf. Charles H. Kahn, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht: Reidel, 1973, p. 333.

<sup>17</sup> Cf. *Metaph.* Epsilon 4.

<sup>18</sup> Cf. *Metaph.* Zeta, Eta, Theta 1-9.

<sup>19</sup> Una clara conciencia de esto ha permitido renovar radicalmente la interpretación del *Sofista* de Platón. Para obtener una información detallada sobre el tema me permito remitir a mi trabajo "Platón: El Sofista. Una selección bibliográfica", *Dialogos* (Puerto Rico) (en prensa).

siguiente manera: "que algo sea F se dice de muchos modos"<sup>20</sup>. "Hay una ciencia que contempla *tò ón hē ón*" equivale entonces a "hay una ciencia que contempla lo que es F pero no en cuanto es F sino en cuanto es F"<sup>21</sup>. En otras palabras, esta ciencia contempla todo lo que es susceptible de recibir predicados, pero no en cuanto recibe tal o cual predicado sino en cuanto, en general, recibe predicados. Dado que Aristóteles distingue entre predicados accidentales y esenciales y además estos últimos resultan ser anteriores a aquellos, la Filosofía Primera se desarrolla como una indagación de la *ousía* en cuanto principio y causa de que a algo le convengan sus predicados esenciales<sup>22</sup>.

Me parece divisar una clara confirmación de esto en un pasaje del capítulo en que Aristóteles ofrece su propia y definitiva respuesta a la pregunta por la *ousía* (*Metaph.* Z, 17). Las líneas 1041 b 25-28 suelen traducirse incorrectamente debido a la presencia de una forma absoluta del infinitivo del verbo "ser" que en realidad no es sino un caso de uso predicativo con elipsis del predicado y, además, del sujeto. Una paráfrasis correcta sería, a mi juicio, la siguiente: "Parecería que esto otro (sc. la forma) es algo, y no es (un) elemento, además es ciertamente la causa de que esto sea carne y aquello sílaba (*aítion ge toû einai todî mên sárka todî dê syllabén*). Lo mismo sucede también en los demás casos. Y esto es la *ousía* de cada cosa, pues esto es la causa primaria de que (en general, cualquier cosa) sea (F) (*aítion prôton toû einai*). La repetición de *aítion toû einai* me parece que muestra con bastante claridad que de la línea 26 a la 28 hay un paso de generalización universal, vale decir, del caso de la carne y de la sílaba se pasa a una afirmación válida para cualquier objeto. Este paso, que hoy escribiríamos mediante el cuantificador universal, Aristóteles lo expresa simplemente mediante una elipsis del sujeto y del predicado. Traducir en la línea 28 "pues esto es la causa primaria del existir" o "de la existencia" sería manifiestamente un error, verter "es la causa primaria del ser" sería, al menos, ambiguo.

La ontología aristotélica a la luz de estas consideraciones aparece más claramente como un intento por responder a la pregunta "¿por qué las cosas son lo que efectivamente son?" y no a la pregunta "¿por qué existe esto o aquello?" o, en general, "¿por qué hay algo y no más bien nada?".

No puedo retirarme sin antes haber enfrentado una objeción bastante obvia: si es correcta esta interpretación según la cual desaparecen de la metafísica aristotélica las cuestiones de existencia<sup>23</sup>, ¿cómo explicar la insistencia en los *Segundos*

<sup>20</sup> "F" debe entenderse aquí como una variable cuyo dominio es el conjunto de los predicados monádicos de primer orden de la lengua castellana.

<sup>21</sup> Dado que el neologismo "ente" no admite un uso predicativo, creo que traducir (T) por "el (o lo) ente en cuanto ente" induce a error pues no sugiere la elipsis del predicado.

<sup>22</sup> Cf. *Metaph.* Z, 17, 1041 a 9-10.

<sup>23</sup> No quiero decir con esto que en el *Corpus* no se encuentren pasajes donde la única interpretación razonable sea la que ve un uso del verbo "ser" para expresar existencia. Lo que



*Analíticos* en la pregunta *ei éstin*, "si es", que tradicionalmente ha sido entendida en sentido existencial? A mi juicio, hay que distinguir allí dos casos radicalmente diferentes: (a) el caso en que la pregunta "si es" se construye con términos que designan atributos que caen dentro del campo de la ciencia demostrativa en cuestión, y (b) el caso en que el término involucrado representa el género del cual se ocupa dicha ciencia<sup>24</sup>.

Para (a) la respuesta es relativamente simple. Preguntar, p. ej. "si es el eclipse"<sup>25</sup> no significa indagar si existe o no una tal entidad sino si la luna padece eclipse o no<sup>26</sup>. La forma *ésti*, en caso de respuesta afirmativa, aparentemente opera sobre toda la proposición "la luna padece eclipse" y tendríamos por lo tanto el uso veritativo del verbo "ser" consignado por Aristóteles en Delta 7<sup>27</sup>.

El caso (b) es más difícil. En el libro segundo de los *Segundos Analíticos* hay un conocido pasaje (89 b 31-35) que aparentemente contradice de plano la tesis central del presente trabajo. Permítaseme traducir esas líneas lo más literalmente posible<sup>28</sup>:

"Otras cosas las indagamos de un modo diferente, por ejemplo, si es o no es centauro o dios. Me refiero a si es o no simplemente y no si es pálido o no. Sabiendo ya que es, indagamos qué es, por ejemplo, qué es dios o qué es hombre."

Tradicionalmente se ha pensado que la primera pregunta debe entenderse en sentido existencial y en las traducciones abundan giros equivalentes a "acaso hay o no un centauro o un dios", "si existe o no un centauro o (un) dios"<sup>29</sup>.

Examinemos el asunto. Si "existe" se entiende aquí como predicado de primer orden, la interpretación debe rechazarse de plano. Nada en el texto indica que

quiero decir es que dicho uso no es distinguido por Aristóteles de los usos predicativos y del uso veritativo y que por lo tanto no es objeto de estudio.

<sup>24</sup> Cf. *An. Post.* I, 7, 75 a 39-b2.

<sup>25</sup> *An. Post.* II, 2, 90 a 25-26

<sup>26</sup> *An. Post.* II, 2, 90 a 17 (cf. 89 b 26).

<sup>27</sup> Cf. *Metaph.* Z, 17, 1041 a 15-16. Ross traduce "the fact or the existence of the thing must already be evident - e. g. that the moon is eclipsed -". Me parece que esta versión es incorrecta porque no hay referencia a cosa alguna a la cual se podría aplicar el predicado "existencia" y porque *kaí* entre *tò hóti* y *tò eínai* es probablemente explicativo. A mi juicio habría que traducir "pues el que y el es (efectiva o verdaderamente) deben estar ya puestos de manifiesto - como, por ejemplo, que la luna padece eclipse - etc."

<sup>28</sup> Traduzco a partir del texto establecido por Ross, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press, 1965.

<sup>29</sup> En la traducción de Oxford, por ejemplo, G.R.G. Mure vierte la pregunta *ei ésti* en este pasaje por "whether there is."

"centauro" o "dios" estén usados como expresiones referenciales, como expresiones que denotan un objeto singular. Por el contrario, la construcción sin el artículo señala con suficiente claridad que se trata de predicados. ¿Tenemos entonces una instancia en que la existencia aparece como predicado de segundo orden, vale decir, como un predicado de predicados? Hay algo que parece inclinar la balanza en pro de una respuesta afirmativa: la naturaleza de los ejemplos mismos. Centauros y dioses son entidades cuya existencia no es evidente y en cierto sentido es natural que los primeros usos netamente existenciales del verbo *eínai* los podamos detectar en contextos de duda teológica<sup>30</sup>. En éstos la construcción de segundo orden es sin duda la más adecuada. Preguntar si hay o no hay dioses equivale a preguntar si el predicado "dios" es o no verdadero de al menos un individuo en el universo. Con todo, me parece que hay suficientes elementos para mostrar que la construcción que Aristóteles de hecho emplea no debe ser entendida como predicación de segundo orden. Es nuevamente la sospecha de que estamos ante un pasaje bastante elíptico lo que nos permitirá salir del paso.

Comencemos nuevamente por lo más fácil. En la pregunta "si es pálido o no", el adjetivo "pálido" aparece en el original en masculino singular. Esta es una buena señal de que estamos ante la matriz de preguntas tales como "¿es Sócrates pálido?", "¿es Callias pálido?". Lo que hemos hecho es suplir nombres de individuos como si en el texto apareciese una variable cuyo dominio es el conjunto de los individuos humanos. Nótese que los sujetos son individuos que no son precisamente lo que es ser pálido, vale decir, se trata para ellos de un predicado accidental.

Pasemos ahora al caso más problemático. Dado que Aristóteles presenta las dos preguntas en forma paralela propongo también ahora entender el texto como si incluyese una variable, en cuyo caso habría que parafrasear "si x es o no centauro o dios". Ahora empero el dominio de la variable no está constituido por individuos previamente identificables bajo un atributo esencial, como ocurría en la pregunta discutida anteriormente donde dicho atributo era ser hombre. Ahora los predicados en juego son ellos mismos predicados esenciales por lo cual habría que seguir una indicación de *Metaph.* Z, 17, 1041 b 1-9 y pensar que una expresión referencial que llene el lugar de la variable tiene que apuntar a una porción de materia. Esto no es tan escandaloso como parecería a primera vista pues se puede pensar en situaciones como las que solían enfrentar los héroes homéricos: eso que se aproxima (y que ocupa lugar en el espacio y el tiempo) ¿es un dios o alguno de los mortales? Una vez dirimida esta cuestión, dice Aristóteles, cabe preguntarse qué es dios o qué es hombre. Hasta aquí mi interpretación de *An. Post.* II, 1.

Como conclusión debo afirmar entonces que Aristóteles no distingue ni hace temático el uso existencial del verbo "ser". Por ende, su Filosofía Primera es una

<sup>30</sup> Kahn, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, pp. 304-305.



ciencia concebida básicamente como una indagación del principio y la causa por la cual los atributos esenciales pertenecen a sus sujetos.

Universidad del Estado de Pennsylvania, U.S.A.

#### ABSTRACT

Aristotle's words "being *qua* being" are neither a referential expression nor a predicate. The adverbial phrase "*qua* being" actually qualifies the epistemic verbs on which the whole expression depends. A predicative interpretation of the sense of the verb "to be" with ellipsis of the corresponding predicate expressions is defended against the existential interpretation of the subject matter of the Aristotelian *Metaphysics*. Apparent existential uses in the second book of the *Posterior Analytics* are examined and shown to be cases of essential predication with ellipsis of the subject-term.

#### EXPERIENCIA AXIOLOGICA Y EXPERIENCIA DEL CONFLICTO

Ricardo Maliandi

¿Es lícito afirmar que algunos actos valorativos proporcionan conocimiento? ¿Hay una experiencia que se adquiere a través de valoraciones? Este problema es central y decisivo para la reflexión axiológica, ya que de él dependen, en definitiva, todos los demás que se han formulado en torno a los "valores". ¿Cuál es el *sentido* de la valoración? ¿Se trata de una mera "toma de posición" frente a "datos" obtenidos por vía racional, o puede acaso —y al menos en circunstancias determinadas— constituir ella misma una manera de acceso a elementos inabordables por el puro intelecto? Desde sus primeros pasos, el pensamiento filosófico procuró distinguir el plano afectivo del racional, los sentimientos de los conocimientos, el "*pathos*" del "*logos*"; pero, dado que el hombre participa de ambas cosas, no pudo eludirse el problema de las relaciones entre ellas, y es aquí donde surgen las discrepancias que, bajo muy diversos indumentos, atraviesan toda la historia de la filosofía. Las actitudes oscilan entre extremos como la postulación del ideal de la "*apathía*" por los estoicos y la declaración —propia de viejos y nuevos "irracionalismos"— del carácter "vano" o "ilusorio" del conocimiento racional. Allí se ensalza la razón a expensas de una aniquilación de los afectos; aquí se apologizan o salvaguardan los sentimientos amputando el intelecto y contraponiéndole el *desideratum* de una especie de "*alogía*". Los primeros se obstinan en ignorar su propio *pathos*, el mundo afectivo que necesariamente ponen en movimiento para disciplinar el dominio de la razón. Los irracionalistas no advierten —o fingen no advertir— la "racionalidad" de sus propios argumentos y, por tanto, el hecho elemental de que presuponen lo que pretenden negar. Otras actitudes más moderadas procuran, en cambio, explicar la posibilidad de una coexistencia más o menos pacífica entre los dos planos. Pero discrepan también a la hora de decidir cuál de ellos merece la primacía, o acerca de si las relaciones han de concebirse como antagónicas o complementarias, etc. El desacuerdo en ese ámbito se refleja en el desacuerdo entre las distintas interpretaciones del sentido de la valoración, problema que, en rigor, constituye un aspecto específico de aquél. Puede discreparse acerca de si los actos valorativos son puramente "emocionales" o (al menos parcialmente) "racionales". Sin embargo, aún cuando se conceda —como ocurre con frecuencia— la exclusividad al carácter "emocional", queda por discutirse si lo



emocional, por su parte, puede o no constituir un instrumento de conocimiento, o, en otras palabras, si puede haber conocimientos extra-rationales. Pero, por otra parte, como suele definirse el "conocimiento" mediante referencias a la "razón", esa manera de plantear el problema puede conducir a estériles disputas terminológicas que, en definitiva, soslayan el problema mismo. Este consiste, concretamente, en si las valoraciones son (o, al menos, pueden ser) simultáneamente "aprehensiones" de algo. Se trata de saber si existe, si hay una *experiencia valorativa o experiencia axiológica*. La cuestión tampoco acaba aquí, porque, aunque se coincida en la admisión de dicha experiencia, es posible disentir acerca de lo "aprehendido" en la "aprehensión" valorativa. ¿Qué se experimenta en la experiencia axiológica? La respuesta más espontánea será, sin duda, "los valores". Pero lo más espontáneo no es siempre lo más claro ni, mucho menos, lo mejor fundado. Al llegar a este punto, justamente, se hace necesaria una observación desde otra perspectiva.

Las doctrinas axiológicas suelen clasificarse, *grosso modo*, en "objetivistas" y "subjetivistas", según afirmen, respectivamente, la existencia de valores independientes de las valoraciones subjetivas o la identificación de los valores con dichas valoraciones. Pero, según las maneras como pueden concebirse las relaciones entre lo axiológico y lo ontológico (o si se prefiere, entre "valor" y "realidad"), sería posible reconocer por lo menos dos tipos de "objetivismo" y otros dos de "subjetivismo".

Entre los "objetivistas" encontramos, en primer lugar, aquellos que sostienen una identificación entre el valor y la realidad, conforme con la tradicional tesis escolástica de que *omne ens est bonum*. Estamos, como se ha dicho, frente a un "optimismo metafísico"<sup>1</sup>, para el que el mal carece de sustancia propia, de realidad,

<sup>1</sup> Cf. Nicolai Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Meisenheim a. Glan, A. Hain, 3e. Aufl., 1948, cap. 5, d; p. 62. En la edición española: *Ontología*. I. *Fundamentos*. Trad. de José Gaos, México, F.C.E., 1954, p. 71. Esa identificación se dió no solamente en la filosofía escolástica, sino también, por ejemplo, en la metafísica racionalista "dogmática". Kant ya se había opuesto a ella en su famoso opúsculo sobre las "Cantidades negativas" (*Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, Akademie-Ausgabe, t.II, p. 165-204), del año 1763, al que Windelband consideraba como "el más profundo de los escritos precríticos". Kant sostiene allí la irreductibilidad de la oposición "real" a la oposición lógica: mientras en esta última los miembros se excluyen mutuamente, en la "real" pueden en cambio coexistir. La oposición lógica (expresada en el principio de contradicción) se da entre "A" y "no A"; la "real", entre "A" y "— A". En la realidad física, por ejemplo, la "impenetrabilidad" no es una mera ausencia de atracción sino una fuerza positiva, verdadera, que se opone a la de atracción. No obstante, ambas fuerzas *coexisten*. En la realidad psíquica, el dolor no es sólo una "falta de placer", sino que posee atributos reales propios. Y del mismo modo, en la realidad moral, el "vicio" o "demérito" (*demeritum*) no es una mera negación, sino una *virtud negativa*. O sea, la realidad moral negativa es comparable a las magnitudes matemáticas de signo negativo. Esto equivale a establecer el carácter *ontológicamente positivo* de lo *axiológicamente negativo*, y el ensayo en cuestión ha sido considerado, por eso, como la ruptura definitiva con el optimismo leibniziano, que había dominado en escritos anteriores (cf., p.ej., Victor Delbos: *La philosophie pratique de Kant*, París, Alcan, 2e. éd., 1926, p. 96-97). Claro está que existe también la posibilidad de interpretar el axioma "*omne ens est bonum*" en otro sentido, en el que *bonum* no sería

y queda explicado como mera falta de ser, como defecto, como *privatio*. Otros "objetivistas", en cambio, separan explícita y radicalmente lo axiológico de lo ontológico, o, según la famosa fórmula de Lotze y algunos neokantianos, el reino del "valer" (*Gelten*) del reino del "ser". La "ética material de los valores" (Scheler, Hartmann) introdujo aquí una variante, consistente en adjudicar al valor una manera de ser "ideal", distinta del ser "real". En la cuestión que nos interesa se mantiene, pues, lo fundamental, esto es, la separación entre el "valor" y la "realidad".

Los "subjetivistas", que, por lo ya mencionado, no se ocupan con "valores", sino con valoraciones, o, en el caso de los analistas del lenguaje valorativo, con "juicios de valor" o "proposiciones axiológicas", pueden hacerlo, a su vez, de dos modos diferentes. Unos<sup>2</sup> separan estrictamente las "valoraciones" (o los "juicios de valor") de los auténticos "conocimientos" (o "juicios de realidad"), sosteniendo la "objetividad" de estos últimos. O sea, relativizan las valoraciones —que se relegan a lo subjetivo—, pero admiten la posibilidad de conocimientos "objetivos" de lo real, es decir, conocimientos no "contaminados" por el arbitrio valorativo. En algunos casos se hace explícita la exigencia weberiana de "prescendencia axiológica" como condición del conocimiento verdadero. Otros subjetivistas<sup>3</sup>, en cambio, identifican (o, al menos, vinculan estrechamente) los "conocimientos" y las "valoraciones". Afirman, por ejemplo, que los "juicios de realidad" son formas disfrazadas de "juicios de valor", o que están determinados por éstos. En suma: no admiten la posibilidad de prescendencia axiológica, y por tanto relativizan también el conocimiento de lo real, que pasa a depender de influencias "subjetivas", como las "ideologías", el "interés", etc.

Cada una de estas cuatro actitudes, a nuestro juicio, capta y desarrolla un aspecto particular de la compleja experiencia valorativa; pero ninguna de ellas la explica, justamente, en su complejidad, porque cada una exagera y sistematiza el

traducible como lo axiológicamente positivo, sino como lo axiológico en general (negativo y positivo) (Cf., al respecto, el artículo de Johannes Hessen: "*Omne ens est bonum*. Kritische Untersuchungen eines alten Axioms", en *Archiv für Philosophie*, Stuttgart, VIII, 3/4, Dez. 1958, p. 317-329). Pero aquí, en todo caso, nos atenemos a la otra interpretación, que es la más corriente y la que dió lugar a reacciones como las de Kant, Lotze, los neokantianos, N. Hartmann y otros.

<sup>2</sup> Aludimos, en este caso, a las formas más corrientes del llamado "subjetivismo axiológico", ya sea las de base psicologista, como la de Ralph Barton Perry, o las vinculadas, directa o indirectamente, con el empirismo lógico, como las de Rudolf Carnap, Alfred Ayer, Charles Stevenson y otros. (Para una exposición general, cf. Risieri Frondizi: *¿Qué son los valores?*, México, F.C.E., 5a. ed., 1972; cap. III, p. 49. sigs.).

<sup>3</sup> Entre éstos hay que contar especialmente a los representantes de la "crítica de la ideología" como, por ejemplo, Jürgen Habermas (*Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973), Theodor Geiger (*Ideologie und Wahrheit. Eine soziologische Kritik des Denkens*, Neuwied, Luchterhand, 1968) y muchos más, pertenecientes a tendencias diversas. (Para una exposición general cf. Jakob Barion: *Was ist Ideologie?*, 2e. Aufl., Bonn, Bouvier, 1971. También Ernst Topitsch y Kurt Salamun: *Ideologie. Herrschaft des Vorurteils*, München-Wien, Langen Müller, 1972).



aspecto descubierto, tomando la parte por el todo. La primera actitud objetivista (identificación de valor y realidad) advierte que la realidad<sup>4</sup> no es *explicable* sin el valor —y viceversa—; pero pierde de vista el hecho de que esa vinculación tiene sentido sólo con respecto al fenómeno de *aprehensión* o *experiencia* de los elementos vinculados. No puede explicar, en general, los valores negativos o “disvalores”, porque padece de miopía para lo que podemos denominar el aspecto ontológicamente positivo de lo axiológicamente negativo: lo “malo” también se halla en la realidad, por lo menos en la misma proporción que lo “bueno”. La segunda actitud objetivista (separación de valor y realidad) percibe la diferencia entre las estructuras ontológicas y axiológicas (por ejemplo, la polaridad propia de estas últimas); pero abre un abismo artificial entre el ser y el valor, ignora la mutua implicación entre ambos términos, y al intentar corregir el error de la actitud anterior, cae ella misma en el error opuesto, que, en definitiva, aunque advertido, tampoco es evitado por la “ética material de los valores”. Sin embargo, justamente pensadores como Scheler y Hartmann —representantes principales de esa corriente— ofrecen, *sin querer*, una pauta para el necesario reencuentro de lo real con el valor, al poner de relieve, por otra parte, los elementos emocionales y volitivos contenidos en la experiencia de lo real. Estos pensadores se inscriben en lo que se ha llamado el “realismo volitivo”, concepción originada en Maine de Biran y que llega a ellos a través de filósofos como Bouterwerk, Dilthey, Frischeisen, Köhler y otros. Consiste fundamentalmente en la afirmación de que la realidad, trascendente al sujeto, es captada por éste en la “resistencia” que ella ofrece a sus impulsos espontáneos. Scheler describe la “vivencia de resistencia” (*Widerstandserlebnis*) como un acto captador en el que no tiene lugar una “intelección”, sino la impresión de una realidad “pre-dada”, indeterminada, sobre cuya base se constituyen todas las determinaciones de la intuición natural del mundo. Se trata, por tanto, de una experiencia inmediata, originaria y condicionante de las otras experiencias posibles<sup>5</sup>. Scheler niega, no obstante, que esa experiencia pueda confundirse con la experiencia del valor. Esta última (pese a ser también inmediata, originaria y condicionante de otras) es, para él, una experiencia *fenomenológica*, captadora de *esencias*. En ella se

<sup>4</sup> En el presente trabajo hablamos de “realidad” en el sentido más amplio posible, que es el que suele manejarse cuando se vinculan o (respectivamente) se contraponen los conceptos de “realidad” y “valor”. Pero, si fuera necesario especificar en algún grado el sentido al que se alude, diríamos que se trata de la “realidad” como aquello que se desvuelve en el tiempo, la realidad como “manera de ser” (*Seinsweise*) opuesta a la “idealidad” y a la “irrealidad”. Una mayor especificación implicaría la alusión a caracteres que sirven, justamente, para distinguir a las concepciones aquí comparadas, en la medida en que éstas son también, en cierto modo, teorías sobre la “realidad”.

<sup>5</sup> Cf. Max Scheler: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, Der Neue Geist Verlag, 1926; p. 460 sigs., p. 472, p. 161 (nota), etc. Véase también el trabajo “Idealismus-Realismus”, en *Philosophischer Anzeiger*, Jg. 2; H.III 1927 (Hay trad. castellana de Agustina Schroeder de Castelli con el título *Idealismo-Realismo*, Buenos Aires, Nova, 1962).

intuyen determinados “objetos” —los valores—, mientras que en la vivencia de la realidad no se dan “objetos” de ninguna clase, sino la ya aludida “resistencia”, que produce una convicción no-reflexiva de la realidad general. La obstinación en mantener separados el valor y la realidad impide a Scheler comprender que la “vivencia de resistencia”, experimentada —según él mismo afirma— como un “padecer” (*Erleiden*), podría muy bien interpretarse como experiencia de un valor negativo. Hartmann, por su parte, dirige a Scheler la crítica de que la “vivencia de resistencia” no es el único acto emocional que da testimonio de la realidad<sup>6</sup>. Dicha vivencia es, según Hartmann, sólo uno entre los muchos y diversos “actos trascendentes emocionales” en que se experimenta lo real. Ellos son, con respecto al “conocimiento” (acto también *trascendente*, pero *no emocional*), menos “puros” y menos “objetivos”, pero en cambio “ónticamente más fundamentales” y *condicionantes* de éste<sup>7</sup>. La “captación” propiamente dicha de lo real es, en todo caso, algo secundario. Lo primordial en todos los actos trascendentes emocionales es el “ser afectado” (*Betroffensein*) por lo real. También el sentimiento del valor es un acto *emocional*, ya que se efectúa como una “toma de posición” (*Stellungnahme*), y, además, *trascendente*, pues en él se experimenta el “ser en sí” del valor. Coincide así mismo en el hecho de que la “captación” (*Erfassen*) es aquí secundaria: el sentimiento del valor consiste más bien en un “ser captado” (*Erfasstsein*) por el valor<sup>8</sup>. Pese a todo esto, Hartmann, como Scheler, insiste en distinguir las dos formas de experiencia y en separar las correspondientes maneras de ser (*Seinsweisen*) de la realidad y el valor (al que considera como objeto “ideal”).

La primera actitud subjetivista (separación de valoración y conocimiento) se basa en la comprensión de que los verdaderos conocimientos no están sometidos a las contingentes variaciones subjetivas. Es indudable que *muchas* valoraciones (quizá, incluso, la mayor parte de ellas) provienen de estados de ánimo, de peculiaridades temperamentales o culturales, o incluso de la fantasía y la extravagancia. Resulta fácil admitir que, en tales casos, la “valoración” no representa una auténtica “experiencia”. El error se halla en extender este aserto a todas las valoraciones posibles, desvinculándolas por completo de cualquier tipo de conocimiento, o de “captación” de la realidad. Incurriríamos, desde luego, en una *petitio principii* si pretendiéramos refutar cualquier tipo de subjetivismo axiológico dando por supuesto lo que precisamente se trata de demostrar, a saber, que hay una *experiencia* valorativa. Sólo es lícito, por ahora, señalar que, en esa actitud subjetivista de

<sup>6</sup> Cf. N. Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*, ed. cit., cap. 28, a; p. 183-184. En la ed. española cit.: p. 211-212. Cf. también N. Hartmann: *Zum Problem der Realitätsgegebenheit* (*Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft*, H.32), Berlin, Pan-Verlagsgesellschaft, 1931; p. 22-23, y *Kleinere Schriften*, tomo III, Berlin, W. de Gruyter, 1958; p. 355.

<sup>7</sup> Cf. *Zur Grundlegung der Ontologie*, ed. cit., cap. 23 d; p. 160 sigs. (ed. española p. 185 sigs.) Sobre la teoría de los actos trascendentes emocionales cf. *ibid.*, caps. 27-32, p. 177 sigs. (ed. españ. p. 204 sigs.). También *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, ed. cit., *passim*.

<sup>8</sup> Cf. *Zur Grundlegung der Ontologie*, ed. cit., cap. 49 c, p. 307 sigs. (ed. españ. p. 354-355).



excluir *todo* lo axiológico en el ámbito de los conocimientos, parece haber una generalización apresurada. Pero, además, contamos con la paradoja de que es justamente un axiólogo subjetivista como Raymond Polin quien — pese a compartir a su modo (y al de Sartre, en quien se inspira), esa distinción radical entre valoración y conocimiento — nos ofrece una de las mejores perspectivas para aclarar las conexiones entre la valoración y la experiencia de lo real. Tal perspectiva se encuentra en el concepto de la "negación axiológica". Sostiene Polin que el valor es "creado" por la conciencia mediante un acto por el cual ésta se trasciende a sí misma *negando el dato real*. El valor creado es, sin embargo, *irreal*, y por eso Polin designa su propia posición como un "irrealismo axiológico". Esta negación de lo "dado" es el instrumento de la valoración; no debe entenderse como una "aniquilación" (*anéantissement*), pues constituye simultáneamente una "afirmación de lo otro respecto de lo dado" (*l'autre que le donné*) o sea, del "valor". A este primer momento del acto de la valoración siguen otros que configuran en conjunto todo un "ciclo axiológico", el cual se cierra finalmente en la "obra", que es de nuevo *real*, y donde el valor desaparece, según Polin<sup>9</sup>. Lo decisivo para el problema que estamos analizando es el hecho de que aquí se ve en la valoración una negación de lo real. La idea, como veremos, no es totalmente original; pero es Polin quien la ha tratado con mayor sistematicidad y ha extraído de ella más consecuencias. Lo extraño es que, entre éstas, se encuentre la insistencia en que el valor es "irreal" y en que lo real carece de carácter axiológico; es decir, que se mantenga la total separación entre valor y realidad, en lugar de admitirse que esta última, al ser *axiológicamente negada* es experimentada como un valor negativo.

La segunda actitud subjetivista (identificación de valoración y "conocimiento") percibe las relaciones entre los dos tipos de vivencias; pero lo hace a costa de la relativización de ambas. Estamos, en este caso, ante un subjetivismo doble (axiológico y gnoseológico), para el cual, en definitiva — y pese a los recursos perifrásticos con que se lo suele enmascarar —, no es posible ninguna auténtica *experiencia*. Así como la identificación objetivista no podía explicar el mal, resulta ahora que la identificación subjetivista no puede explicar el error: si todo conocimiento está relativizado por la relatividad propia de la valoración que lo condiciona, no hay entonces posibilidad de distinguir entre conocimiento verdadero y conocimiento falso, y toda afirmación (incluso la de esta misma tesis doblemente subjetivista) tendrá tanta validez como la negación correspondiente.

Comparando, entonces, las cuatro actitudes, podemos regresar a la pregunta acerca de si "hay" una experiencia axiológica, y en tal caso, *qué* se experimenta en ella. Se trata, en verdad, de *dos* preguntas; pero ellas se unifican si hallamos una respuesta a la segunda: la determinación de lo axiológicamente aprehensible prueba la posibilidad de la aprehensión axiológica. La excursión comparativa arroja al menos la suficiente claridad como para arriesgar una respuesta mejor fundada que la simple respuesta *espontánea*.

<sup>9</sup> Cf. Raymond Polin: *La création des valeurs*, Paris, P.U.F., 2e. éd., 1952, *passim*.

¿*Qué* se experimenta en la experiencia axiológica? Cuando se contesta: "el valor", o "los valores", suele faltar la conciencia de que ese término tiene un origen elíptico, principal responsable de su ambigüedad semántica. La palabra "valor" no alude a ningún "objeto" peculiar, sino que constituye la sustantivación del adjetivo "valioso"; pero este adjetivo, a su vez, no se refiere tampoco a una cualidad de un determinado objeto, sino a la experiencia o la aprehensión de ese objeto. Aprovechando la paronomasia, podemos compararlo con el sustantivo "calor" y el adjetivo "caliente". El "calor" es siempre la cualidad de un objeto "caliente". Es posible y lícito pensarlo como tal cualidad, y, por tanto, pensarlo como objeto, *objectarlo*; o sea, determinarlo como algo que puede, a su vez, tener ciertas cualidades: puede ser, por ejemplo, "seco" o "húmedo"; y cuando así lo advertimos, podemos, a la vez, hablar de "sequedad" o "humedad", etc., etc. Pero, ¿ocurre lo mismo con todos los adjetivos que suelen anexarse a la palabra "calor"? Si decimos, por ejemplo, "calor intenso" o "calor débil", y no aludimos con ello a un determinado fenómeno físico como el de la ebullición de un líquido o la fusión de un sólido, ni al de la simple elevación de la columna mercurial en el termómetro, sino a la manera como *experimentamos* una determinada temperatura ambiental (como fastidio o con agrado, con dolor o con placer), no nos es entonces lícito, en sentido estricto, considerar esa "intensidad" o esa "debilidad" como cualidades propias del "calor", ya que con las palabras "intenso" o "débil" estamos refiriéndonos también a nuestra propia experiencia, a nuestra captación de algo real. En ese caso estamos *valorando* el calor; la "intensidad" que mencionamos es un valor: no podemos pensarla como un "objeto", sino sólo como algo que corresponde a un objeto determinado *en tanto* objeto de esta experiencia. Pero la cuestión es aún más compleja, porque *todas* las posibles cualidades de un objeto tienen que ver con su "ser valioso". La palabra "valor" no designa una determinada cualidad, ni la suma de cualidades de un objeto, sino la manera como esa suma de cualidades (cada una de las cuales puede, a su vez, "objectarse", etc.) se nos hace patente. "Valor" es el testimonio de una realidad. Dicho de otra manera: la valoración aprehende la realidad de un objeto. La experiencia axiológica es experiencia de lo real. La comparación de las cuatro actitudes sugiere el hecho de que la experiencia de lo real es siempre una experiencia axiológica, y viceversa, que ambas se *implican* mutuamente, y por tanto no se comprende la una sin la otra. Esto no significa la identificación de valor y realidad, o la de *ens* y *bonum* al estilo escolástico. Tampoco significa (contra lo que temía Hartmann, que por eso se aferraba a la separación entre valor y realidad y entre las respectivas experiencias) que los valores constituyan categorías determinantes de la realidad. Significa, solamente, que el *sentido* de la realidad se capta a través de (determinados) actos de aprobación y rechazo, es decir, de actos valorativos; y que a su vez lo que se *experimenta* como valioso o contravalioso tiene carácter real.

La superación de la antigua concepción del mal como *privatio* sirve para comprender que algo positivamente real puede ser a la vez axiológicamente negativo. La visión de la artificialidad en el divorcio entre el valor y lo real permite advertir que para salvar la "objetividad" axiológica no es necesario describir los valores como



un tipo especial de "objetos": ellos no son objetos "reales", es cierto; pero tampoco objetos "ideales". En definitiva, *no son objetos de ninguna clase*. Su "objetividad" no debe confundirse con una ilegítima "objetividad". La expresión "objetividad axiológica" no significa que los valores sean "objetos", sino que determinadas valoraciones proporcionan una *evidencia*. El uso del sustantivo "valor" se presta, sin duda, a tales equívocos o espejismos. Pero se trata de un término incorporado desde hace ya demasiado tiempo al lenguaje corriente y al lenguaje técnico, como para que pueda siquiera pensarse en reemplazarlo. Además, y justamente en virtud de su carácter elíptico, sirve para evitar rodeos expresivos. Es necesario, por lo tanto, continuar usándolo. Pero al menos habría que evitar conscientemente la suposición de que los valores son "objetos". "Objetividad axiológica" equivale a "confiabilidad" de las valoraciones, y tal confiabilidad sólo puede tener lugar si hay *experiencia* axiológica, o sea, actos valorativos que den testimonio de la "realidad" de un objeto. El yerro común a las dos actitudes subjetivistas radica en no admitir la posibilidad de dicho testimonio, cuando desde el mismo subjetivismo se advierte la ineludible relación representada por la "negación axiológica". La tradicional cuestión de la "objetividad axiológica" debería subordinarse al estudio del *sentido de la valoración*, sin que esto significara adherirse al "subjetivismo axiológico". Dicho subjetivismo, en efecto, no consiste en negar que los valores sean "objetos", sino en negar que tienen "objetividad", o sea, consiste en negar la *experiencia* axiológica como tal.

Los valores no son objetos. Dijimos que tampoco deberían pensarse como "cualidades" de objetos, por lo menos mientras tales cualidades se conciben, a su vez, como "*objeables*". La vinculación entre la experiencia axiológica y la experiencia de realidad permite entender al objeto —o, al menos, al objeto *real*— como lo que puede ser valioso, o sea, lo que puede ser valorado, o, para usar el lenguaje habitual, lo que puede "tener un valor". Ganaríamos en exactitud, sin embargo, si definiéramos el objeto como lo que *de hecho* es valioso, lo que *es* valorado, lo que *tiene* un valor; porque, si se acepta que toda experiencia de lo real es, simultáneamente, experiencia axiológica, resulta imprescindible admitir también que no existen objetos "indiferentes". En esto aciertan la primera actitud objetivista y la segunda subjetivista; sólo que aquella reduce lo axiológico a lo positivo y no advierte la relación de lo axiológico con la experiencia, mientras que la segunda actitud subjetivista tiene en cuenta la experiencia, pero la relativiza. Ambas comprenden, sin embargo —y este es su más significativo aporte al problema— que no hay "cosas indiferentes", no hay "*adiáphora*" en la experiencia. "Experimentar" algo es, a la vez, valorarlo. Podemos admitir, como quiere Hartmann, que el "conocimiento" no es en sí mismo un acto valorativo; pero el propio Hartmann advierte que el conocimiento está *condicionado* por actos trascendentes *emocionales*. Su desacuerdo se halla en negar también a éstos el carácter de valoraciones.

No se trata de identificar lo gnoseológico con lo axiológico (que equivaldría aproximadamente a identificar el *logos* con el *pathos*), sino de admitir una cierta dependencia de lo primero con respecto a lo segundo. Si todo conocimiento "depende" de la experiencia —como quieren los empiristas—, o si todo conoci-

miento "comienza" en la experiencia, aunque no todo conocimiento "se origine" en ella —como quiere Kant—, y si la experiencia misma, según venimos viendo, es una manera de valorar, entonces es lícito decir que no hay conocimiento sin valoraciones, aunque ambos términos no sean equivalentes. Lo "indiferente" o extra-axiológico queda fuera de las concretas posibilidades gnoseológicas. Todo "*adiáphoron*" resulta de este modo comparable a la "cosa en sí" kantiana. El acto de la captación de un objeto le borra a éste su "indiferencia". O, dicho en otras palabras, toda *obyección* entraña un acto valorativo.

Pero, si bien toda experiencia implica una valoración, no toda valoración constituye una experiencia. "Valoración" y "experiencia axiológica" no son sinónimos en sentido estricto. Filósofos como Brentano, Husserl, Scheler, Hartmann, Hildebrand y otros han estudiado a fondo los fenómenos llamados de "ceguera axiológica" (*Wertblindheit*) y de "equivocación axiológica" (*Werttäuschung*), mostrando que la capacidad para sentir lo valioso puede faltar (por lo menos con respecto a algunos ámbitos), o puede tener un desarrollo escaso, etc. Hay una "estrechez de la conciencia axiológica" que, en general, hace que la captación de determinados valores excluya la de otros. La "ceguera axiológica" impide valorar lo valioso; el "error axiológico" o la "equivocación axiológica" tiene lugar cuando se valora lo no valioso, y también cuando se exagera una determinada valoración. Esta admisión, implícita o explícita, de que existen valoraciones *correctas* e *incorrectas*, sólo cabe, desde luego, en una interpretación objetivista de lo axiológico. Es más: *todo* objetivismo axiológico tiene que echar mano a ese recurso para explicar el hecho cotidiano y permanente de las discrepancias valorativas. Hay aquí un problema complejo cuya consideración nos apartaría del que estamos tratando; pero es preciso al menos acotar que la dificultad mayor, cuando se admiten la ceguera y la equivocación axiológica, consiste en señalar un *criterio* que permita distinguir las valoraciones correctas de las incorrectas. Algunos pensadores buscan el criterio en el campo de lo emocional. Creemos que es un falso camino, y que, en este caso, el único tribunal al que puede apelarse es el de la razón. Si, por una parte, el *pathos* representa una condición para el funcionamiento del *logos*, hay que convenir en que, por la otra, sólo el *logos* puede aclarar las confusiones del *pathos*. O sea, si admitimos que toda experiencia es experiencia valorativa, no podemos recurrir a la experiencia para saber si una determinada valoración es o no "auténtica" en el sentido de representar una "experiencia axiológica". Las "valoraciones auténticas", en tal sentido, deberán ser aquellas que soporten el análisis racional. Así como hay errores en el conocimiento, los hay también en la valoración. Muchas veces los errores se enmiendan por sí solos: cuentan con el correctivo de experiencias ulteriores. Pero cuando esto no ocurre, cuando se cree estar en la verdad y se está en realidad frente a un espejismo, es ya la razón la que interviene; en primera instancia, para inocular la duda, y luego, si es posible, para despejar el error. No siempre consigue despejarlo; pero, en todo caso, lo cierto es que no existe otro camino. Y esto es válido tanto en el terreno gnoseológico como en el axiológico.



La primera actitud objetivista fallaba, a nuestro juicio, por no dar cuenta de la relación entre la realidad y el mal. Al identificar el *ens* y el *bonum* advierte que lo real es "no-indiferente". Pero no advierte que lo "no-indiferente" engloba no sólo al *bonum*, sino también al *malum*. Cuando decimos que hay actos valorativos que "dan testimonio" de la *realidad* de un objeto, no aludimos sólo a actos de aprobación, sino también a actos de rechazo. Existen muy diversos tipos de actos valorativos, tanto *positivos* como *negativos*: aprecio y desprecio, simpatía, amor y odio, admiración e indignación, gusto y repugnancia, etc. Si queremos comprender el *sentido* de la valoración en general, debemos preguntarnos por la relación que existe entre esos dos tipos de actos. Cada valoración positiva implica, expresa o tácitamente, una valoración negativa de lo que es contrario a lo positivamente valorado. Esto vale también a la inversa: cada valoración negativa implica una positiva de lo contrario. Cabe entonces preguntar cuál es el aspecto originario de la valoración. ¿Rechazamos lo negativo por su contraste con lo positivo, o aprobamos lo positivo por su contraste con lo negativo? La consideración comparativa de las diversas actitudes acerca de las relaciones entre valor y realidad nos ha mostrado, a este respecto, dos elementos de suma importancia: en primer lugar, la concepción de la realidad como "resistencia", propia del "realismo volitivo", y, en segundo lugar, la "negación axiológica", en el "irrealismo axiológico" de Polin. La conjunción de ambas ideas nos permite sospechar que la respuesta más adecuada es la de la originariedad de las valoraciones negativas.

Ya habíamos indicado que lo esencial en la idea de la "negación axiológica" no proviene de Polin, aunque haya sido este pensador quien la formuló con mayor claridad y más detalladamente. Su insistencia en segregar realidad y valor (error que comparte —pese a las críticas que les dirige— con los representantes de la segunda actitud objetivista) impide a Polin asimilar su concepción de la "negación axiológica" a la de la "vivencia de resistencia" formulada por el "realismo volitivo", o a los "actos trascendentes emocionales" en la teoría elaborada por Hartmann acerca de las "manera de darse" la realidad. Si la "experiencia axiológica" es una manera de captar la realidad, y si ésta se capta, ante todo, como "resistencia" o "dureza", entonces parece obvio que la experiencia axiológica negativa precede a la positiva: el rechazo hace posible la aprobación. Es lo que se expresa en aquel aforismo según el cual "quien no probó lo amargo no puede saber qué es lo dulce", y que, traducido al lenguaje axiológico, significa que la experiencia de "valores" presupone la de "disvalores". La experiencia de la justicia, por ejemplo, sólo se hace posible cuando se ha experimentado la injusticia. Así parece sugerirlo ya el fragmento 23 de Heráclito: "Si no existiesen esas cosas no se conocería el nombre de la justicia". Del mismo modo, el valor de la salud —para mencionar otro ejemplo clásico— se experimenta cuando se ha experimentado el disvalor de una enfermedad. También esto lo sabía Heráclito, como se ve en su fragmento 111: "La enfermedad hace agradable y buena a la salud, el hambre a la saciedad, el trabajo al reposo".

Ya en nuestro siglo, pensadores como Alejandro Korn,<sup>10</sup> Le Senne,<sup>11</sup> Lavelle,<sup>12</sup> Walter Ehrlich<sup>13</sup> y otros, han advertido también la importancia de la "negación axiológica", aunque no la llamen de ese modo. Se trata de una experiencia que se lleva a cabo bajo la forma de una negación de algún aspecto axiológicamente negativo de la realidad. Por ser negación de una negación, tiene, en definitiva, signo positivo. Aproximando esta idea —apartándonos del criterio de Polin— al concepto scheleriano de la "vivencia de resistencia" o al hartmanniano del "ser afectado", se puede decir que en esa negación se nos da la realidad como algo *limitante* (así Le Senne, por ejemplo, habla del "obstáculo") y por tanto como de signo axiológico negativo; algo que automáticamente se rechaza y se procura superar, trascender. No hay que interpretar esa precedencia como una prioridad de los valores negativos sobre los positivos, sino simplemente como un condicionamiento de la *experiencia* axiológica. No es una precedencia, como diría Aristóteles, "según la cosa", sino "según nosotros". Esta aclaración evita, por lo pronto, la espontánea tendencia a una interpretación *pesimista* de este hecho. Hay que tener, además, especialmente en cuenta que se trata de una negación *axiológica*, no de una negación lógica ni de una ontológica: no niega la verdad ni la existencia de algo real, sino que las afirma calificándolas como negativas, o sea, desaprobándolas. A su vez, tal desaprobación de la realidad carecería de sentido si no se "prolongara" bajo la forma de una exigencia de transformación. La experiencia de una realidad axiológicamente negativa despierta la tendencia hacia lo axiológicamente positivo, y permite, además, calificar positivamente —esto es, "aprobar"— lo que se muestra contrario al contenido de aquella experiencia originaria. Polin ha indicado, acertadamente, que la negación axiológica no es *toda* la valoración, sino sólo su primer momento. Desde luego, una pura negación expresaría un absoluto nihilismo, como el propio de Mefistófeles, "el espíritu que siempre niega". Pero Polin desconecta el proceso axiológico del gnoseológico. Creemos, en cambio, que la negación no es sino el rechazo de lo limitante, y que en ella se apunta ya a la superación del límite. De este modo, resulta la condición de posibilidad de la experiencia de los valores *positivos*, es decir, del aspecto axiológicamente positivo de lo real. La "realización axiológica", o "realización del valor" es superación concreta de un límite.

El concepto de "negación axiológica" permite comprender la "experiencia axiológica" como *conciencia de los límites*. Investigar el *sentido* de esa experiencia

<sup>10</sup> Cf. Alejandro Korn: *Axiología* (En *Obras*, 3 tomos, Universidad Nacional de la Plata, 1938-1940, tomo I, p. 97-148), p. 138-139.

<sup>11</sup> Cf. René Le Senne: *Obstacle et valeur*, París, Aubier, 1934; p. 146.

<sup>12</sup> Cf. Louis Lavelle: *Traité des valeurs*, 2 tomos, París, P.U.F., 1951-1955; tomo I, p. 275 sigs.

<sup>13</sup> Cf. Walter Ehrlich: *Hauptprobleme der Wertphilosophie*, Tübingen, M. Niemeyer, 1959; p. 30 sigs.



implica, pues, indagar también el de esos límites. Es relativamente fácil advertir aquí la raíz *conflictiva*: tener conciencia de los límites significa estar *en conflicto* con ellos. Todo conflicto es una relación *sui generis*, en virtud de la cual las partes relacionadas no se "unen", sino que más bien se *des-unen*; una relación que establece la ruptura o "quiebra" de una determinada unidad. Podría hablarse, así, de "anti-relación". Los miembros o elementos que la constituyen están, sin embargo, *relacionados*: no son mutuamente indiferentes; no están desconectados el uno del otro. Pero, al revés de lo que ocurre en las relaciones de *concordancia*, es ésta una relación de *discordancia*, en la que se destruye toda "armonía" entre las partes relacionadas. Cada parte contiene, o incluso representa fundamentalmente, una *negación* de la otra. Lo "negativo" es aquí lo dominante: cada elemento niega al otro (y por lo tanto "es negado" por el otro), y, al hacerlo niega también la *unidad* del conjunto. Y sin embargo, paradójicamente, esa misma unidad está supuesta en la relación. Se trata de una unidad estructural cuyos miembros se hallan en *oposición* entre sí. La oposición conflictiva es una oposición de *exclusión*: cada miembro excluye al otro. La negación axiológica es, en última instancia, una forma particular de la negación conflictiva. El enfermo *niega* la enfermedad; pero también ésta *niega* al enfermo. Es un término *real* que niega (excluye) al paciente, poniendo límites a su salud o su vida. El organismo enfermo reacciona y se defiende, *oponiendo resistencia* a la enfermedad. En todo conflicto, los términos no sólo se "niegan", sino que también se oponen mutua resistencia. Esta es el necesario complemento de la negación.

La negación axiológica, como vimos, permite cobrar conciencia de lo real. La "resistencia" de una determinada realidad hace que ésta sea "sentida". El *choque*, la *colisión*, posibilita la "vivencia" originaria; de modo que experimentar la realidad significa, ante todo, *confligir* con ella. "Negar" axiológicamente es estar en conflicto con lo negado; es ser, a su vez, *negado por lo negado*. A través de la negación, el sujeto valorante experimenta lo "positivo", *descubre* el valor, ya sea como proyecto a realizar, o como lo ya realizado y perdido, o como lo valioso "actual" (inadvertido antes de la negación) y sometido al "peligro". El mito del "Paraíso" ha tenido que ser, por fuerza, el de un *paraíso perdido*. Es inconcebible un mundo de puro bien, un mundo donde *ens* y *bonum* se identifiquen. Allí donde faltara el "obstáculo", la "resistencia", la "dureza" o, en definitiva, el *límite*, sería imposible la *experiencia*, y por tanto todo ese pletórico bien perdería su sentido, porque el bien se experimenta sólo por contraste con el mal. Por eso el resorte de todas las "teodiceas" no se halla sólo en la necesidad de justificar a Dios "pese" a la existencia del mal, sino también en la de justificar la existencia misma del mal: el mal cobra sentido como condición de la experiencia del sentido del bien. No es preciso llegar a Leibniz para encontrar este tipo de formulaciones. Ellas están ya en la tragedia griega, en la ley del "*pathei mathos*" de Esquilo: el sufrimiento se justifica porque conduce al saber. Una "realidad" absoluta y exclusivamente "buena" presentaría, al menos, un pequeño inconveniente: no se la experimentaría como "buena" ni como "realidad". El paraíso se perdió, quizá, porque no se lo pudo apreciar, ya que faltaba la

experiencia del mal. Sólo pudo apreciarse, justamente, a partir de su *pérdida*. Perder el paraíso es encontrar el *límite*. Es cobrar conciencia, en el choque, de la resistencia de lo real contra nosotros y de nuestra resistencia contra lo real. El paraíso surge, para la experiencia, en el mismo instante de perderse. Su pérdida es, paradójicamente, su inauguración. Porque hay también el mito del paraíso "prometido", un paraíso *a recuperar*, pero cuya experiencia como realidad se lograría por vez primera. El largo rodeo de la historia universal vivida en el "valle de lágrimas" posibilitaría no sólo el "regreso" al punto de partida paradisíaco, sino —lo que es más importante, porque daría sentido a semejante rodeo— también el cabal *descubrimiento* de ese punto de partida, y, en consecuencia, su *goce*. La imagen, como se sabe, no es meramente mitológica, sino que ha trascendido, con mayores complicaciones, a inmensos sistemas metafísicos y teológicos. El cimiento de esas construcciones es la común intuición de que la experiencia del mal condiciona la experiencia del bien, y justamente del bien como *realidad*.

Ya dijimos que ser consciente de los límites es confligir con ellos. No se "entra en conflicto" con algo, originariamente, porque se valore de una determinada manera, sino que se valora de esa manera porque se "está en conflicto" con ese algo. Lo que el hombre capta en la "experiencia axiológica" es la *realidad*, o, hablando en términos generales, el "mundo real". El ejemplo de la enfermedad nos sirve ahora para observar todo un amplio panorama. "Enfermedad" es un concepto relacionado al de "imperfeción". Cada enfermedad específica representa un choque concreto contra un determinado aspecto de la realidad. Pero si el hombre mismo es, como se ha señalado a menudo, un "*animal enfermo*", podemos, desde esa perspectiva, advertir la existencia de un conflicto radical y constitutivo, un conflicto permanente y que concierne a *todo* ser humano. En suma: un conflicto entre el hombre y la realidad, o, si se prefiere: entre la realidad humana y la realidad extrahumana, o también de cada hombre individual con el mundo real.

Uno de los tópicos más frecuentes en la moderna "antropología filosófica" ha consistido en señalar —con diversas intenciones y mediante diversas fórmulas— la "imperfeción" del ser humano, su naturaleza incompleta, inacabada. Tampoco se trata, por cierto, de una idea nueva. Está ya explícitamente en Kant y Herder, y podría rastreársela a través de toda la historia del pensamiento filosófico, e incluso en la del pensamiento mítico: la figura de Prometeo atestigua la conciencia de la desprotección, de la menesterosidad biológica y ontológica que padece la criatura humana, y de cómo esa originaria imperfeción tiene que ser *compensada* por el desarrollo de la inteligencia. El conflicto prístino entre el hombre y la naturaleza radica en las *naturales* imperfecciones de aquél. La naturaleza impone *límites* intolerables a muchas de sus propias criaturas. En tal situación, éstas, por regla general, acaban extinguiéndose. En el hombre, en cambio, acontece el gran prodigio: el "fuego" de los dioses le permite hacer frente a esos límites y superarlos incluso de un modo totalmente inédito: la conciencia de la propia imperfeción natural engendra la vida del espíritu y la cultura.



En nuestro siglo, este pensamiento ha sido impecablemente desarrollado por pensadores como Scheler<sup>14</sup>, Plessner<sup>15</sup> Gehlen<sup>16</sup> y algunos más. El natural desamparo del hombre, unido a su conciencia de esa limitación y a su capacidad de superarla, hace que la vida humana se desarrolle como un perpetuo autotrascenderse. El espíritu humano tiene que transformar la naturaleza, porque ésta le resulta insuficiente. Las creaciones culturales son siempre el producto de impulsos dirigidos a la superación de determinados límites. El conflicto, sin embargo, se complica gradualmente, porque los propios productos culturales, que acrecientan el mundo real, también imponen límites. La cultura es doblemente conflictiva: conflige en un frente con la naturaleza y en otro consigo misma. Toda cristalización, toda "criatura" cultural entra en choques con el impulso creador del que ella misma proviene<sup>17</sup>.

Imperfección es limitación, y limitación es conflicto entre lo limitante y lo limitado. Parece lícito extender la validez de esta aserción a todo tipo de límites, incluyendo, desde luego, los límites territoriales, símbolo y manifestación real de la conflictividad política. La "división política" que se traza en cada carta geográfica corrobora esa conflictividad: límites que se extienden por toda la tierra habitable. Todo "territorio" es algo que hay que "conservar" o "defender", y, en algunos casos, "extender". El límite lo encierra, lo *niega*, implica una amenaza permanente. Cada límite denuncia la existencia de un conflicto, tanto en la paz como en la guerra, porque es necesariamente una línea de tensión. Lo mismo ocurre en todo límite de cualquier otro tipo: las partes separadas por el límite se niegan mutuamente. Ello no deriva de una autoafirmación previa, sino que más bien la negación posibilita la conciencia de sí, de las propias insuficiencias y de la necesidad de superarlas. En el caso del conflicto entre el hombre y su realidad circundante, o sea, entre "espíritu" y "naturaleza", esta última carece de conciencia. El espíritu, en cambio, asume la de sí mismo y la de la naturaleza. En lo que tiene el hombre de "natural" resalta todo lo que tiene de "anti-natural". Su negación axiológica de la naturaleza le permite comprender que también la naturaleza lo niega a él, ser "insólito", como dice Gehlen, "proyecto aparte", capaz de vivir careciendo de las condiciones naturales de vida. La naturaleza limita al hombre, pero también el hombre *limita* a la naturaleza. Ese conflicto se desarrolla, pre-

cisamente, como "historia universal". El primer punto de cultura surgido en el mundo natural representa ya una limitación de dicho mundo. El fin del conflicto (y de la historia) se produciría cuando desapareciera el último punto de naturaleza, ahogado por el mundo cultural —perspectiva que, como sabemos, preocupa seriamente a la ecología contemporánea—, o bien (lo que quizá en definitiva es lo mismo) cuando la naturaleza lograra imponerse, recuperando para sí todo el material culturalmente transformado, y esto también hasta el último punto. El hombre ha enfrentado, y en buena parte, *dominado* la naturaleza mediante su inteligencia, el "fuego" divino, un don supra-natural, o al menos extra-natural. Pero, como el aprendiz de brujo, no ha sabido dominar su propio don, su propio poder. Esa incapacidad sigue siendo, y hoy tal vez con más inminencia que nunca, la gran carta de triunfo de la naturaleza en su conflicto con la cultura.

Universidad Nacional de Buenos Aires,  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)

#### ABSTRACT

Axiological experience is discussed, first, in connection with the experience of reality. Two kinds of axiological objectivism and two kinds of axiological subjectivism can be distinguished if those two sorts of experiences are taken as equivalent or not. The analysis of these theoretical variants and of the so-called "axiological negation" shows that, although value and reality are not identified, the experience of value is also experience of reality, and that negative evaluations are presupposed in positive ones. On this basis an interpretation of experience as determined by confliction and its corresponding experience is suggested. The primary imperfection of man places him in a permanent conflict with the real world. Culture and evaluative experiences come out of this clash.

<sup>14</sup> Cf. Max Scheler: *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. de José Gaos; Buenos Aires, Losada, 1943.

<sup>15</sup> Cf. Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*; Berlín, 1928.

<sup>16</sup> Cf. Arnold Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*; Bonn, Athenäum Verlag, 6a. Aufl., 1958.

<sup>17</sup> Cf., al respecto, el excelente ensayo de Georg Simmel: "Der Begriff und die Tragödie der Kultur" (en *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Potsdam, G. Kiepenheuer, 3a. Aufl., 1923; p. 236-267).



**"EGOCENTRIC PARTICULARS":  
OS DEÍTICOS NA CONCEPÇÃO DE RUSSELL**

Michel Lahud

Costuma-se pressupor uma certa equivalência entre as diversas definições consagradas dos elementos "deíticos" da linguagem, embora até mesmo os termos pelos quais essa classe é designada variem consideravelmente segundo os diferentes autores. E assim que, com frequência, são colocados lado a lado os "*shifters*" de Jespersen, os "*embrayeurs*" de Jakobson, os "*indicateurs de subjectivité*" de Benveniste, os "*indexical-symbols*" de Peirce, os "*egocentric particulars*" de Russell, para citarmos apenas os autores hoje considerados "clássicos" na conceituação da deixis linguística<sup>1</sup>. Por certo, admite-se que as diversas definições desses signos manifestam os diferentes "pontos de vista" de seus autores; porém de tal modo que as diferenças reconhecidas acabam passando por meras variações de superfície, um fundo comum aos vários "pontos de vista" garantindo uma univocidade conceitual à noção que todas essas definições pretenderiam —cada qual a sua maneira— explicitar.

Ora, se examinamos cuidadosamente todas estas definições, percebemos que, na verdade, a noção de deixis se encontra de tal maneira sobredeterminada que é lícito perguntar-se se as diferentes realidades que ela encobre são de alguma forma conciliáveis, ou mesmo se possuem verdadeiramente algo em comum. E que a noção de deixis, como qualquer noção sofre a determinação do conjunto de questões e problemas nos quais está inserida; ora, tratando-se de uma noção *semântica*, e a semântica interessando lógicos, filósofos, psicólogos, linguistas, mas cada qual visando problemas específicos ao seu "ponto de vista" particular, enquanto não distinguirmos e caracterisarmos claramente tais "pontos de vista" e, correlativamente, as diversas realidades subsumidas pela noção de deixis em função dos diferentes quadros semânticos no interior dos quais foi efetivamente definida. nenhum conteúdo real e preciso poderá ser-lhe atribuído: e isto porque ela possui vários e que não se soube separá-los.

E sobre a direção na qual deve, a nosso ver, ser operada tal separação que versará a primeira parte do presente estudo, para, em seguida, e à luz dessas

<sup>1</sup> Assim fazem —para darmos apenas duas referências— Granger ("*Langue et systèmes formels*", in *Langages*, nº 21, Paris, Didier-Larousse, 1971) e Pariente, *Le Langage et l'individuel*, Paris, Armand Colin, 1973.



indicações, enfocarmos a definição russelliana dos dêiticos —tal como apresentada no capítulo VII do *An Inquiry into Meaning and Truth*—, cuja análise contitui, aqui, nosso objetivo primordial. Pois a caracterização dos *egocentric particulars*—especialmente difícil de ser compreendida (apesar das aparências, devidas talvez ao próprio “estilo” de Russell) quando examinada de perto—só nos parece tornar-se satisfatoriamente inteligível, uma vez identificados os diferentes “pontos de vista” na definição e no tratamento das partículas dêiticas da linguagem. E o que pretendemos mostrar, apresentando e analisando este ponto particular da obra de Russell.

## 1. As diferentes noções de “deixis”<sup>2</sup>

### A noção “lógica” de deixis

Quando Frege distingue o sentido (*Sinn*) da referência (*Bedeutung*), fazendo do primeiro a condição de possibilidade da segunda, ele instaura as bases de um “ponto de vista” semântico particular que podemos denominar “lógico”, pois é somente num contexto lógico ou lógico-filosófico que a *significação* de um signo (dito “referencial”) pode consistir no “modo de doação” do “objeto”, do “individual” referido por esse signo<sup>3</sup>. E “ponto de vista” a partir do qual os dêiticos irão se apresentar como uma categoria especial de *expressões referenciais definidas*, cujo traço distintivo consiste no fato de suas significações não fornecerem uma “descrição” propriamente dita do objeto denotado (que seria a característica própria das chamadas “descrições definidas”), mas apenas uma indicação precisa —permitindo a identificação e o isolamento do singular referido— da relação desse objeto com as circunstâncias do enunciado contendo o dêitico. Em outros termos, a significação de signos tais como *eu, tu, ele, isto, esse, aquele,...* torna possível a identificação referencial pela “doação”, não de uma propriedade intrínseca do individual referido, mas da posição do objeto em relação ao próprio signo, ao locutor e às demais coordenadas do singular ato de discurso no qual o dêitico é utilizado.

Segue —se, portanto, que a significação dos dêiticos, embora perfeitamente *determinada* e *constante*, é tal que uma mudança de situação implica necessariamente uma mudança de denotação— esta sendo a caracterização mais concisa desses signos quando considerados a partir de tal perspectiva lógico-semântica: e perspectiva que podemos agora mostrar ser a de Peirce, ao designar os pronomes pessoais, relativos e demonstrativos como “símbolos-índices”.

<sup>2</sup> Dado o propósito particular do presente artigo, nesta primeira parte —onde nos apoiamos sobre os resultados essenciais de um longo estudo a ser brevemente editado sob o título: *Sobre a noção de deixis* (editora Atica, São Paulo)— indicaremos, muito sumariamente, apenas os elementos a nosso ver indispensáveis para a compreensão da análise, que apresentaremos em seguida, da concepção de Russell.

<sup>3</sup> Cf. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, 1892.

De fato, todo signo linguístico é, segundo Peirce, *símbolo*, isto é, um signo associado a seu “objeto” por uma regra convencional. O que equivale a dizer que o significante linguístico nunca remete por si próprio a uma coisa isolada, mas sempre a uma rede de objetos postos em correlação pela estrutura conceitual da língua. Entre a palavra e a coisa, existe necessariamente um “conceito”, uma “idéia” ou “fundamento de representação” como diz Peirce, e a designação linguística passa obrigatoriamente por esses traços gerais associados a cada “*representamen*”. Vê-se que o *que* está sendo assim afirmado do símbolo corresponde exatamente ao princípio de Frege segundo o qual a significação é “anterior” à referência e que esta só é possível em virtude da significação.

O *índice*, por sua vez, é definido como “a sign or representation which refers to its object not so much (...) because it is associated with general characters which that object happens to possess, as because it is in dynamical (including spatial) connection with the individual object, on the one hand, and with the sense or memory of the person for whom it serves as a sign, on the other hand”<sup>4</sup>. Portanto, ao contrário do símbolo, o índice realiza uma pura designação, remete diretamente a um individual. Entre o índice e a coisa, não há nenhuma idéia, e a referência, neste caso, não se faz em virtude da significação —“an index has nothing to do with meaning”<sup>5</sup>—, mas de uma “conexão dinâmica” ou “relação existencial” entre o signo, o objeto e o próprio sujeito semiótico. Como diz Peirce: “The index asserts nothing, it only says *there!*”<sup>6</sup>

De forma que caracterizar certos signos como *símbolos-índices* equivale, por um lado, a afirmar que, enquanto índices, eles são termos referenciais individualizando o objeto denotado, não mediante “descrição” ou “conceituação” do objeto, mas pela própria relação de contigüidade em que se encontram com a “coisa”<sup>7</sup>. Mas, por outro lado, eles devem também, enquanto símbolos, ter uma significação convencional em virtude da qual sua referência é possível. Signos cuja referência se realiza por uma remissão dinâmica e existencial ao individual, de um lado, e à situação discursiva, do outro; e signos cuje significação não fornece nenhuma descrição do próprio objeto, mas torna possível tal referência —isto é, apenas “dá” a “posição” do objeto em relação ao signo e ao locutor: fica, portanto, claro que a caracterização dos “dêiticos” na perspectiva de Peirce manifesta perfeitamente o ponto de vista “lógico-semântico” acima apresentado, o qual, como vemos, assimila esses signos fundamentalmente à dimensão, digamos, referencial da linguagem.

<sup>4</sup> Peirce, *Collected Papers*, The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1931-1935, 2.305.

<sup>5</sup> Op. Cit. 4.58.

<sup>6</sup> Op. cit., 3.361.

<sup>7</sup> Assim Peirce dirá que “demonstrative and relative pronouns are nearly pure indices, because they denote things, without describing them” (op. cit., 3.361).



## A noção "linguística" de deixis

Se existe uma semântica especificamente linguística, seu traço distintivo essencial só pode consistir na sua total desvinculação do estudo da referência, uma entidade semiológica "à double face" constituindo sua unidade própria. Compreende-se, então, por que não se pode, rigorosamente, aproximar as definições dos dêiticos de Jakobson e de Benveniste<sup>8</sup> daquela elaborada a partir de um esquema semiótico ternário, onde é de capital importância a relação do signo com o mundo das coisas. De fato, na perspectiva que denominaremos "linguística", os dêiticos não se apresentam como uma espécie particular de *indicadores referenciais* —aqueles que indicam uma relação entre o *objeto* e o enunciado que contém o indicador—, mas, antes, como *indicadores de subjetividade*, para usarmos a expressão oportuna de Benveniste<sup>9</sup>, —isto é, termos relacionando o enunciado dêitico como o próprio *sujeito* da enunciação, indicando assim a "posição" deste em relação ao seu próprio discurso.

E nesse sentido que se pode, efetivamente, afirmar que tanto para Benveniste quanto para Jakobson a função específica dos dêiticos consiste em "relacionar o enunciado à enunciação". E é também nesse sentido que se justifica a divisão da linguagem proposta por Benveniste em duas "espécies de signos", segundo justamente sua relação ou não de existência como a enunciação, ou servindo-nos da própria expressão do linguista<sup>10</sup>, segundo o *tipo de realidade* a que remetem esses signos: a esfera "cognitiva" da linguagem compõe-se de todos os termos ditos "objetivos" ou "simbólicos", isto é, daqueles que podem remeter a qualquer pessoa ou coisa, exceto às próprias "instâncias de discurso"<sup>11</sup> nas quais aparecem; ao contrário, a realidade à qual remetem os dêiticos —vale dizer, o conjunto de todos os signos componentes da dimensão denominada "subjetiva", "indicial" ou mesmo "enunciatória" da linguagem— é de natureza puramente discursiva, isto é, criada pelo próprio uso desses signos por um locutor: uso, pois, que confere ao enunciado a marca de apropriação da língua por um sujeito; e signos que realizam, assim, uma espécie de "inserção na língua das condições da fala"<sup>12</sup>.

Trata-se, portanto, aqui, de uma noção de deixis totalmente assimilada à questão da *enunciação* e do *sujeito* (do discurso) e, consequentemente, bem

<sup>8</sup> Cf. Jakobson, "Les Embrayeurs, les catégories verbales et le verbe russe", in *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1963; Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966 (pp. 225-285) e *Problèmes de linguistique générale II*, Paris, Gallimard, 1974 (pp 67-88 e pp 197-238).

<sup>9</sup> Cf., por exemplo, Benveniste, *PLG*, p. 264.

<sup>10</sup> Op. cit. 251.

<sup>11</sup> Instâncias de discurso: "c'est-à-dire les actes discrets et chaque fois uniques par lesquels la langue est actualisée en parole par un locuteur" (Benveniste, *PLG*, p. 251).

<sup>12</sup> Ducrot, "Les Indéfinis et l'énonciation", in *Langages*, no 17, Paris, Didier-Larousse, 1970, p. 103.

distinta da noção de deixis que se encontra integrada, pelo ponto de vista "lógico", à problemática da *referência*. E uma prova segura desta distinção é fornecida pela diferença das classes linguísticas que podem ser efetivamente associadas a uma e a outra dessas noções. Pois não somente o *pronome da terceira pessoa* —o dêitico-padrão no sentido "lógico"— não é dêitico no sentido "linguístico"<sup>13</sup> como também toda uma série de signos não cabe, de forma alguma, na classe particular de expressões referenciais cuja denotação é relativa ao enunciado que as contém, ao passo que faz plenamente parte da categoria de signos relacionando o enunciado à enunciação. E o caso, por exemplo, dos *verbos performativos*<sup>14</sup> e dos *verbos de operação* ou de *atitude*<sup>15</sup>, cuja enunciação na primeira pessoa do presente do indicativo equivale, não a descrever uma ação ou uma operação, mas a realizar um ato particular ("eu juro", "eu prometo", "eu bato", ...), ou a indicar uma atitude em relação à proposição enunciada ("eu suponho", "eu concluo", "eu presumo", ...). E o caso também, para dar apenas mais um exemplo, dos signos da *modalidade*, seja verbal, seja fraseológica ("talvez", "sem dúvida", "provavelmente", ...), todos os quais significam atitudes do locutor em relação àquilo que enuncia (expectativa, desejo, apreensão, incerteza, possibilidade, ...)<sup>16</sup>. De fato, a que poderiam *referir* tais categorias, cujos elementos, no entanto, por só se definirem em relação à enunciação na qual são produzidos, são "embrayeurs", "signos subjetivos", exatamente como "eu", "tu", "aqui", "agora" e os empregos não anafóricos dos demonstrativos?

## A noção "psicológica" de deixis

Dado o sentido etimológico de "deixis", é natural que esse termo seja utilizado como simples sinônimo de "ostensão" ou de "definição ostensiva", passando assim a designar a "definição" de um objeto ou de um signo que se reduz ao ato de *mostrar* (δεικνυμι) esse objeto ou um objeto ao qual o signo se aplique ("isto" é um lápis; "lápis" é isto). Ora, a ostensão sendo uma pura denotação a definição que convém à deixis nesse sentido é a de "simples designação à qual não, corresponde nenhuma significação ligada às propriedades do objeto"<sup>17</sup>. Cumpre,

<sup>13</sup> Sobre o caráter não "subjetivo" da terceira pessoa —que Benveniste denomina a "não-pessoa"— e a conseqüente antinomia entre as naturezas e funções dos termos do par dêiticos/anafóricos, cf. principalmente "La nature du pronom", in Benveniste, *PLG*, pp. 251-257.

<sup>14</sup> Cf. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford University Press, 1962 e Benveniste, "La philosophie analytique et le langage", in *PLG*, pp 267-276.

<sup>15</sup> Cf. Benveniste, *PLG*, p. 264.

<sup>16</sup> Cf. Benveniste, *PLG II*, p. 85.

<sup>17</sup> Molino, "La Connotation", in *La Linguistique*, I, no 7, Paris, P.U.F., 1971, p. 19.



porém, salientar que esta acepção de deixis não remete, como as outras, a uma classe particular de signos partilhando alguma propriedade "semântica" comum, mas apenas a um processo de "definição" ou de "exposição" dos sentidos dos signos. Em outras palavras, deixis, aqui, caracteriza um certo processo, sem nada avançar sobre as propriedades intrínsecas que possam ser objeto desse processo.

Por outro lado, não caberia aqui expor e discutir as razões que levaram vários psicólogos do aprendizado a considerar a ostensão como o processo primitivo da aquisição da significação linguística. O fato é que, a partir de tal pressuposto, torna-se viável uma espécie de classificação das palavras ou de categorias de palavras segundo sua menor ou maior complexidade semântica, esta sendo medida estritamente do ponto de vista da aprendizagem, e isto com base na ostensão. E tal é, sem dúvida, a preocupação de Jespersen no capítulo em que define os "shifters" da seguinte maneira<sup>18</sup>: "A class of words which presents grave difficulty to children are those whose meaning differs according to the situation, so that the child hears them now applied to one thing and now to another (...). Such words may be called shifters". Pois esta definição só se justifica e se torna realmente compreensível, quando reconhecemos que ela é o produto de uma perspectiva psicológica, a única em que "significação" pode ser identificada à associação dos signos com os objetos diante dos quais o aprendizado semântico deve ser feito.

De fato, os shifters para Jespersen nada mais são do que termos cuja definição ostensiva é extremamente problemática — "a class of words which presents grave difficulty to children" —, posto que as coisas passíveis de serem associadas a eles — "their meaning" — variam — "shift" — consideravelmente segundo a situação. E por isso que Jespersen pode considerar não só "eu", "tu", "ele", etc., mas também palavras como "pai", "mãe", "inimigo", como shifters: pois o que pode variar nestes termos são apenas as associações nas quais eles se apresentam para um sujeito, sujeito supostamente obrigado a adquirir as primeiras significações justamente por associação das palavras como os objetos aos quais elas se aplicam. Assim, num dado momento, "inimigo" (ou "pai", ou "mãe") associa-se a uma determinada pessoa, e a uma pessoa diferente, em outro; e a dificuldade particular e comum apresentada pelos shifters do ponto de vista do aprendizado reside nesse fato que eles servem de "etiquetas" a coisas tão divergentes que a criança só através de prolongados esforços poderá apreender a "propriedade" que reúne essas coisas numa só classe. Nesses casos, cumpre admitir que, numa certa medida, todo "substantivo comum" é mais ou menos "shifter" no sentido de Jespersen; e seria, realmente, inútil tentar fornecer exata precisão à extensão dessa classe, posto que tal tentativa pressupõe a possibilidade de se separar aquilo que, na base da caracterização dos shifters, se encontra entrelaçado e se interdetermina: a saber, as propriedades

<sup>18</sup> Capítulo VI do *Language: its Nature, Development and Origin* (1922), 12ª ed., London, George Allen & Unwin Ltd., 1964. Notemos que toda a segunda parte desse livro (intitulada "The Child") — da qual faz parte o capítulo em questão — versa exclusivamente sobre a maneira como a criança aprende sua língua materna.

semântica" dos signos e a maneira como esses mesmos signos se apresentam no processo de aquisição para o sujeito psicológico.

De forma que o que é próprio à noção de deixis tal como aparece em Jespersen — e que a torna uma noção semântica de natureza eminentemente "psicológica" — é sua remissão a palavras que, ao mesmo tempo que se aplicam a coisas do real, funcionam como uma espécie de "anti-nomes próprios" psicológicos<sup>19</sup>, sua "variabilidade semântica" correspondendo, na verdade, ao seu caráter refratário à própria "deixis", mas aqui no sentido de "ostensão".

O exame de algumas definições dos "dêiticos" acusou-nos, portanto, não um fundo comum a todas, mas realidades bem diversas, cada qual vinculada a uma problemática "semântica" particular. Consequentemente, pouco importa que chamemos de "deixis", ou de "embreagem", ou de "indicação" a noção agrupando o conjunto de "pontos de vista" acima apresentados, pois trata-se, aqui, de um caso exemplar de homonímia, no sentido aristotélico da palavra ("apenas o nome é comum, enquanto a noção designada por esse nome é diversa"). Mas, por outro lado, é interessante notar que as diferentes designações parecem, efetivamente, refletir os vários "pontos de vista" tais como pudemos reconhecê-los. A palavra "shifters" não convém particularmente ali onde a relação entre o sujeito psicológico e as coisas às quais os nomes se associam ostensivamente comanda uma espécie de classificação linguística, segundo justamente o caráter mais ou menos "estável" dessas associações — os shifters sendo, ao contrário dos nomes próprios, as palavras cujas associações variam continuamente conforme a situação? Em compensação, "dêiticos" e "símbolos ou signos indicadores (referenciais)" são perfeitamente adequados quando se trata de designar o conjunto de signos que mostram "objetos" do mundo, o conjunto de "particulares" da linguagem relacionando o referente às circunstâncias que rodeiam o gesto vocal que indica. Também fornece uma indicação, cuja direção é, no entanto, diferente, posto que liga o enunciado, não ao referente, mas ao sujeito da enunciação, o conjunto dos signos aos quais se aplicam as expressões "indicadores de subjetividade", "índices do discurso", "signos da enunciação"...

Mas o que dizer, então, da expressão de Russell: "egocentric particulars"? Se, de um lado, particulars nos faz pensar na problemática subjacente à teoria referencial dos dêiticos, egocentric, por sua vez, parece indicar que o essencial, para Russell, consiste, antes, na sua remissão ao ego<sup>20</sup>. E Vuillemin inclusive refere-se à teoria de Russell pelos termos, que encontramos explicitamente em Benveniste, de

<sup>19</sup> O nome próprio definindo-se como uma sequência fônica associável em permanência a um "indivíduo" dado da realidade.

<sup>20</sup> Esta, aliás, é a razão alegada por Pariente (op. cit., p. 88, nota 5) contra a adoção da expressão de Russell: "(les indicateurs) — escreve Pariente — ne se rapportent pas directement à l'ego, mais au message dans lequel ils apparaissent".



"indicadores de subjetividade"<sup>21</sup>. *Egocentricidade* e *subjetividade* seriam, todavia, necessariamente equivalentes? A concepção de Russell, que tencionamos agora analisar, apresenta, com efeito, alguns aspectos muito particulares, cuja identificação fornece não só um exemplo de proveito que pode ser tirado da distinção de várias noções de deixis, como também um sólido testemunho em favor da própria necessidade dessa distinção.

## 2. A definição russelliana dos dêiticos

Todo o interesse de Russell ao abordar os "dêiticos" no *An Inquiry into Meaning and Truth* está, sem dúvida, voltado para a questão do estatuto epistemológico dessa categoria especial de "particulares" numa linguagem empírica a descritiva<sup>22</sup>. Aqui, todavia, não trataremos deste aspecto da concepção de Russell<sup>23</sup>, mas apenas de sua definição propriamente dita dos *egocentric particulars* — toda referência à "teoria" russelliana ficando assim limitada somente às necessidades que surgirem na análise da própria *descrição* desses signos, apreendida no capítulo VII da obra em questão.

Dito isso, convém, primeiro, lembrar que o pensamento do próprio criador da expressão "descrição definida", do autor do célebre "On Denoting" (e do responsável pela posteridade filosófica da calvície do rei da França...), foi, incontestavelmente, determinante para a elaboração de uma semântica "lógica" abordando de frente a questão da referência linguística — e, por conseguinte, para a configuração da problemática subjacente à constituição da noção "referencial" de deixis. De forma que a definição dos dêiticos que abre o capítulo que lhes é consagrado — "palavras cuja *denotação* é relativa àquele que fala" (*este, aquele, eu, voce, aqui, ali, agora, então, passado, presente, futuro* e os tempos verbais)<sup>24</sup> — não levanta nenhum problema particular, pois é totalmente conforme ao ponto de

<sup>21</sup> Vuillemin, "Les Indicateurs de subjectivité dans la deuxième philosophie de Russell", in *L'Age de la science*, n° 1 e 2, Paris, Dunod, 1968.

<sup>22</sup> Trata-se, para Russell, de demonstrar que tais signos são desnecessários para a descrição do mundo, porque, do contrário, estaria restabelecido aquilo que sua teoria dos nomes — a qual sustenta todo o sistema do *An Inquiry into Meaning and Truth* (1940) (Baltimore, Penguin Books, 1967) — visava reduzir: o julgamento de predicação e, ao mesmo tempo, o privilégio da substância. Em outros termos, o estabelecimento das bases empíricas do conhecimento por meio da análise lógico-linguística — que é o projeto de Russell no *Inquiry*... — requer, segundo ele, que seja abolido "o que denominamos habitualmente os termos 'particulares'" (Russell, op. cit., p. 89), a fim de eliminar o incognoscível que tais termos encobrem — um Particular jamais podendo ser esgotado por nenhum dos predicados que designam os Universais que lhe são inerentes, e somente as qualidades sendo dadas à experiência —.

<sup>23</sup> Este problema foi longamente estudado por Vuillemin no artigo acima citado.

<sup>24</sup> Russell, op. cit., p. 102.

vista "lógico" tal como o caracterizamos. Mas se quisermos assimilar toda a concepção de Russell a apenas esse ponto de vista, defrontamo-nos com uma primeira dificuldade ao lermos, logo em seguida ao enunciado da definição acima, que: "Não somente 'estou com calor', mas também 'Jones está com calor' possui uma *significação* que só é determinada quando sabemos o momento em que o enunciado foi proferido"<sup>25</sup>. Além disso, em *Human Knowledge*, os particulares egocêntricos são explicitamente definidos como "as palavras cuja *significação varia com o locutor e sua situação no tempo e no espaço*"<sup>26</sup>. Tal indiferenciação entre denotação e significação, que, de uma definição "lógica" dos dêiticos, nos conduz a uma formulação aparentemente idêntica àquela encontrada em Jespersen, é puramente accidental ou manifesta, efetivamente, um traço singular do próprio "ponto de vista" de Russell?

Transportamo-nos então naturalmente ao que Russell havia afirmado, nos capítulos anteriores, sobre as palavras em geral, e destacamos que, segundo ele, a "significação" distribui-se, como a "verdade" e a "falsidade", numa hierarquia de "significações", correspondendo a uma hierarquia de linguagens<sup>27</sup>. E a significação das palavras componentes da *linguagem-objeto* — a de tipo inferior da hierarquia — que é fundamental para Russell, porque é graças a essas palavras que a linguagem está em conexão com as ocorrências não-linguísticas. Ora, essas palavras-objeto, diz Russell, são "todas aquelas que a criança aprende primeiro" (os nomes próprios, os nomes de animais familiares, os nomes de cores, e assim por diante), pois trata-se daqueles que "podem ser aprendidos em face dos objetos que eles significam ou que são ilustrações de sua significação"<sup>28</sup>, isto é, que podem ser aprendidos por *deixis*, no sentido de definição ostensiva. Aliás, para Russell, o "uso mais elementar das palavras-objeto é o uso *demonstrativo* (o grifo é nosso), como na exclamação: "Uma raposa!" quando uma raposa é vista" e "é através desta forma de discurso que as palavras-objeto adquirem sua significação"<sup>29</sup>. Voltaremos, mais abaixo, a esse último ponto. Por ora, basta-nos salientar a patente analogia entre a problemática subjacente às considerações "semânticas" de Jespersen e aquela que move Russell ao longo de todas as páginas consagradas à caracterização da linguagem-objeto — estado da linguagem que corresponde exatamente àquele que preocupava o linguista ao definir os *shifters*: estado *primário* e *primitivo*, onde nenhuma distinção entre sentido e referência é, na verdade, pertinente — as palavras que o compõem devendo necessariamente ser adquiridas por associação com as coisas às quais se aplicam, condição para que as definições semânticas propriamente ditas possam veicular

<sup>25</sup> Id.

<sup>26</sup> Citado por Vuillemin, op. cit., p. 56 — o grifo é nosso.

<sup>27</sup> Cf. Russell, op. cit., p. 23.

<sup>28</sup> Id.

<sup>29</sup> Op. cit., p. 24 e p. 26.



alguma informação<sup>30</sup>.

Tudo nos leva, então, a crer que a definição dos particulares egocêntricos como termos cuja significação varia segundo a posição do sujeito possui o mesmo valor psicológico que a definição do linguista. No entanto, a validade dessa mesma definição ainda será de certa forma questionada pelo próprio Russell, quando, examinando mais atentamente esses signos, tentará fornecer-lhes uma caracterização mais precisa.

"We may state our problem as follows. The word 'this' is one word, which has, *in some sense*, a constant meaning. But if we treat it as a mere name, it cannot have in any sense a constant meaning, for a name means merely what it designates, and the *designatum* of 'this' is continually changing. If, on the other hand, we treat 'this' as a concealed description, e.g., 'the object of attention', it will then always apply to everything that is ever a 'this', whereas in fact it never applies to more than one thing at a time. Any attempt to avoid this undesired generality will involve a surreptitious reintroduction of 'this' into the *definiens*."<sup>31</sup>

Existe, portanto, para Russell, sempre algum argumento contra a inclusão do "isto" ou de qualquer outro particular egocêntrico<sup>32</sup> numa das categorias possíveis de palavras-objeto: nomes próprios, descrições ou palavras-conceito<sup>33</sup>. Ora, se ben

<sup>30</sup> Cf. op. cit., pp 66-67.

<sup>31</sup> Op. cit., p. 103.

<sup>32</sup> Russell pensa que todos os termos egocêntricos podem se definir em termos de "isto". Assim, "eu" significaria "a biografia à qual isto pertence"; "aqui", "o lugar disto"; e assim por diante. Consequentemente, limita sua investigação a "isto", sua análise aplicando-se *mutatis mutandis* a todos os outros elementos da série.

<sup>33</sup> Cf. Russell, op. cit., pp 104-105. Notemos que isso não se deve à eventual possibilidade de tais signos pertencerem a categorias diferentes daquelas das palavras-objeto, isto é, a categorias próprias aos níveis superiores da hierarquia linguística, na medida em que pressupõem já uma linguagem pré-existente. São desse tipo as *palavras de dicionário*, como diz Russell, aquelas que se aprendem mediante definições verbais, pressupondo assim a existência anterior de palavras-objeto; é o caso também das *palavras lógicas* (os conectores proposicionais, os quantificadores, ...), as quais, por sua vez, pressupõem formas proposicionais, mais precisamente "enunciados atômicos" (cf. op. cit., p. 65 e p. 90). É óbvio que os termos egocêntricos não cabem na categoria das palavras-lógicas. Quanto a considerá-las palavras de dicionário, não resolveria o problema tal como acusado por Russell. Primeiro, porque a distinção palavras-objeto/palavras de dicionário depende menos das próprias características das palavras enquanto tais do que do meio e das condições de aprendizagem, e "varia consideravelmente de uma pessoa para outra" (op. cit., p. 66). Mas também, e sobretudo, porque qualquer definição verbal adequada das palavras egocêntricas conteria necessariamente palavras egocêntricas no *definiens*; de forma que tais definições nada poderiam transmitir se os termos definidos (ou pelo menos o "isto": egocêntrico de base para Russell) já não tivessem sido adquiridos, e não mediante definição, isto é, se justamente não fossem algo diferente de palavras de dicionário.

compreendemos, é a própria definição dos "dêiticos" como palavras cuja significação muda conforme a situação que está assim sendo apontada como inadequada "*num certo sentido*", ou, pelo menos, como insuficiente. Ela supõe, com efeito, que se considere esses termos no mesmo plano que os termos-objeto da linguagem; Jespersen procede deste modo; donde a dificuldade que vê na aquisição da série dos *shifters*: posto que são palavras-objeto, eles devem ser aprendidos por confrontação com os objetos aos quais se associam; ora, os *designata* dessas palavras variam continuamente conforme a situação e a posição do sujeito; o mesmo acontecerá, portanto, com sua significação. Como acabamos de ver, para Russell o problema, na verdade, não é tão simples: senão como explicar esse caráter refratário dos termos egocêntricos a qualquer tentativa de incluí-los numa ou noutra das categorias mais amplas da linguagem?

Seria então preciso definir os dêiticos de maneira a evidenciar o traço que lhes confere, em relação a todos os outros termos da linguagem, o estatuto à parte que realmente parecem possuir. E a única característica distintiva dos particulares egocêntricos segundo Russell é sua *dependência da relação do usuário da palavra com o objeto que a palavra concerne*<sup>34</sup>. Esta é a verdadeira definição russelliana dos "dêiticos", a qual, malgrado o que poderia parecer à primeira vista, introduz um elemento bastante singular em sua caracterização, como revelam claramente as considerações de Russell que subseguem tal definição.

Suponhamos, sugere Russell, uma máquina<sup>35</sup> que, quando atingida por uma luz vermelha, dissesse "isto é vermelho", depois, passado algum tempo, e em consequência de diversos processos internos e variados, diria "aquilo era vermelho". Tal máquina utilizaria corretamente *isto* e *aquilo* segundo Russell, e ela lhe serve de modelo explicativo do emprego dos particulares egocêntricos. O que equivale a postular que "isto é" e "aquilo era" não passam de simples *reações* verbais a *estímulos* físicos, a única diferença entre os enunciados contendo uma e outra dessas expressões não sendo, de forma alguma, uma diferença de sentido, mas de modo de produção, de encadeamento causal: no primeiro caso, a resposta ao estímulo é imediata; no outro, ela é diferida, o encadenamento ao qual essa última corresponde contendo um estímulo retardativo adicional. Ora, isso parece explicar o valor exato da fórmula russelliana segundo a qual o próprio dos dêiticos consiste em "*depende da relação do usuário da palavra com o objeto que a palavra concerne*". De fato, esses signos não *significam*, própria e simplesmente, essa relação<sup>36</sup>, se quisermos, como é conveniente, reservar ao esquema *signo/sentido* o atributo semiológico por excelência; eles "*indicam*" apenas sua própria *relação causal*

<sup>34</sup> Russell, op. cit., p. 105.

<sup>35</sup> Op. cit., pp. 105-106.

<sup>36</sup> Notemos que, se assim fosse, estaríamos sendo simplesmente reconduzidos à definição, "lógica" dos dêiticos, a qual, efetivamente, atribui a esses termos uma *significação constante* e neles reconhece uma espécie particular de "nomes próprios" (no sentido de Frege) — o que, para Russell é verdade somente "*prima facie*" (cf. op. cit., p. 91) e "*num certo sentido*".



de produção, segundo o esquema psicológico *estímulo/resposta*. Em outras palavras, "o objeto que a palavra concerne" da definição de Russell nada mais é do que o estímulo ao qual o locutor-máquina reage, enunciando um dêitico adequado, conforme sua própria "posição" em relação a esse estímulo, isto é, segundo a relação causal entre ele mesmo e aquilo de que fala. E por isso que o dêitico assim concebido remete necessariamente a uma *experiência* (perceptiva), da qual ele "depende", efetivamente, mas da qual não podemos dizer que é "significada" por ele: o dêitico, na verdade, apenas indica a *egocentricidade* daquilo que está sendo dito; indica que é uma relação causal qualquer entre o *estímulo* e o *ego* que está na base deste enunciado-resposta de ego. Consequentemente, o que distingue *Eu-agora*, por exemplo, de um nome próprio "não faz parte daquilo que é enunciado por uma frase contendo 'Eu-agora', mas é somente uma expressão da relação causal entre aquilo que é enunciado e sua enunciação"<sup>37</sup>.

Portanto, a concepção russelliana dos dêiticos também é nitidamente psicológica (o que é perfeitamente expresso pela designação desses termos como "egocêntricos"), ou melhor, é tal que os próprios dêiticos se apresentam como *termos psicológicos*<sup>38</sup>; mas concepção que fornece, assim, uma solução ao problema acima apontado, o qual uma concepção, igualmente psicológica, como a de Jespersen, não conseguiria, para Russell, explicar. E que os particulares egocêntricos, ao contrário da suposição implícita à sua definição enquanto termos cuja significação varia conforme a situação ou a posição do sujeito, não se apresentam, na caracterização efetiva de Russell, como palavras-objeto mais complexas que as outras; mas, antes, como palavras totalmente à parte e bastante singulares, na medida em que apenas exprimem uma qualidade psicológica do discurso — qualidade que, aliás no estado primitivo de linguagem, estaria contida em toda palavra-objeto:

"What is important, for us, is that this primitive use of the word 'hot' has the distinctive characteristic of egocentric particulars, namely (...) that it 'depends upon the relation of the user of the word to the object with which the word is concerned'. We have held, throughout our discussion of object-words, that, in their most primitive use, they are perceptive judgements: what we express at first by the one word 'hot!' is what we afterwards express by 'this is hot' or 'I am hot'. That is to say, every object-word, in its primitive use, has an implicit egocentricity, which the subsequent development of speech renders explicit."<sup>39</sup>

A passagem de "quente!" a "isto está quente" corresponderia, então, a uma *análise* que efetuamos e pela qual a egocentricidade das palavras-primitivas é transferida a certas partículas independentes, as quais, no estado desenvolvido da

<sup>37</sup> Op. cit., p. 108.

<sup>38</sup> Expressão explicitamente utilizada por Russell para distinguir o *tempo dêitico* ou *egocêntrico* do *tempo físico* (cf. op. cit., p. 107).

<sup>39</sup> Op. cit., p. 120.

linguagem, têm por única função marcar essa qualidade psicológica do discurso: a relação causal entre o dizer de um sujeito e o estímulo que o desencadeia.

São claras, portanto, as razões que nos obrigam a discordar de Vuillemin, quando, comparando a caracterização russelliana dos particulares egocêntricos com a teoria de Jakobson, conclui que "Russell descreve como os linguistas os *embrayeurs*"<sup>40</sup>. Não só a definição "linguística" dos *embrayeurs* não leva em consideração "o objeto concernido pela palavra", como também, e principalmente, esse objeto é de tal maneira concebido por Russell que a relação envolvida pelos particulares egocêntricos passa a ser, como vimos e como afirma muito expressamente o próprio Russell, uma relação *causal*, ao passo que, para o linguista, a relação dêitica é pura e propriamente *semiológica*. Ou, melhor dizendo: o *sujeito* ao qual remete a deixis no sentido "linguístico" é somente o *sujeito do discurso*, muito diferente do *sujeito psicológico* que, indiscutivelmente, é o "usuário" a que se refere a definição russelliana das palavras egocêntricas da linguagem.

Acreditamos, pois, que há todo interesse em se distinguir a egocentricidade — noção, notêmo-lo, já cara aos psicólogos dos tempo do *Inquiry*. . . — da subjetividade, implicadas respectivamente nessas duas definições dos dêiticos<sup>41</sup>, reservando assim a expressão "indicadores de subjetividade" apenas à concepção "linguística" desses termos, com a qual a caracterização dos particulares egocêntricos não apresenta, a nosso ver, nenhuma analogia. Muito ao contrário, dos "pontos de vista" acima expostos, a concepção de Russell se nos apresenta como uma combinação de elementos próprios aos pontos de vista "lógico" e "psicológico": do primeiro, Russell retém a delimitação de uma série de *particulares* cuja denotação varia conforme o sujeito; mas uma vez dada a extensão desta classe "lógica", é uma caracterização psicologista, salientando a *egocentricidade* de seus elementos, que nos é proposta pela sua própria definição desses signos. Em suma, pode-se afirmar que é a *própria descrição dos dêiticos* de Russell que se encontra marcada pelo princípio ao qual respondem, como foi frequentemente notado ou criticado, várias análises do *Inquiry*. . . : princípio enunciado logo nas primeiras páginas do livro, e segundo o qual "a epistemologia envolve ao mesmo tempo elementos lógicos e psicológicos"<sup>42</sup>.

Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo

<sup>40</sup> Vuillemin, op. cit., pp. 50-57.

<sup>41</sup> Aliás, notemos, de passagem, que uma extrapolação psicológica dos "indicadores de subjetividade" do linguista deveria, antes, acentuar que eles manifestam ou têm como condição de uso justamente o contrário da "egocentricidade": eles marcam a presença da *intersubjetividade* na língua, como diz Benveniste (cf. principalmente "De la Subjectivité dans le langage", in Benveniste, *PLG*, pp 258-266); eles constituem um "aprendizado ou um exercício permanente da reciprocidade", segundo Ducrot (cf. *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann, 1972, p. 31).

<sup>42</sup> Russell, op. cit., p. 15.



## ABSTRACT

Analyzing Russell's characterization of egocentric particulars as presented in *An Inquiry into Meaning and Truth*, the author intends to point out that Russell's conception may only be satisfactorily understood when the different semantic points of view that constitute the notion of *deixis* are identified and, thus, clearly recognized those among them that implicitly sustain Russell's description.

## CRITICA DE LA CONCEPCION PIAGETIANA DE LO MENTAL

Oscar Nudler

La teoría de Piaget es, centralmente, una teoría del *desarrollo* de lo mental. No se propone ser una teoría sistemática del "aparato psíquico"; tampoco suministra una descripción fenomenológica detallada de los contenidos ideacionales o representativos en los cortes temporales que efectúa al analizar las fases del desarrollo mental. Sin embargo, contiene abundantes elementos que, si bien no alcanzan a configurar una teoría general de la mente, delinean muy vigorosamente una forma de aproximación particular al estudio de los fenómenos mentales que denominaremos "logicista". Nuestro objetivo en este trabajo es poner de manifiesto las limitaciones con que se enfrenta una aproximación de este tipo.

Como acabamos de señalar, Piaget se ocupa absorbentemente del problema del desarrollo de lo mental (y con él, del conocimiento). Su intención es, en primer lugar, mostrar que este desarrollo es continuo: "...el desarrollo mental es una construcción continua, comparable al levantamiento de un gran edificio que, a cada elemento que se le añade, se hace más sólido..."<sup>1</sup>.

En segundo lugar, y ésta es su tesis central, desea probar que dicho desarrollo tiene una dirección y un sentido precisos: "La inteligencia es la forma de equilibrio hacia la cual tienden todas las estructuras cuya formación debe buscarse a través de la percepción, del hábito y de los mecanismos senso-motores elementales"<sup>2</sup>. Es decir, la inteligencia constituye el eslabón final en la evolución de las funciones mentales. A su vez, la inteligencia misma evoluciona hacia una forma superior denominada, indistintamente, "pensamiento formal" o "pensamiento lógico": "...los resultados de las investigaciones genéticas llevadas a cabo con métodos 'objetivos' sobre sujetos de variados niveles (a partir de los cuatro o cinco años, aproximadamente) parecerían indicar que el pensamiento lógico, la comprensión de sus leyes lógicas e incluso la formalización del razonamiento constituyen el punto de

<sup>1</sup> Piaget, J.: *Seis Estudios de Psicología*. Barcelona, Seix Barral, 1964 p. 12 (Edición original: Ginebra, Gonthier, 1964). Las citas han sido tomadas en todos los casos de la edición en español.

<sup>2</sup> Piaget, J.: *Psicología de la Inteligencia*. Buenos Aires, Psique, 1960, p. 17. (Edición original: París, A. Colin, 1947).



llegada natural de un desarrollo mental...<sup>3</sup>. En síntesis, el "pensamiento lógico" sería la meta final del desarrollo mental. Y no sólo del desarrollo mental. Piaget se remonta inclusive al desarrollo orgánico. Recordemos por ejemplo al respecto lo que en *Biología y Conocimiento* denomina "hipótesis directriz": "Los procesos cognoscitivos se nos manifiestan, entonces, simultáneamente como la resultante de la autorregulación orgánica, cuyos mecanismos esenciales reflejan, y como los órganos más diferenciados de esta regulación en el seno de las interacciones con el exterior"<sup>4</sup>.

Si nos ceñimos a la hipótesis acerca de la dirección del desarrollo mental, y dejamos de lado esta "hipótesis directriz" relativa a la forma de relación entre lo mental y lo orgánico, más audaz y de una mayor carga metafísica que la primera, vemos que Piaget postula, al situarlas en una misma línea evolutiva, un parentesco entre las operaciones de la inteligencia avanzada y las operaciones de la inteligencia incipiente y extiende aún este parentesco a otras funciones mentales tales como la percepción y los hábitos motores. ¿En qué consiste este parentesco? La clave creyó encontrarla Piaget en la noción de *estructura* suministrada por la matemática moderna. Supone que, ya desde los comienzos, los procesos mentales son procesos de estructuración de datos (necesariamente presentes a los sentidos en la etapa de la "inteligencia concreta" y no necesariamente presentes en la etapa de la "inteligencia formal"). Tales procesos de estructuración pasan por fases evolutivas en que las estructuras en juego se diferencian de las estructuras lógico-matemáticas conocidas (las "estructuras matrices" de Bourbaki, divididas en estructuras algebraicas como el grupo, estructuras de orden como el reticulado y estructuras topológicas) en que no permiten todas sus operaciones y relaciones o éstas tienen restricciones que les restan generalidad. Así, por ejemplo, la estructura de "agrupamiento", que constituye según Piaget el modelo que recubre todas las operaciones de la inteligencia en su fase "concreta", se distingue del grupo en que las composiciones entre dos elementos para generar un tercero sólo pueden efectuarse entre elementos contiguos y en que la asociatividad sólo puede aplicarse entre términos distintos. El paso de la "inteligencia concreta" a la "inteligencia formal" está marcado precisamente por el paso del agrupamiento al grupo, de modo que el desarrollo mental consistiría en una suerte de enriquecimiento o perfeccionamiento de las estructuras puestas en juego en la actividad mental. "Cada estructura debe concebirse como una forma particular de equilibrio, más o menos estable en su campo restringido y susceptible de ser inestable en los límites de éste. Pero esas estructuras, escalonadas por sectores, deben considerarse como sucediéndose según una ley de evolución tal que cada una

<sup>3</sup> Beth, E. W. y Piaget, J.: *Relaciones entre la Lógica Formal y el Pensamiento Real*. Madrid, Ciencia Nueva, 1968, p. 379. (Edición original: *Epistémologie Mathématique et Psychologie. Essai sur les Relations entre la Logique Formelle et la Pensée Réelle*, París, P.U.F., 1961).

<sup>4</sup> Piaget, J.: *Biología y Conocimiento*. Madrid, Siglo XXI, 1969, p. 26. (Edición original: *Biologie et Connaissance, Essai sur les relations entre les régulations organiques et les processus cognitifs*, París, Gallimard, 1967).

asegure un equilibrio más amplio y más estable a los procesos que intervinieran ya en el seno de la precedente. La inteligencia no es así más que un término genérico que designa las formas superiores de organización o de equilibrio de las estructuraciones cognoscitivas"<sup>5</sup>. Estas "formas superiores" culminan en las estructuras lógico-matemáticas usuales de manera tal que el pensamiento maduro se caracteriza por su ajuste a tales estructuras.

Este ligero esbozo de la concepción que tiene Piaget del desarrollo mental ha de servirnos principalmente, como ya hemos señalado, para discutir cierto enfoque de lo mental que de ella se desprende, enfoque que hemos denominado "logicista". El hecho de que empleemos aquí este término puede resultar chocante si se recuerda que Piaget ha rechazado explícitamente en varias oportunidades la calificación de "logicista". Inclusive ha efectuado una extensa crítica del logicismo tal como estuvo representado, especialmente, por la llamada "Denkpsychologie" alemana. Trataremos de justificar, entonces, nuestra insistencia en mantener el rótulo.

Piaget declara que considera que existe una independencia recíproca entre lógica y psicología en cuanto a sus métodos de investigación y de prueba. Afirma que no es lícito invocar, como lo hace el psicologismo, datos empíricos de carácter psicológico para resolver problemas de validez lógica ni, inversamente, como lo hace el logicismo, leyes lógicas como factores causales de índole psicológica. Dice Piaget: "La logística no tiene motivos para recurrir a la psicología, ya que en una teoría hipotético-deductiva no interviene ninguna cuestión de hecho. Inversamente, sería absurdo invocar la logística para zanjar una cuestión derivada de la experiencia, tal como la del mecanismo real de la inteligencia"<sup>6</sup>. En otro contexto, Piaget aclara aún más la cuestión al responder directamente a quienes, como Merlau-Ponty, lo acusaban de logicista: "...así, M. Merlau-Ponty nos imputa 'logicismo' porque describimos los estados de equilibrio del pensamiento en lenguaje lógico, como si la teoría de la Gestalt fuera un 'matematismo' por el hecho de que describe las buenas formas en términos geométricos"<sup>7</sup>. Y más adelante en el mismo trabajo: "Para concluir, el empleo de la lógica en psicología es al mismo tiempo útil y sin peligros, porque la lógica es un lenguaje bien hecho y recurrir a un tipo de lenguaje más bien que a otro es un asunto de claridad o de comodidad, pero no de verdad"<sup>8</sup>. Hasta aquí todo es extremadamente claro de modo que calificar de logicista a quien sostiene esta postura parece un contrasentido. Sin embargo, Piaget no deja las cosas en este punto sino que avanza más allá en su concepción de las relaciones entre la

<sup>5</sup> Piaget, J.: *Psicología de la Inteligencia*, p. 18.

<sup>6</sup> Piaget, J.: *op. cit.*, p. 48.

<sup>7</sup> Piaget, J.: *La Utilidad de la Lógica en Psicología*. Barcelona, A. Redondo, sin fecha, p. 12 (Edición original: "L'utilité de la logique en psychologie". *L'année psychologique*, París, P.U.F., 1951, pp. 27-38).

<sup>8</sup> Piaget, J.: *op. cit.*, p. 24.



lógica y la psicología. Y es entonces cuando aparecen las complicaciones.

En *Relaciones entre la Lógica Formal y el Pensamiento Real*, luego de asentar con energía la tesis de la independencia mutua de la lógica y la psicología, Piaget se pregunta: "Sin embargo, ¿es definitivo tal divorcio?"<sup>9</sup>. Su respuesta es que, si bien existe independencia entre ambas disciplinas, ello no impide afirmar una "coordinación" entre ellas. ¿Qué significa ésto? Si no lo entiendo mal, lo que Piaget sostiene es que las estructuras que el psicólogo detecta mediante la investigación empírica en el comportamiento del sujeto maduro (no olvidemos que Piaget considera a las operaciones mentales una forma de comportamiento, de "acción interiorizada") se hallan en correspondencia, están "coordinadas", con ciertas estructuras lógico-matemáticas desarrolladas deductivamente y presentadas axiomáticamente por el lógico. Dice Piaget: "Entre los numerosos modelos abstractos de los que podemos servirnos en psicología los hay de dos categorías: los que presentan una utilidad indiscutible de simplificación, generalización, etc., para el propio psicólogo, pero sin que les corresponda una estructura precisa en el espíritu del sujeto, y aquellos otros que parecen expresar la existencia de una estructura de ese tipo. Como ejemplo de la primera categoría se puede citar el empleo de los grafos, respecto de los cuales no se ve siempre a qué estructura topológica o algebraica corresponde en el sujeto. La primera ventaja de los modelos lógicos es, por el contrario, que corresponden o al menos suscitan el importante problema de su correspondencia con las estructuras que intervienen en el comportamiento e incluso a veces en la conciencia del sujeto..."<sup>10</sup>

Curiosamente, el artículo de Piaget del que extrajimos esta cita ha sido editado en español junto con el trabajo del cual citamos el párrafo en que Piaget afirma que el empleo de la lógica "es un asunto de claridad o de comodidad, pero no de verdad". La contradicción entre ambos textos es prácticamente explícita ya que en el último de los citados Piaget distingue a los "modelos lógicos" de otros modelos que no se limitan a ser útiles para "simplificar, generalizar, etc.", es decir, no se limitan a proveer un lenguaje claro y cómodo.

Es la segunda tesis —de acuerdo con la cual existe un cierto isomorfismo lógico-psicológico— la que predomina claramente en los escritos de Piaget. Dice por ejemplo en la *Psicología de la Inteligencia*: "La lógica es una axiomática de la razón de la que la psicología de la inteligencia es la ciencia experimental correspondiente"<sup>11</sup>. Es obvio que nadie que sostenga una actitud puramente instrumentalista respecto de la lógica afirmará que ésta es una "axiomática de la razón". Podría todavía efectuar numerosas citas más que abundarían en el mismo sentido pe-

<sup>9</sup> *op. cit.*, p. 179.

<sup>10</sup> Piaget, J.: "Lógica Formal y Psicología Genética" en *La Utilidad de la Lógica en Psicología*, p. 27.

<sup>11</sup> *op. cit.*, p. 45.

ro me abstendré de hacerlo para no ser reiterativo. Permítaseme, sólo, citar un fragmento de una discusión entre Piaget y Rapoport, sostenedor firme de una posición instrumentalista y declaradamente positivista en lógica y matemáticas. Dice Rapoport, dirigiéndose a Piaget: "La matemática es un lenguaje... Se puede usar como un lenguaje *acerca* de los fenómenos, como cuando describimos eventos psicológicos matemáticamente, pero ello no implica que haya algo matemático funcionando en el cerebro del sujeto... Para responder a la cuestión de qué es lo que sucede en la caja negra es necesario utilizar diferentes instrumentos que en este momento no están a nuestra disposición: por ejemplo, instrumentos muy finos para marcar excitaciones neuronales, medirlas, etc., instrumentos que están todavía en su infancia... Esto no impide al psicólogo matemático proponer modelos matemáticos... Las transformaciones no han de ser consideradas en el sentido fisiológico o físico; han de ser consideradas simplemente en su sentido formal"<sup>12</sup>.

La respuesta de Piaget fue ésta: "Seré breve. Entre el señor Rapoport y yo está McCulloch, la lógica de las neuronas, etc. Hay que buscar por todos lados, pero yo, yo creo en el sujeto"<sup>13</sup>.

A pesar de su final un tanto críptico, es claro que esta respuesta intenta manifestar una cerrada oposición a la posición instrumentalista defendida por Rapoport.

Pues bien, volvamos a la atribución de "logicista" que hiciéramos al sistema de Piaget (en contra de lo que el mismo Piaget sostiene). Según acabamos de ver, una línea de defensa asumida por Piaget en contra de la imputación, consistente en defender una tesis puramente instrumentalista de la lógica, está en flagrante oposición con otras afirmaciones suyas, ciertamente predominantes en su obra, según las cuales los "modelos lógicos" tienen una correspondencia con las estructuras del comportamiento subjetivo (del sujeto desarrollado). Aceptando entonces que la posición más representativa del pensamiento de Piaget es esta última, a primera vista parecería que la atribución de "logicismo" es bastante inmediata. Yesto aún sobre la base de la definición de logicismo dada por el mismo Piaget: "... el logicismo es la tendencia a introducir consideraciones sacadas de la lógica, y, por lo tanto, de una disciplina cuyo objeto depende de la validez deductiva, y no de cuestiones de hecho, en el contexto de las explicaciones causales que la psicología trata de fundar únicamente en la experiencia"<sup>14</sup>. En efecto, leyendo esto uno se siente tentado a preguntar: la "consideración" de modelos lógicos que hace Piaget al examinar el proceso del pensamiento subjetivo, ¿de dónde pudo haber sido "sacada" sino de la lógica? Y, por otra parte, si el empleo de modelos lógicos no se basa sólo en una

<sup>12</sup> Piaget, J.: *La Utilidad de la Lógica en Psicología*, p. 47.

<sup>13</sup> Piaget, J.: *op. cit.*, p. 49.

<sup>14</sup> Beth, E. W. y Piaget, J.: *op. cit.*, pp. 174-75.



cuestión de comodidad o ventaja expresiva, parecería inevitable la conclusión de que Piaget los "introduce" en el "contexto de las explicaciones causales" de la psicología.

Pero volvamos a recordar el hecho de que Piaget niega esta conclusión, aparentemente forzosa. En *Relaciones entre la Lógica Formal y el Pensamiento Real*, al examinar críticamente la "Denkpsychologie" alemana, Piaget ofrece una argumentación que podría tomarse como su segunda línea de defensa en contra de la atribución de logicismo. Refiriéndose a las ideas de Selz, quien postulaba una especie de paralelismo lógico-psicológico, dice Piaget: "No tenemos nada que oponer a que se busquen los puntos de enlace entre los mecanismos mentales y las estructuras lógico-matemáticas, ya que tal es, precisamente, nuestro objetivo; y, por otra parte, la idea de paralelismo conlleva un aspecto satisfactorio: el de que dos series paralelas no interfieren entre sí, lo cual parece garantizar la doble autonomía de las normas lógicas y de las secuencias causales psicológicas. Mas ¿acaso viendo un paralelismo no se prejuzga la solución?; y ésta, en apariencia prudente, ¿no es excesivamente restrictiva y, a la vez, demasiado fuerte tanto para la una como para la otra parte en juego?"<sup>15</sup> Más adelante Piaget aclara algo más este último punto al sostener que los estudiosos de la "inteligencia y el pensamiento se han orientado resueltamente por una vía genética"<sup>16</sup>, orientación en la que se sitúa él mismo y que señala como su punto de divergencia central con los representantes de la "Denkpsychologie", quienes prescindieron de los estudios genéticos. Es decir, Piaget no deja de compartir la idea de la *posibilidad* de un paralelismo lógico-psicológico pero defiende la necesidad de que el psicólogo *no* *parta* de la simple aceptación de estructuras lógicas dadas como actantes en el proceso del pensamiento real sino que, en todo caso, *llegue* a ellas como fruto de su propia labor empírica. De este modo, Piaget se distinguiría de los logicistas en que no toma prestadas de la lógica las estructuras lógicas para introducirlas sin más en los procesos psíquicos sino que las encuentra como fruto de la investigación psicogenética al final del desarrollo mental, surgidas a partir de estructuras más elementales. De ser efectivamente así, deberíamos darle finalmente la razón a Piaget en su rechazo de la imputación de logicismo. Es tan gratuito imputarle logicismo a quien establece *empíricamente* que el pensamiento maduro opera de acuerdo con ciertas estructuras lógicas como imputarle "geometrismo" a quien establece, también empíricamente, que el espacio físico responde a una determinada geometría. El logicismo en psicología es, como señala Piaget, un prejuicio. Un *juicio* fundado en la experiencia según el cual en la acción del sujeto operan estructuras lógicas nada tiene que ver con él.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Beth, E. W. y Piaget, J.: *op. cit.*, p. 178.

<sup>16</sup> Beth, E. W. y Piaget, J.: *op. cit.*, p. 178.

<sup>17</sup> Piaget utiliza este tipo de argumentos para rechazar no sólo la imputación de logicismo sino también la imputación opuesta de psicologismo, proveniente especialmente del campo de la

¿Debemos concluir entonces que es errónea nuestra atribución de logicismo a Piaget? Si, en efecto, Piaget hubiera establecido empíricamente, ya sea a través de una investigación genética o por medio de un abordaje directo, que el pensamiento adulto opera siguiendo las estructuras lógico-matemáticas, sin duda lo sería. Pero abrigamos serias dudas al respecto y sospechamos que Piaget ha seguido en los hechos el procedimiento de los logicistas a quienes critica, consistente en "introducir" en el sujeto estructuras formales "sacadas" de la lógica. En realidad, no parece difícil llegar a una conclusión semejante cuando advertimos que en vano buscaríamos en Piaget una descripción detallada del proceso del pensamiento adulto.<sup>18</sup> En *Psicología de la Inteligencia*, por ejemplo, al llegar a la fase de las "operaciones formales" lo único que encontramos es una caracterización general de tales operaciones y la afirmación de que el individuo es capaz de utilizarlas a partir de la adolescencia. Básicamente, las operaciones formales se distinguen de las operaciones concretas en que son hipotético-deductivas, es decir, pueden desarrollarse "sobre simples suposiciones sin relación necesaria con la realidad o con las creencias del sujeto..."<sup>19</sup>. En la *Epistemología Genética* se repiten los mismos conceptos: "... el primer carácter de las operaciones formales es el de poder realizarse sobre hipótesis y no sólo sobre objetos; ésta es la novedad fundamental cuya aparición todos los autores han señalado hacia los 11 años".<sup>20</sup> Piaget caracteriza luego las

fenomenología. Dice Piaget: "Nosotros solamente constatamos que el sujeto se da o reconoce ciertas normas y que éstas terminan por converger con las de la lógica. No buscamos pues 'fundar' estas normas, lo que continúa siendo un asunto que compete al lógico... Pero corresponde al psicólogo explicar causalmente cómo los sujetos llegan precisamente a aceptar, reconocer o darse tales normas. No hay pues ningún pasaje ni del hecho al derecho (psicologismo) ni de la norma al hecho (logicismo) sino dos tipos de investigaciones autónomas y complementarias" ("Défense de l'épistémologie génétique", en *Implication, formalisation et logique*, Paris, P.U.F., 1962, p. 176). Nos parece claro, a partir de la "defensa" de Piaget, que la acusación de psicologismo es infundada. No así la de logicismo, como nos esforzamos en demostrar en este trabajo.

Agradezco al Dr. Antonio M. Battro por haber llamado mi atención sobre este texto de Piaget.

<sup>18</sup> Debe quedar en claro que no nos proponemos en este trabajo determinar el mérito específico de los estudios efectuados por Piaget y sus colaboradores acerca de la inteligencia y otros aspectos de la mente *infantil*. Si, no obstante, se nos urgiera a emitir un juicio de valor, elogiaríamos, por una parte, su extraordinaria originalidad y amplitud pero, por la otra, nos sentiríamos inclinados a interrogarnos acerca de la medida en que tales estudios pueden verse afectados al incorporar una concepción evolutiva de la mente en que la etapa final —la mente adulta— es considerada de un modo perjudicialmente simplificado. Sea como fuere, nos parece innegable que estos estudios constituyen un material ineludible para elaborar una teoría de lo mental.

<sup>19</sup> *op. cit.*, p. 200.

<sup>20</sup> Piaget, J.: *La Epistemología Genética*, Barcelona, A. Redondo, 1970, p. 58. (Edición original: Paris, P.U.F., 1970).



operaciones formales como operaciones proposicionales ya que "las hipótesis no son objetos sino proposiciones". Pasa después a referirse a la combinatoria proposicional donde hace su conocida distinción del grupo INRC, caracterizado por no presentar las limitaciones de estructuras más pobres tales como el agrupamiento. Aunque la afirmación del carácter hipotético-deductivo de las operaciones mentales del sujeto desarrollado es sin duda correcta, parece con todo bastante poco como caracterización psicológica del proceso del pensamiento. En consecuencia, la tesis de una correspondencia entre las operaciones mentales, en una fase desarrollada, y las estructuras lógicas no parece basarse en un estudio sistemático de tales operaciones tal y como se desarrollan en el sujeto, de modo que la falta de una justificación empírica de la tesis de la correspondencia nos retrotrae al logicismo que Piaget censura. Es cierto que no se trataría de esa forma un tanto burda de logicismo según la cual el sujeto aplica deliberadamente las leyes lógicas en sus procesos de razonamiento. Piaget está muy lejos de ello. Pero, aún admitiendo esto, la posición de Piaget seguiría siendo logicista en la medida en que sostiene que las operaciones mentales son procesos de estructuración lógica (tomando este término en el sentido de "lógica formal") aunque el sujeto no lo advierta. Sostener que se utilizan inconscientemente determinadas estructuras lógico-matemáticas, sin fundar esta afirmación en un estudio profundo del proceso de pensamiento, es también una forma de logicismo.

A esta altura, sin embargo, cabe introducir una tercera línea de defensa de Piaget en contra de la atribución de logicismo. Piaget podría sencillamente negar que se ha apoyado en una descripción pobre y prejuiciadamente logicista del proceso de pensamiento, imputación contenida en la objeción anterior, argumentando que él no ha pretendido en absoluto dar una descripción del proceso del pensamiento. Lo que sí ha pretendido es otra cosa: establecer qué es lo que el pensamiento o, mejor dicho, el sujeto *puede* y *no puede* lograr en cada una de las fases de su evolución. Si esto es así, la imputación de logicismo volvería a perder fuerza ya que Piaget no habría pretendido referirse a los procesos psicológicos en cuanto tales sino a sus resultados, actuales o potenciales. Mal podría calificarse de logicista a quien se abstiene de abrir juicio acerca de los procesos reales del pensamiento, acerca de la manera en que éste llega a elaborar sus conclusiones.

Si reconocemos que ésta es la interpretación correcta del sistema de Piaget surgen enseguida algunas dificultades. En primer término, no se entiende entonces por qué Piaget usa repetidamente expresiones tales como "estructuras que intervienen en el comportamiento e incluso a veces en la conciencia del sujeto" o similares. En segundo término, una interpretación de este tipo del sistema de Piaget le hace perder mucho de su interés desde un punto de vista psicológico y hasta lo trivializa en lo que hace a su enfoque del pensamiento maduro. En efecto, no necesitamos que Piaget nos informe que el pensamiento desarrollado puede formular un razonamiento hipotético de una manera correcta. Esta es, en verdad, una afirmación analítica ya que un pensamiento desarrollado es, por definición, capaz de formular un razonamiento de este tipo. Tampoco nos resulta demasiado interesante que se

nos diga que un niño no es capaz de formular tales razonamientos. Lo único de interés que subsistiría del sistema de Piaget sería su teoría acerca de la posibilidad de discernir a través del análisis de los resultados de la actividad del sujeto una filiación genética de estructuras más avanzadas a partir de estructuras menos avanzadas. No es poco, por cierto, pero pensamos que Piaget ha pretendido ir más allá hasta sostener la presencia de ciertas estructuras o formas predeterminadas de organización en la acción misma del sujeto, incluida la "acción interiorizada" o pensamiento. La crítica de Piaget al empirismo se apoya justamente en el reconocimiento de una *actividad* "constructiva" o "estructurante" (lógico-matemática, podría decirse) del sujeto: "... a lo largo del desarrollo no se descubre por ninguna parte una formación de conceptos lógico-matemáticos a partir de la experiencia en el sentido del empirismo, sino que, desde los niveles iniciales, por elementales que sean, se encuentra una actividad constructora o estructurante que informa la experiencia a la vez que se organiza a sí misma".<sup>21</sup>

Más adelante, en la misma obra, nos dice Piaget: "... las estructuras lógico-matemáticas no son radicalmente extrañas o exteriores a las actividades del sujeto".<sup>22</sup> Es claro, en suma, que Piaget propone la idea de que hay un "sustrato" (por denominarlo de algún modo) lógico-matemático en el proceso mismo de la acción, incluida, por supuesto, la "acción interiorizada" o pensamiento, sustrato que no es necesariamente advertido por el sujeto. Justamente Piaget explica la constitución de la lógica a partir de una toma de conciencia de este sustrato lógico-matemático natural, punto de partida que, no por olvidado y remoto, deja de existir.<sup>23</sup> En consecuencia, lo que hemos denominado "tercera línea de defensa" de Piaget en

<sup>21</sup> Beth, E.W. y Piaget, J.: *op. cit.*, pp. 348-49.

<sup>22</sup> *op. cit.*, p. 379.

<sup>23</sup> En una presentación de sus ideas al público de habla inglesa, Piaget ha expresado muy claramente su creencia en que los procesos reales del pensamiento adulto se ajustan a estructuras formuladas por la lógica y la matemática modernas aunque el sujeto no tenga conciencia de ello: "Lo que yo sostengo no es de ningún modo privativo del pensamiento infantil; se encuentra también no sólo en todo pensamiento adulto sino inclusive en el desarrollo del pensamiento científico. Así, los matemáticos de todos los tiempos han razonado obedeciendo, sin saberlo, las leyes de ciertas estructuras, la más exacta de las cuales es la estructura del grupo, lo que es fácil observar, por ejemplo, en los *Elementos* de Euclides. Los matemáticos no sabían nada de esto y fue sólo a comienzos del siglo diecinueve que Galois 'se volvió consciente' de esa estructura, ahora reconocida por todos como fundamental. De igual modo, Aristóteles, al crear la lógica concentrándose en la manera en que él, y sus contemporáneos, razonaban, 'se volvió consciente' de algunas de las estructuras más simples de la lógica de las categorías y el silogismo. Lo que resulta muy interesante, sin embargo, es que al mismo tiempo no fue consciente de un conjunto completo de estructuras que él mismo usaba y que era la lógica de relaciones. Esto tampoco fue entendido hasta el siglo XIX con la obra de Morgan, etc" (*The Child and Reality*, N. York, Grossman, 1973, p. 34.)



contra de la atribución de logicismo, según la cual Piaget no es logicista por el simple hecho de que no puede serlo quien no abre juicio acerca del proceso del pensamiento resulta, según nuestro análisis, también sobrepasada.

Llegados a este punto, nos parece conveniente recordar el nudo de nuestro argumento. Consideramos que Piaget es, *malgré lui*, logicista, no porque sostenga la existencia de un sustrato o un componente lógico en el proceso del pensamiento (lo que es completamente innegable) sino porque sostiene, de manera a nuestro juicio *apriorista*, es decir, no basada en un estudio auténticamente psicológico, la presencia de determinadas estructuras formales, formuladas por la lógica formal, en el proceso del pensamiento adulto. Y, en tanto logicista, la concepción piagetiana de lo mental es defectuosa. El defecto del logicismo, como actitud metacientífica, reside, no en reconocer la presencia de elementos lógicos en el proceso del pensamiento (esto es, en verdad, una virtud) sino en hacer olvidar la necesidad de un estudio detallado de la naturaleza de aquellos fundado en la falsa creencia de que ya se los conoce. La objeción de Rapoport, que citamos más arriba, apunta de algún modo en una dirección similar. Recordemos la parte pertinente: "Para responder a la cuestión de qué es lo que sucede en la caja negra es necesario utilizar diferentes instrumentos, instrumentos que en este momento no están a nuestra disposición: por ejemplo, instrumentos muy finos para marcar excitaciones neuronales, medirlas, etc. . .". Yo coincido con la posición de Rapoport, aunque agregaría que, en un estudio de los procesos del pensamiento, no sólo hay lugar para la investigación neurofisiológica sino que hay también una investigación psicológica *específica* que, sin oponerse a los resultados de la primera, puede y debe desarrollarse de manera independiente, al menos hasta que contemos con los "instrumentos que en este momento no están a nuestra disposición . . .".

La discusión anterior conduce, según espero, a justificar nuestra atribución de logicista al sistema de Piaget. Pero hay que reconocer que se trata de un logicismo muy peculiar. Es, por una parte, como todo logicismo, un desprendimiento del viejo tronco racionalista pero ha incorporado, vía cruza, genes completamente nuevos. Las cruza fueron varias y no podemos dar una lista exhaustiva. En primer lugar, ha sido cruzado con la biología moderna, lo que ha generado una peculiar gnoseología biológica que, en lugar de situar las formas *a priori* en la mente o en el sujeto trascendental las sitúa en el genoma. Recordemos la "hipótesis directriz" que citamos al principio. En segundo lugar, con el estructuralismo, que le ha suministrado la base de las analogías entre lo orgánico (sistemas homeostáticos), lo mental (*Gestalten* tales como las perceptivas) y lo ideal (estructuras matrices de Bourbaki). El resultado ha sido una suerte de "panestructuralismo". En tercer lugar, con la dialéctica, lo que ha llevado a Piaget a sustituir la idea de un desarrollo lineal por la de un desarrollo con fases diferenciadas y progresivas y tal que, de acuerdo con el viejo Hegel, en cada fase se supera pero a la vez se conserva, reconstruido, lo característico de la fase precedente. En último término nos atreveríamos a mencionar al psicoanálisis, pero sólo en su condición de popularizador de la hipótesis general acerca de la existencia de actividades mentales inconscientes, hipótesis que

ha incorporado Piaget y que le permite distinguirse, como hemos visto, del logicismo tradicional.

Sin embargo, aún a pesar de los injertos anteriores, el sistema de Piaget sigue presentando algunas limitaciones características de su antepasado racionalista en cuanto a su concepción de lo mental. Por una parte, si bien ha dejado explícitamente atrás la identificación cartesiana mente-conciencia, continúa aprisionado entre las mallas del racionalismo al pretender explicar la actividad cognoscitiva del sujeto recurriendo a una *simple proyección* a los niveles inconscientes de estructuras lógico-matemáticas elaboradas por la conciencia reflexiva. Nosotros reconocemos con Piaget —en contra del irracionalismo— la fertilidad de la idea según la cual tales estructuras lógico-matemáticas no son "superficiales" sino que operan profundamente en el pensamiento del sujeto aunque éste, por regla general, permanece inconsciente respecto de ello. Pero nos rebelamos contra la pretensión de que con este reconocimiento hemos contado toda la historia del asunto. Más bien conjeturamos que tales estructuras son sólo uno de los materiales arrojados a la fragua del pensamiento. O, en lenguaje polanyiano, uno de los "recintos" en que la mente se aloja en el azaroso camino del conocimiento. Inclusive la forma más "lógica" del pensamiento —el pensamiento científico— dista mucho al parecer de ajustarse al modelo de simple proyección al inconsciente de las estructuras lógico-matemáticas. Y menos todavía su manifestación más acabada, el pensamiento científico creador. Arthur Koestler ha mostrado extensa y vívidamente cómo la creación científica, al igual que la creación en otros campos tales como el arte y el humor, se origina a menudo en una ruptura por parte del sujeto de las reglas de juego propias de la lógica usual y se apoya fuertemente en una apelación a asociaciones "ilógicas" características de la vida onírica.<sup>24</sup>

Por otra parte, y continuando con las limitaciones del sistema de Piaget provenientes de su oculto tronco cartesiano, nos parece claramente perceptibles en él los rastros de la famosa ceguera racionalista hacia el papel de la motivación y la afectividad en la vida mental. Es cierto que Piaget declara explícitamente su reconocimiento del papel de la afectividad: "... cada conducta supone un aspecto energético y afectivo, y un aspecto estructural o cognoscitivo. . .".<sup>25</sup> Pero esta declaración no se traduce en una consideración real del "aspecto energético y afectivo". En la práctica Piaget realiza una abstracción y reificación de "la inteligencia", lo cual genera el típico problema racionalista de la relación entre la *res cogitans* y el resto del ser psicofísico. Podría objetarse a esto que Piaget, en cuanto científico, puede y debe especializarse y no tiene por qué preocuparse del problema filosófico de la relación entre las "sustancias". Pero esta objeción no es atinente porque no ponemos en tela de juicio aquí el derecho, e incluso la necesidad, que

<sup>24</sup> Koestler, A.: *The Act of Creation*. Londres, Pan Books, 1969.

<sup>25</sup> Piaget, J.: *Psicología de la Inteligencia*, pp. 15-16.



tiene el científico de especializarse. Lo que sostenemos es que en este caso —y en la mayoría de los casos dentro del dominio de la psicología contemporánea— se da una especialización desacertada porque implica una parcelación defectuosa del objeto de investigación. Pensamos que no se debería continuar separando el estudio de lo mental entre psicólogos "cognitivos" y "motivacionales". Lamentablemente no podemos fundamentar de manera debida aquí esta idea porque ello nos haría exceder los límites de este trabajo. Nos conformaremos con mostrar que, en el caso de Piaget, su abstracción del objeto "inteligencia" lo hace tropezar con limitaciones esenciales en el mismo estudio del desarrollo de la inteligencia (su campo más específico de investigación).

Veamos, para ejemplificar lo anterior, una cuestión que le fuera planteada a Piaget por Reuchlin. Dijo Reuchlin: "Escuchándole a Ud. se comprende cómo el desarrollo intelectual avanza, pero es más difícil comprender cómo puede detenerse. En efecto: si este desarrollo está fundado en necesidades internas, en un proceso de equilibración que se prolonga a sí mismo, por el hecho de su existencia, cabe preguntarse por qué en ciertos individuos este desarrollo se detiene más pronto que en otros. Ahora bien, es un hecho banal que todos los individuos no alcanzan el mismo nivel. . . Se pueden invocar las influencias del medio, pero es una respuesta demasiado fácil, y me gustaría saber si, en la propia lógica de su sistema, se puede averiguar por qué todo el mundo no marcha durante el mismo tiempo por la vía que conduce a la inteligencia".<sup>26</sup> Piaget, en su respuesta, reconoce que el problema planteado por Reuchlin es auténtico y confiesa que no puede resolverlo: "... hay un problema, el de la organización interna de la equilibración, que comporta factores endógenos que son todavía misteriosos. Veo el problema, pero no la solución."<sup>27</sup> Mucho nos tememos que esta impotencia, honestamente reconocida por Piaget, no sea provisoria sino que se deba, usando la expresión de Reuchlin, a la "propia lógica de su sistema". Pensamos que su enfoque de la inteligencia como una entelequia autónoma del resto de la vida mental es la fuente última de la dificultad y que, por lo tanto, ésta continuará subsistiendo mientras subsista aquélla.

Supongamos por un momento que rechazamos tal supuesto de autonomía y supongamos, además, que adoptamos un modelo energético de la mente. Podríamos entonces postular que el desarrollo mental se traduce en un aumento de la posibilidad de integración, de concentración, de la "energía psíquica" del sujeto, entendiendo operacionalmente por "energía psíquica" el poder de captación y elaboración de materiales tanto cognitivos como afectivos, tanto presentes a los sentidos como al pensamiento o la imaginación. Ahora bien, siguiendo el hilo de esta metáfora energética, podríamos explicar el fenómeno de la detención prematura del desarrollo mental (y no sólo de la detención sino también del retroceso, caso fundamental y muy frecuente que habría que agregar a la pregunta de Reuchlin) por

<sup>26</sup> Piaget, J.: *La Utilidad de la Lógica en Psicología*, p. 44.

<sup>27</sup> Piaget, J., *op. cit.*, p. 45.

un efecto de rigidez, efecto que consistiría en una pérdida de la fluidez de la energía psíquica lo cual, a su vez, se traduciría en una imposibilidad por parte del sujeto de usar su energía mental con un grado suficiente de libertad. El individuo se vuelve incapaz de captar con la fuerza necesaria zonas cada vez más anchas de la realidad porque se ve constreñido a concentrar su energía en el esfuerzo de represión del libre juego energético. Esta aplicación regresiva de la energía psíquica a su propia contención conduce a un deterioro de la relación del sujeto con el mundo externo y lleva finalmente a una detención y posterior desintegración del poder mental, falta de la necesaria realimentación que provee el medio y víctima de un proceso de autodestrucción. Si nos preguntamos ahora por la causa del "efecto de rigidez" deberíamos muy probablemente traspasar los límites de esta fantasía energética, y también los límites habituales en los estudios psicológicos, y comprometernos en el estudio de los sistemas sociales. Seguramente tropezaríamos, siguiendo en este intento de explicación del efecto de rigidez postulado en nuestros sujetos, con fenómenos tales como la burocratización y la alienación, investigados ya por los sociólogos clásicos y reconocidos como componentes de la sociedad industrial contemporánea. Observemos, de paso, que Piaget jamás alude, a pesar de su admisión explícita de la importancia de los factores sociales en el comportamiento individual, a los rasgos característicos de la sociedad de la cual extrajo sus sujetos, justamente la sociedad industrial contemporánea. Este es un claro síntoma de su concepción racionalista subyacente a una "razón" universal e intemporal, cuyo camino desde la biología hasta la lógica está predeterminado. Las modificaciones debidas a factores afectivos y sociales son visualizadas como "interferencias" o "accidentes" que, en verdad, no pueden ser explicados.

En su conjunto, la concepción de la mente que se presenta o subyace en la obra de Piaget es pues, a nuestro juicio, deficiente. Ello no obsta, naturalmente, al reconocimiento de los valiosos aportes efectuados por Piaget al estudio de la mente, en particular la mente de los niños. Sin embargo, creemos que el atractivo intelectual que ejerce la obra de Piaget no se funda sólo, ni principalmente tal vez, en tales aportes sino en el sistema que a través de ella se presenta. Se trata de un sistema que ha logrado sintetizar, según hemos visto, varias ideas científicas y filosóficas de gran prestigio en nuestro tiempo. Pero a veces se olvida, a pesar de su obviedad, el hecho de que el poder de síntesis que manifiesta un sistema teórico es independiente de su real poder explicativo de los fenómenos que se propone explicar.

Fundación Bariloche, Argentina



## ABSTRACT

After examining several ways of defending Piaget's conception of mind from the attribution of logicism, it is concluded that it is, *malgré* Piaget, logicist. A link between Piaget's logicism and rationalism is then asserted. It is suggested that this link originates two serious limitations of Piaget's conception of mind. First, its purely logical view of mature thinking processes, in conflict with a lot of data about them, mainly on creative scientific thinking processes. Second, its approach to intelligence isolating it from other dimensions of mind, approach which is responsible, e. g., for Piaget's inability to explain the stop of mental development before attaining the formal stage. Finally, some features of an alternative model of the mind are briefly sketched.

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. II Nº 1 (marzo 1976)

## DISCUSION

### ¿HASTA DONDE SE PUEDE LLEVAR LA DUDA?

Ernesto Sosa

René Descartes encuentra razones para dudar de muchas de sus creencias y pensamientos: la ilusión, el sueño, el genio maligno, etc. Pero hay algunos pensamientos que resisten esta duda: por ejemplo (P1) su pensamiento de que existe, y (P2) su pensamiento de que es un ser pensante. La posibilidad de que intervenga una ilusión, un sueño, un genio maligno, no da la más mínima razón para creer que P1 o P2 pueda ser falso. Por otro lado, como destaca el mismo Descartes, muchos de sus pensamientos han sido erróneos. ¿No será posible que estos pensamientos —P1 y P2— también sean falsos? De ninguna manera, pues necesariamente si piensa que piensa, entonces piensa, y si piensa que existe, entonces existe. Tenemos, pues, que "...concluir y tener por establecido que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu"<sup>1</sup>.

En la Tercera Meditación Descartes añade: "En este primer conocimiento (P2) no hay nada que me cerciore más que una percepción clara y distinta de lo que conozco"<sup>2</sup>. De aquí se extrae el siguiente principio:

(P) Todo "...lo que concebimos muy clara y distintamente es verdadero..."<sup>3</sup>.

El mismo Descartes ha demostrado, sin embargo, que además de la "... clara y distinta percepción" de lo que afirma, *hay* algo que lo asegura de la verdad de P2.

<sup>1</sup> Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Segunda Meditación, (P1 y P2 son sometidos a la duda radical en los primeros párrafos de la Segunda Meditación).

<sup>2</sup> Tercera Meditación.

<sup>3</sup> *Ibid.*



Pues él mismo ha enfatizado que P2 no puede ser falso ya que cualquiera que piense que es un ser pensante es, con toda seguridad, tal como piensa: un ser pensante. Esto nos proporciona un segundo principio:

(N) Necesariamente, si alguien piensa que piensa, entonces piensa.

Pero este principio N no podría asegurar a Descartes que está en lo cierto al pensar que piensa, si no fuese el propio N algo sobre cuya verdad pudiera estar seguro. Y ¿qué es lo que lo cerciora de que N es cierto sino su perfecta claridad (su claridad y distinción)? Suponiendo que Descartes hubiera dicho sobre N lo que dijo de su conclusión de que piensa ("... no hay nada que me cerciore más que una percepción clara y distinta de lo que conozco"), de ahí se podría haber extraído el principio N sobre claridad y distinción.

El comentario de Descartes al Principio X de sus *Principios de Filosofía* sugiere (a) que bien podría haber dicho, y seguramente hubiera dicho, acerca de N que sólo su perfecta claridad y distinción lo aseguraba de que era cierto, y sugiere también (b) la razón por la cual no se dirigió a obtener esta verdad sino que infirió la conclusión de que es un ser pensante. Descartes concluye su comentario de la siguiente manera:

"... Cuando he dicho que la proposición *pienso, luego existo* es la primera y más cierta que se presenta a los que filosofan de modo ordenado, no negué por eso que sea necesario saber primero *qué es el conocimiento, qué la existencia, qué la certidumbre*; ni tampoco de *que no puede ocurrir que aquello que piensa no exista*, y otras tales; pero como éstas son las nociones más simples y las únicas que no dan noticia de ninguna cosa existente, por eso justamente no he creído que deban ser enumeradas"<sup>4</sup>

Sabemos que el principio N es cierto porque es claro y distinto, pero N no se refiere a nada existente (en el espacio o en el tiempo). Este es el *conocimiento de lo existente* cuya certeza Descartes quiere fundamentar, como se puede ver al final del pasaje citado anteriormente. Cree tener un ejemplo con la conclusión de que piensa, y de ahí extrae su principio P. Como hemos visto, sin embargo, esta inferencia es defectuosa ya que lo que lo cerciora de su conclusión de que piensa no es sólo la perfecta claridad de la proposición de que piensa sino, por lo menos en parte, la perfecta claridad del principio N.

Se debe advertir que N solo no puede cerciorar a Descartes de su conclusión de que piensa. Además de N se necesita el supuesto de *que concluye que piensa*, que piensa que piensa. Y *¿qué lo cerciora de esto?* "Sólo su perfecta claridad". Esta es, creo yo, la única respuesta accesible a Descartes. Pero entonces, ¿qué propósito tiene todo el razonamiento que se basa en el principio N? ¿No sería mucho más

<sup>4</sup> Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, comentario al principio X.

simple atender a las proposiciones de que piensa y de que existe, y alegar, primero, que sabe que cada una de estas proposiciones es cierta, y, segundo, que basta la perfecta claridad de cada una de ellas para darle ese conocimiento, y así, finalmente, inferir el principio P?

En suma, he argüido que Descartes fracasa en su intento de duda radical, o, por lo menos, que así ocurre según una muy natural interpretación aceptada por muchos<sup>5</sup>. De acuerdo con esta interpretación, el argumento puede ser bosquejado así: "Rechazaré todo pensamiento respecto del cual logre encontrar la más mínima duda. No logro encontrar la más mínima duda respecto de mi pensamiento de que pienso (pues ni siquiera la hipótesis del genio maligno afecta este pensamiento). Por lo tanto retengo este pensamiento: pienso". Así, Descartes no somete su pensamiento de que piensa que piensa a la duda radical. Simplemente *supone* que piensa que piensa. Pero si uno está dispuesto a suponer sin prueba que piensa que piensa ¿por qué no suponer que piensa y prescindir así de argumentos superfluos sobre genios malignos o cosa semejante?

Brown University  
Providence, R.I.  
USA

#### ABSTRACT

Concerning a very plausible and widely held interpretation of the nature and import of Cartesian radical doubt, it is argued that it must be rejected for it makes the evil demon argument (and the like) quite superfluous and misleading.

<sup>5</sup> Esta ha sido quizás la interpretación más natural y la que ha contado con más partidarios. Véase, por ejemplo, el artículo de Bernard Williams sobre Descartes en la *Encyclopedia of Philosophy*, editada por Paul Edwards (New York, Macmillan, 1967), especialmente el tercer párrafo, que comienza en la página 346, y las últimas cuatro líneas de esa página.



## CIENCIA Y PARADIGMAS, RACIONALIDAD E IRRACIONALIDAD

Carlos Strasser

En un número anterior (RLF: Vol. I, N° 3, noviembre 1975) un interesante artículo de Roberto Miguelez se ocupó de sortear cierta irracionalidad supuestamente interior a la acción científica, que resultaría del esquema interpretativo kuhniano de la estructura de la ciencia y su desenvolvimiento. Toda una variedad de críticos señala, sin embargo, que esa irracionalidad es *intrínseca* a dicho esquema y, más aún, *central* en el mismo. Miguelez acepta esto, por un lado, pero por otro, trata de levantar el cargo. Si me parece interesante lo que propone (y bien encaminado), tengo problemas con lo que otorga.

### I

Decía Miguelez en su trabajo que el problema de la mecánica de resolución de los conflictos de paradigmas constituye un problema mayor;<sup>1</sup> que este problema envuelve cuestiones varias, p. ej. la de la racionalidad o la irracionalidad del consenso entre científicos; que estas cuestiones, incluida desde luego la del ejemplo, pueden organizarse en dos clases, la clase de las que se refieren a los factores externos (propios del contexto económico, político y social) y la clase de las que se refieren a los factores internos (meta-científicos en sentido estricto —lógicos y metodológicos principalmente) actuantes en la resolución de dichos conflictos; que distintos autores tienden a descartar o minimizar el rol de unos u otros factores; que, en cuanto al peso relativo de esos factores, el propio Kuhn varió de una postura que parecía acordar una importancia decisiva a los externos a otra en la cual atribuye el éxito de un paradigma a "buenas razones" de tipo interno; que esta posición se le ocurre menos defendible que la primera; que, por otro lado, en el pensamiento sociológico se encuentran afirmaciones en las que el rechazo del rol de los factores internos implica virtualmente una concepción irracionalista de la práctica científica; y que, o "pero que", del hecho de que estos factores externos jueguen un rol en la resolución de los conflictos de paradigmas no se sigue

<sup>1</sup> Este resumen transcribe literalmente distintas frases del texto de Miguelez. Se eluden las comillas para ahorrarle fastidios al lector.

necesariamente que la adhesión a un paradigma u otro comporte elementos irracionales. Para que se siga tal conclusión es preciso postular que el fenómeno "político" de la victoria de un paradigma es intrínsecamente irracional. Y esto último es lo que Miguelez se propone refutar.

A salvo lo que objetaremos, el análisis de Miguelez, aunque breve, y su "tesis", pese a estar apenas esbozada, me parecen criteriosos. Conuerdo especialmente con él, por lo demás, en posturas de base como estas dos que citaré: 1) "Los conceptos de 'paradigma' y de 'conflicto de paradigmas' (...) pueden (...) fertilizar un análisis filosófico de la ciencia, empobrecido por la unilateralidad y la relativa simplicidad de la concepción de la ciencia a que se halla generalmente subordinado"; 2) "... en los términos en que se plantea la discusión (...) pareciera que esos dos tipos de factores (los que Miguelez llama externos e internos) actuaran autónomamente, ejercieran sus acciones de un modo directo, fueran impermeables los unos a los otros y poseyeran, por así decirlo, causalidades perfectamente independientes", y esto —creo yo con él— es distorsionante.

Tengo, sin embargo, algunas discrepancias importantes en otros puntos. Una es relativa a la forma de entender Miguelez que Kuhn *varió* de una postura a otra, según lo transcripto más arriba; pero ello escapa a mi interés presente. La segunda es que se me antoja incongruente tratar de salvar la racionalidad permitida en el esquema kuhniano como él lo hace: mediante el rescate de la racionalidad de lo político (o en general los factores externos) *después* de haber concedido la final irracionalidad, en el esquema kuhniano, de lo metacientífico (los factores internos); este asunto también es ajeno a la presente nota. La tercera es, precisamente, que *concede*, a mi gusto equivocadamente y de todos modos con excesiva presteza, esta final irracionalidad de lo metacientífico en la perspectiva de Kuhn; lo que trae de suyo que, si por lo metacientífico fuera, no habría modo en el esquema de resolver los conflictos de paradigmas sino irracionalmente. En este punto Miguelez viene a concordar con los cargos lanzados a Kuhn desde distintos cuarteles más o menos ortodoxos y menos o más positivistas —p. ej., el de lo que Scheffner o Rudner llaman la *standard conception in the philosophy of science*. Y sobre esto, Miguelez ya al margen, quiero contribuir con unos pocos y sucintos apuntes.

### II

Esta irracionalidad habitualmente atribuida al esquema kuhniano, ha sido construida por distintos críticos de diferente manera, pero en general tomando todos ellos los mismo "datos" de su discurso. Si las formas de articulación de tales elementos varían de crítico a crítico, los elementos o "datos" que se emplean para montar la acusación de irracionalista son estos pocos que ahora veremos (provistos, dicho sea de paso, por la lectura de Kuhn menos favorable para la condición científica):



- Los paradigmas nos poseen y lo peculiar de los paradigmas es que cada uno *constituye* la realidad, cualquiera y como quiera que la realidad sea "en sí misma".
- A pluralidad de paradigmas, no hay un lenguaje neutral eventualmente reconciliatorio de los distintos lenguajes paradigmáticos; los paradigmas son incommensurables entre sí.
- Cada paradigma fuerza la configuración de círculos viciosos a propósito de la confirmación de hipótesis: la teoría que compone el núcleo del paradigma es la que lleva a ver las experiencias como confirmatorias.
- Las "buenas razones" para escoger un paradigma en vez de otro, y para luego seguir prefiriéndolo, son intra-paradigmáticas, razones *dependientes* del paradigma. No hay, a ese respecto, criterios comunes entre paradigma y paradigma.

Agrupados en el orden que sea, por lo general variable como ya he dicho, estos ingredientes dan siempre un cóctel irracionalista. Quedó dicho, también, que esta es una lectura muy "fuerte" de Kuhn. Pero así y todo, ¿en dónde radica de verdad la encerrona irracionalista?

(a) No en el primero de los "datos". Que los paradigmas poseen a los científicos y que los paradigmas constituyen la realidad son proposiciones, cuya verdad o falsedad es buenamente posible establecer y que, de todos modos, *per se* no abonan ningún cargo de sesgo irracionalista. El problema de la verificación muda la cuestión a otro lado (ver (c) más abajo). No hay, tampoco, irracionalismo en entender que puedan coexistir distintas realidades, esto es, las constituídas por los diversos paradigmas en curso: esto sólo podría pretenderse en el caso de que las distintas realidades se superpusieran y contradijeran —lo que vuelve a erradicar la cuestión de este rubro en cuanto remite a la posibilidad o imposibilidad de elegir racionalmente entre los distintos paradigmas en conflicto (ver (b) a continuación) y a la posibilidad o imposibilidad de constatar para cada uno, sin pecado de círculo vicioso u otro, su verdad o falsedad (ver (c)).

(b) El segundo "dato" reza que si no hay un lenguaje común al que puedan "traducirse" por igual los idiomas diferentes, entonces no hay conmensurabilidad posible y falta la base misma de una comparación. Esto presupone, sin embargo, que la única manera racional de elegir entre uno u otro paradigma (dejando aquí de lado el problema de cuándo, realmente, hay que proceder a una opción eliminatória de alguno) es algo así como trabarlos en lucha. Empero, sin perjuicio de quedarse ignorando cuál es "más" y cuál es "menos" relativamente según confrontación

directa inmediata, bien se puede establecer (o no; esta cuestión ya concierne a (c) más abajo) *por separado* si cada uno posee consistencia lógica, tiene capacidad explicativa, y economía explicativa, etc. Si cada cual cumple adecuadamente dichas exigencias, de ningún modo es irracional ni irracionalista concluir que se puede elegir uno u otro. Si, en cambio, se encuentra que uno presenta fallas y otro no las presenta, o que uno las ofrece abundantes y otro escasas, o que uno explica cosas que el otro no explica (y no digo que éste fracase en explicarlas sino que deja de explicarlas), habrá *razones* para elegir alguno en particular.

La necesidad y el problema de elegir uno y sólo uno de dos o más paradigmas ocurre cuando éstos (vale decir, la teoría de cada cual, porque lo demás que hace a un paradigma aquí no importa) se contradicen. Pero en este supuesto la cuestión se resuelve, si ello es posible, mirando como hemos dicho a la respectiva consistencia lógica, desde ya, y a la capacidad y la economía explicativas —la capacidad sobre todo. ¿Y es esto posible sin engaño?

(c) El tercer "dato" contestaría negativamente: no parece posible que las hipótesis puedan realmente *verificarse*. Si estamos poseídos por un paradigma y dirigidos por él, veremos el resultado de la experiencia, sea práctica o mental, como la teoría nos manda. Pero esta manera de entender no discrimina y es bastante obtusa.

Por un lado, nada impide —ni siquiera el estar poseído por un paradigma— ver cuándo una predicción, por caso, ha fallado si ha fallado categóricamente; así es cómo en un momento dado aparecen las "anomalías" que refiere Kuhn. Por otro, nada impide comprobar que, al revés, una predicción se cumple, cualquiera sea nuestra conceptualización, si se cumple exacta y regularmente. El problema sólo aparece pues cuando la confirmación es imprecisa o ambigua y/o inconstante, tanto más si el referente empírico ("la realidad contrastada") es él mismo muy complejo y su percepción está muy *construida*.<sup>2</sup> Como sea, se comprende que existe la *posibilidad* de verificar, como existe, también, la *dificultad* de verificar. Posibilidad y dificultad son cuestiones distintas; y la dificultad quizás sea sólo *pro tempore*. En todo caso, la dificultad es una dificultad, no un sesgo irracionalista.

(d) De todas formas, se contesta, miramos con distintos *criterios* de "buenas razones" a un paradigma y a otro; las "buenas razones" son dependientes de cada paradigma y los criterios no son comunes. Sin embargo, que las "buenas razones" son intra-paradigmáticas *no* lo dice Kuhn; las "buenas razones" *no dependen* de los paradigmas sino que solamente *están en* ellos. Tienen que ver con lo que Kuhn

<sup>2</sup> Esto es lo característico y lo desgraciado de las ciencias sociales. Por lo demás, permítaseme remitirme en esta materia al capítulo V de un libro mío próximo a publicarse, sobre la razón científica en ciencias sociales



llama "reglas" y que *no* constituyen los paradigmas. Se filtran en ellos, por así decir, desde otras regiones. Los paradigmas sólo tienen que ver con teorías científicas, sustantivas, explicativas; las "reglas" son metacientíficas. En cuanto a lo metacientífico, y ya en relación con lo segundo (que los criterios no son comunes), va más allá de Kuhn, y *contra* lo que independientemente de él podemos saber y constatar, el que cada paradigma tenga su propio y exclusivo juego de "reglas".<sup>3</sup>

### III

Si la racionalidad del esquema kuhniano estuviera en cuestión, lo que Miguelez nos propone para ir en su rescate sería interesante; lo es, por lo demás, con Kuhn ya al margen. Pero lo que pongo en duda y me parece un malentendido es que dicha racionalidad se vea malparada en la obra misma de Kuhn. El problema es, amén de la mala "lectura" que creo se practica de este autor, que hay poca *affectio* y paciencia en nuestro tiempo para con todo lo que muestra que la empresa científica es mucho menos terminante y objetiva de lo que por supuesto gustaría al espíritu humano, que anda siempre en busca de seguridad y certeza.

En cuanto a lo de Kuhn, no me parece irracionalismo. Es comprensión y elucidación de dificultades y límites que ese espíritu nuestro contiene o encuentra. Ocurre sólomente que no es racionalista.

*Fundación Bariloche, Argentina*

### ABSTRACT

Ever since Kuhn wrote his well-known analysis on scientific revolutions the question has been raised whether, on the occasion of paradigm clashes, scientists proceed rationally or irrationally. Many have come to believe that Kuhn's contention is actually the latter. In a previous issue of this review (vol. 1, Nº 3) an essay by R. Miguelez suggests however that a distinction has to be made between intervening *internal* (meta-scientific) and *external* (contextual) factors. And from the fact, he says, that external factors play a role in the resolution of scientific conflicts, it does not necessarily follow that the "victory" of one given paradigm is intrinsically irrational. Leaving aside virtues as well as the apparent inconsistency in Miguelez's position (that of "rescuing" rationality on the political side, right after tacit admission of its "fall" on the gnoseological one), the present article is meant to discuss what has been *granted*: that in the Kuhnian scheme there would be no rational "exit" if this were to depend just on the internal or meta-scientific side. To this effect, the four main scores usually taken into account to charge irrationalism in the Kuhnian approach, are summarized and briefly considered.

<sup>3</sup> Un desarrollo interesante a este respecto puede confrontarse en el Vol. I Nº 3 de esta revista, en el artículo de Miró Quesada sobre "El concepto de razón".

## EL INTENTO DE A.P.D. MOURELATOS DE "SIMBOLIZAR"

### LA TESIS DE PARMENIDES

Néstor Luis Cordero

En el Apéndice II de su obra *The Route of Parmenides* (Yale, 1970), A.P.D. Mourelatos encara una cuestión un tanto insólita en la analítica del pensamiento parmenídeo: la "simbolización" de su tesis principal, según los esquemas vigentes en algunas de las corrientes de la lógica actual. La tarea de Mourelatos, aunque insólita, no carece de interés, si bien —como el mismo autor parece reconocerlo al ubicarla casi al final de su libro, en un apéndice— se trata de una problemática secundaria, dependiente de la concepción general que se posea del pensamiento del filósofo en cuestión. No es el momento de discutir la legitimidad de traducir a esquemas simbólicos el contenido de un sistema filosófico, pues ello nos llevaría a cuestionar la autenticidad de una de las orientaciones que más seguidores ha encontrado en el pensamiento de hoy. Sin pronunciarnos, entonces, acerca de tan espinosa cuestión, consideramos que de todos modos se puede intentar un análisis de las soluciones que propone Mourelatos.

El autor, consciente de que toda simbolización de un pensamiento que vio la luz varios siglos antes de que se inventaran tales procedimientos supone una interpretación previa del contenido que se pretende simbolizar, reconoce seis posibles concepciones del discutido "es" parmenídeo que, en definitiva, se pueden resumir en las dos posiciones clásicas: (a) la de quienes sostienen el sentido "*fuerte*" del "es" de Parménides, es decir, la posición que rescata el valor tradicional del verbo en la literatura y filosofía presocráticas, equivalente a "*existir*", "*estar presente*", "*haber*"; y (b) la posición que reconoce como iniciador a G. Calogero<sup>1</sup>, para quien el verbo es sólo el "*ser*" de la cópula verbal. Mourelatos —defensor, como veremos, de esta segunda posibilidad— desdénia un tanto la posición adversa. En su forma extrema, la posibilidad (a) no sería simbolizable, pues afirmar "*existe*" o "*hay*" es "*una proposición trunca*"<sup>2</sup> y sólo podría arriesgarse la fórmula "(A)

<sup>1</sup> Cf. *Studi sull'eleatismo* (Roma, 1932) y especialmente "Parmenide e la genesi della logica classica", en *Annali della scuola normale superiore di Pisa*, S. II, vol. V, 1936, pp. 143-185.

<sup>2</sup> Mourelatos, *op. cit.*, p. 273.



existe", que podría interpretarse como " 'él existe' (con referencia a una persona o cosa específica cuya identidad permanece en suspenso u obscura, por el momento)"<sup>3</sup>. Una forma menos extrema de esta posición, también rechazada por Mourelatos, podría simbolizarse  $(\exists x) (Fx)$ : hay por lo menos algo que tiene la propiedad F (F: existir). Según Mourelatos, traducciones como "el ser existe" oscilan entre las dos posibilidades mencionadas.

Mourelatos, por su parte, propone como simbolización la forma más extrema de la posibilidad (b): tanto el sujeto como el predicado de la tesis de Parménides son *variables* lógicas, vale decir que el nexo (el "es") es sólo una forma de unir cualquier sujeto con cualquier predicado. El autor denomina "predicación especulativa" a este tipo de relación, que no es una proposición, sino una función proposicional esquemática: "no dice nada; presenta o esquematiza una cierta forma de afirmación"<sup>4</sup>. Su expresión esquemática sería "...es...", y su simbolización  $\Phi x$ .

No podemos intentar en esta sección una crítica total de esta posición tan particular de Mourelatos. Al respecto, baste con señalar que nos ubicamos en lo que el autor considera la posibilidad (a). Nos oponemos, en cambio, a la forma en que Mourelatos presenta esta posibilidad. Cuando se afirma que el verbo griego *éivai*, en la filosofía y literatura del s.VI a. Cr. posee fundamentalmente valor *fuerte*<sup>5</sup> o *absoluto*, esta concepción abarca no sólo a la forma "es", equivalente entonces a "existir", "estar", sino también al posible sujeto de esa forma, es decir a "lo que existe", "lo que está". En consecuencia, el "sujeto" del "hay" parmenídeo, que encuentra su aclaración a lo largo del Poema y especialmente en el extenso fragmento 8, debe simbolizarse —en caso de pretender hacerlo— en forma tal de respetar su carácter preciso y definido. No se lo puede considerar, como hace Mourelatos, una simple "variable subjetiva" del tipo " $\langle A \rangle$  existe", y menos aún se le puede aplicar el cuantificador particular o "existencial"<sup>6</sup> que aclara que hay por lo menos un individuo que posee la "propiedad" de existir. Como demuestra la utilización del verbo "ser" por Parménides, y la argumentación llevada a cabo a lo largo de todo su Poema, su "ser" es *absoluto, necesario y único*. La tesis expuesta por Parménides en el fragmento 2.3 dice "hay ser" en el sentido de "sólo hay ser". Esta absolutización —de la cual resulta la "unicidad", la "singularidad" del ser

parmenídeo— debe respetarse en el cuantificador de toda simbolización posible. Es decir: la fórmula debe aclarar que hay sólo un "individuo" (en el significado lógico del término) que cumple la "función" de existir (en el caso de que, como en los ejemplos mencionados por Mourelatos, pueda considerarse una "función" a la existencia).

A nuestro juicio, en el caso de que se vea la necesidad de simbolizar la tesis de Parménides, sólo la fórmula de la "descripción" (o "definición", o "descripción definida") cumple este requisito. Si F designa la propiedad de existir (si, repetimos, puede considerarse una propiedad a la existencia),  $(\exists x) (Fx)$  "designa al individuo que tiene la propiedad F, si hay un solo individuo tal, y sólo uno". En consecuencia, y si tenemos en cuenta la significación y el alcance del término "existir" en Parménides —"propiedad" de un solo "individuo"—  $(\exists x) (Fx)$  sería una fórmula que respeta los caracteres principales de la tesis "(sólo el ser) existe".

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina).

<sup>3</sup> Mourelatos, *loc. cit.*

<sup>4</sup> A.P.D. Mourelatos, "Comments on 'The thesis of Parmenides'", en *Review of Metaphysics*, 22, 1969, p. 740-1.

<sup>5</sup> Al respecto, cf. J.Kinzel, "Die Kopula bei Homer und Hesiod", en *Jahresbericht des Staatsgymnasiums in Mährisch-Ostau*, 1907-8, p. 4; E.Schwyzler, *Griechische Grammatik*, Munich, 1950, vol. II, p. 264; R.Falus, "Parmenides-Interpretationen", en *Acta Antiqua Academia Scientiarum Hungaricae*, 8, 1960, p. 270, n.19; y P.Chantraine, *Dictionnaire Etymologique de la langue grecque*, París, vol. II, 1970, p. 322.

<sup>6</sup> La clase de "existencia" que denota no es la existencia en sentido filosófico, como aclaran Whitehead y Russell en *Pr. Math.*, I. p. 30. Se trata de una "existencia matemática o lógica" (H.N.Lee, *Symbolic Logic*, Londres, 1961, p. 180).

<sup>7</sup> I. M. Copi, *Symbolic Logic* (Nueva York, 1954). Análogamente, en *Pr. Math.* I. p. 31 encontramos la siguiente simbolización de "Apolo existe":  $E! (\exists x) (\varphi x)$ .



## COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Roberto Miguelez, *Sujet et Histoire*. Editions de l'Université d'Ottawa (collection des sciences sociales, nº 3), Ottawa, 1973, 222 pág.

Centrado en el estudio de algunas corrientes filosóficas antinaturalistas, así como en la problemática del conocimiento sociohistórico en el propio naturalismo, el interés de este libro reside sobre todo en la originalidad de su método de análisis y en las aperturas interpretativas que éste permite. Inspirándose en el método estructural de análisis filosófico que Lucien Goldmann expuso en varios trabajos y aplicó particularmente en su recordada obra *Le Dieu caché* (donde estudia el *esquema conceptual* de la concepción "trágica" del mundo y del hombre en Pascal y en Racine), Roberto Miguelez analiza, en la sección más extensa del volumen, el esquema conceptual de una filosofía del cogito, al que contraponen, en la sección restante, la teoría del neopositivismo, opuesta a toda forma de cogito y centrada en una perspectiva "objetivista". El nexo entre ambos esquemas conceptuales, desde el punto de vista del autor, es tanto la acendrada crítica del naturalismo en los "filósofos del cogito" estudiados —Husserl y Lukacs— y la adopción tácita de los supuestos naturalistas por el neopositivismo, como la sustentación, en esta última corriente, de los elementos teóricos que permiten fundar un rechazo radical de cualquier forma de filosofía del cogito.

La perspectiva goldmanniana adoptada por el autor lo lleva a interesarse en la organización y estructuración de los sistemas filosóficos, en su carácter de totalidades articuladas en función de la resolución teórica de un "problema" crucial básico. Como este problema puede ser común a diferentes sistemas filosóficos cuando éstos son tributarios del mismo esquema conceptual, el análisis comparativo parece indicado para penetrar en su naturaleza peculiar, ya que permite comprender cómo los sistemas se organizan y articulan internamente de manera diferencial según las opciones —divergentes— que asumen para dar respuestas a la misma problemática. Esta es precisamente la situación que Miguelez encuentra en los "sistemas" filosóficos de Husserl y de Lukacs en momentos precisos de su desarrollo: respectivamente, en *La crisis de las ciencias europeas* y en *Historia y conciencia de clase*.

Consideradas una y otra como obras que contienen, en forma sistemática y completa, una determinada teoría filosófica, el análisis inmanente de cada una de ellas y su posterior cotejo revelará la existencia de un paralelismo de "profundas equivalencias". Más aún: el enfoque estructural asumido permite señalar "homologías" e "isomorfismos", pues en el fondo las "relaciones de oposición" entre los dos filósofos no serían sino el resultado de "operaciones idénticas efectuadas sobre elementos teóricos diferentes". Por ejemplo, si se admite que el objetivo gnoseológico principal consiste en explicar la inteligibilidad del objeto, hay dos



problemas por resolver: la identificación del sujeto y la descripción del procedimiento de producción del objeto. En la resolución del primer problema habría dos "posibilidades lógicas": se puede concebir el sujeto como singular (subjetividad singular absoluta en Husserl) o bien como plural (la clase social como sujeto en Lukacs). En cuanto a la segunda cuestión, Miguelez observa que en uno y otro autor el concepto de sujeto productor es a la vez una exigencia metodológica y un postulado ontológico. En los dos casos, "la concepción del ser aparece asociada a una filosofía de la historia, pues el proceso de producción es doblemente histórico: por un lado, se realiza en la historia, por otro realiza la historia".

En ambos casos, también, la hipótesis de la alienación une el aspecto ontológico y el metodológico del concepto de producción: en Husserl, ella se vincula, a través de una filosofía de la historia, con una teoría del conocimiento que permite el paso a una teoría del ser histórico; en Lukacs, dicha hipótesis forma parte de una teoría del ser histórico que sostiene una ontología. Solidarias en la crítica de la objetividad naturalista, las filosofías de Husserl y de Lukacs difieren en las formas que adopta el cuestionamiento y en las aperturas que permite: así, mientras Husserl opone al naturalismo la evidencia interna de la subjetividad, constitutiva de todo sentido mundano, Lukacs, situándose en el plano de la historia, mostrará el carácter procesual de esa objetividad y la posibilidad de su control desalienante por medio de la praxis del sujeto histórico: la clase en ascenso.

Por otro lado, en contraposición a las filosofías del cogito, el objetivismo naturalista es un pensamiento que pretende ceñirse a las cosas mismas, de tal modo que el objeto natural y su forma de existencia se convierten en el primer en-sí. Sólo pretende saber "lo que pertenece de esta manera 'objetiva' al universo de las cosas, siendo ese conocimiento el contenido de toda forma de saber y sus condiciones de validez, las de todo saber válido". En esta perspectiva, las preocupaciones metafísicas y ontológicas son desechadas en favor de una filosofía del lenguaje que es, de hecho, una conversión de la filosofía a mero análisis del lenguaje. En este trayecto, una de las primeras tareas es la "neutralización" del sujeto, cuya actividad real queda reducida a la efectuación de operaciones formales sobre contenidos que no pueden ser sino exteriores a dicha actividad.

Oponiendo puntualmente aquellos aspectos en que los filósofos estudiados parecen responder a similares cuestiones y estableciendo en cada caso el alcance y proyecciones de cada respuesta parcial en el conjunto del sistema, la lectura doble de Miguelez presenta una visión enriquecedora de la problemática naturalismo antinaturalismo en la primera mitad de este siglo. Lo que llama la atención, en todo caso, es el aprovechamiento parcial de la lección de Goldmann. En este último, en efecto, el análisis inmanente es sólo el primer paso de un procedimiento de interpretación que busca restituir las bases sociales y las determinaciones históricas de cada pensamiento. Miguelez, en cambio, en las dos secciones de su libro, insiste en mantenerse en el nivel de los "marcos más generales en que encuentran su lugar las teorías... No se trata de negar la importancia del acontecimiento, sino más bien de considerarlo susceptible de desencadenar una de las posibilidades lógicas de un esquema conceptual". Las últimas palabras representan muy bien la opción del autor. Toda la Introducción del volumen es un denso discurso del método, de filiación lévi-straussiana, en el que se sostiene la necesidad de "dejar a un lado las circunstancias que forman el medio material en el que los sistemas han nacido y se han desarrollado" pues el análisis emprendido "considera a éstos como los productos

de una génesis lógica más bien que como formaciones teóricas engendradas por la historia o por la sociedad". Este método, que en antropología estructural produjo, entre otros resultados, la vasta encuesta de las *Mito-lógicas* (destinada a mostrar brillantemente cómo los mitos "se piensan entre sí"), en filosofía no puede sino dejarnos insatisfechos, luego de mostrarnos las correlaciones opositivas y la identidad formal de operaciones ejecutadas por pensamientos esencialmente divergentes. Ciertamente, Miguelez reconoce que el criterio adoptado es provisorio: sólo se aplica al estudio inmanente del pensamiento filosófico y la autonomía de este último es sólo relativa. Pero justamente la inspiración goldmanniana podía haber hecho avanzar un poco el estudio de la dimensión histórica. Esta impresión —que se apoya sobre todo en los análisis histórico-filosóficos más conocidos de Goldmann (sus obras sobre Pascal, Racine, Kant, pero también su estudio sobre las novelas de Malraux, que no por llamarse "estructural" omite la explicación histórica)— se ve confirmada por la existencia de un estudio de tema curiosamente afín al libro que comentamos. En *Lukacs et Heidegger* —trabajo inconcluso, publicado después de su muerte— Goldmann (quien, dicho sea de paso, menciona en él que "Roberto Miguelez ha mostrado cómo, en *Historia y conciencia de clase*, Lukacs integra ciertos elementos importantes del pensamiento de Husserl") no desdeña introducir elementos exteriores (históricos y políticos) al corpus estudiado para enriquecer la perspectiva analítica. (Del conjunto de obras examinadas por Miguelez, aquella en que más se transparenta la presión de la historia inmediata es sin duda la de Lukacs, conjunto de artículos escritos entre 1919 y 1922 "en medio del trabajo de partido y con la intención de clarificar, para el propio autor y sus lectores, cuestiones teóricas del movimiento revolucionario", como dice el mismo Lukacs, reciente protagonista de ese movimiento).

José Sazbón

Allan Janik y Stephen Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*. Trad. de I. Gómez Liaño. Madrid, Ed. Taurus, 1974, 373 páginas.

"Nuestro tema es cuádruple —anuncian los autores en la primera página de su *Introducción*—: un libro (el *Tractatus*) y su significado; un hombre (Wittgenstein) y sus ideas; una cultura y sus preocupaciones; una sociedad y sus problemas". Pero es justamente el desarrollo de los dos últimos temas lo que hace apasionante la lectura de esta obra. Los dos primeros, en cambio, expuestos por cierto de un modo muy brillante, quizá no conformen totalmente a los expertos en el pensamiento de Wittgenstein y de sus interpretaciones. En efecto, el libro acentúa la interpretación "ética" del *Tractatus*, con el consiguiente menoscabo de la interpretación "lógica", basándose en el análisis histórico, sociológico y cultural de la Viena de los últimos años del Imperio Austro-Húngaro. La interpretación se apoya fundamentalmente en cartas de Wittgenstein y en la "Memoria" de Paul Engelmann, así como en testimonios de von Wright quien habría confiado a los autores que "los dos hechos más importantes que hay que tener presentes sobre Wittgenstein eran, primeramente, que fue vienés, y en segundo lugar, que fue



ingeniero con concienzudos conocimientos de física" (p.33). Así, pues, no sólo la conocida carta a von Ficker, en la que Wittgenstein confesaba que "*el punto central* (del *Tractatus*) *es ético*", sino también la opinión de sus amigos y familiares, confirma que "*el Tractatus* era algo más que meramente un libro de ética: era un *acto* ético que *mostraba* la naturaleza de la ética" (p.26 s.) La tesis central de Janik y Toulmin, por tanto, puede resumirse, en lo que respecta al primer tema, del siguiente modo: "Si uno está interesado solamente en los orígenes históricos de los *métodos lógicos* de Wittgenstein, no hay necesidad, por supuesto, de poner en cuestión la primordial importancia de Gottlob Frege y Bertrand Russell. Sin embargo, los orígenes históricos de sus *ideas filosóficas* resultan ser algo diferente: sólo podremos reconocerlos intentando una reconstrucción hipotética del trasfondo y de la educación de Wittgenstein, basada en primer lugar en nuestros independientes conocimientos del más amplio contexto austríaco" (p.34). Esto lleva, pues, al segundo tema, donde se trataría de comprender o, mejor dicho, de revivir el ambiente de la Viena finisecular, las experiencias de la guerra de 1914 y, en definitiva, el modo en que dichas vivencias y "pensamientos, sacados de Kraus y Loos, de Hertz y Frege, de Schopenhauer, Kierkegaard y Tolstoy se fundieron en la unidad que fue *el hombre* Ludwig Wittgenstein" (p.253).

Pero, como ya señalamos, es al internarse en el análisis concreto de la situación de Viena, encarnándola en la figura paradigmática de Karl Kraus, cuando la obra que comentamos cobra su verdadera dimensión, de tal modo que, más exactamente, debería llevar el título *La Viena de Karl Kraus*. Aquí surge con toda crudeza el contraste entre Viena "ciudad de ensueños" y aquella Viena que Kraus describía como "campo de pruebas para la destrucción del mundo"; entre la romántica Viena de los vales de Strauss y la Viena en que se iban gestando las revoluciones de Freud, Schönberg, Loos, Mach, Kokoschka. . . En las más diversas dimensiones de la cultura, la Viena finisecular ve operarse una crítica que plásticamente puede simbolizarse en la aversión de Loos por la ornamentación y que Kraus resumiera con su habitual ingenio: "Adolf Loos y yo —él literalmente y yo gramaticalmente— no hemos hecho más que mostrar que hay alguna diferencia entre una urna y un orinal. . . Los que no logran hacer esta distinción se dividen en aquellos que usan la urna como orinal y aquellos que usan el orinal como urna" (cit. en p.111). El núcleo central de la obra que nos ocupa, pues, muestra cómo Adolf Loos, Arnold Schönberg y Ludwig Wittgenstein, "cada uno de estos hombres, reconoció la inspiración de Kraus y pudo llamarse krausiano; mas la integridad del krausiano exigía en cada caso que el combate contra la degradación moral y estética fuese llevado adelante por una crítica de esa particular área de la humana experiencia con la que cada artista o escritor estuviese más familiarizado. Para Loos era la arquitectura y el diseño; para Schönberg la música; para Wittgenstein, la filosofía" (p. 116).

La Viena de Kraus, por otra parte, es la *Kakania* descrita magistralmente por Robert Musil en *Der Mann ohne Eigenschaften*, "donde todos los ciudadanos eran iguales ante la ley, pero no todo el mundo, por supuesto, era ciudadano". . . Y sigue siendo, en algún sentido, nuestro mundo. También sigue en pie, por tanto, la opción entre la ornamentación y la realidad, y a la claridad de la opción está consagrada la crítica del lenguaje. Es dentro de esta perspectiva, pues, que debe entenderse la *interpretación ética del Tractatus*. Kraus y Wittgenstein no podían, según Janik y Toulmin, ejercer una acción política directa. "Lo único que se podía hacer es ponerse a un lado y desempeñar el papel del coro griego, como Kraus

hizo en *Die Fackel*, de modo que aquellos contemporáneos suyos que habían perdido todas las pautas para enjuiciar pudiesen percibir de qué manera el lenguaje, las actitudes sociales y los valores culturales habían sido prostituidos en una sociedad construida sobre artificialidades y falsías. Si no, lo que uno podía hacer era lavarse las manos de todos los asuntos comunales. La sociedad iría al infierno a su aire y manera. Todo lo que el individuo podía hacer era tratar, como Wittgenstein, de vivir según su propia y elevada manera, manteniendo y ejemplificando con su propia vida sus cabales pautas de humanidad, honradez intelectual, oficio e integridad personal" (p. 340).

Mario A. Presas

Hans Reiner, *Die Grundlagen der Sittlichkeit*. Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1974: Monographien zur Philosophischen Forschung, Band 5. XIX y 498 págs.

Trátase de la segunda edición, corregida y muy aumentada, de la más importante obra de Hans Reiner, que se había publicado por primera vez en 1951 con el título *Pflicht und Neigung*. Ese texto constituye ahora la primera y principal parte del libro, que se completa con ocho nuevos ensayos breves sobre temas estrechamente vinculados.

Reiner, uno de los más destacados especialistas alemanes en cuestiones éticas, y que ocupara hasta hace poco (al emeritarse) una cátedra especial de Ética (único caso en Alemania) en la Universidad de Friburgo, expone aquí una concepción que se ubica en la línea de la ética material de los valores de Scheler y Hartmann, a la vez que con indudables influencias de Husserl (de quien Reiner fuera discípulo) y de la filosofía escolástica. En esta obra ese desarrollo sigue el hilo de una minuciosa investigación sobre las ideas éticas de Kant y Schiller (que abarca toda la primera parte, de carácter histórico-crítico) y de un análisis de las cuestiones éticas centrales: el método ético, el origen del deber-ser moral, y la conciencia de dicho deber-ser (todo lo cual integra la segunda parte, de criterio sistemático).

La primera parte, elaborada con cierto sentido dialéctico en la contraposición de las dos perspectivas señaladas, y luego como una crítica detenida de la ética kantiana en particular, permite a Reiner anticipar algunas de sus ideas centrales y sobre todo plantear en sus justos términos los problemas que son abordados en la parte segunda, donde halla oportunidad de expresar su concepción propia. La tarea principal de la ética consiste, según Reiner, primordialmente en captar la legalidad del deber-ser, que se manifiesta como exigencias dirigidas a la correspondiente conciencia (*Sollenbewusstsein*). Esto es estudiado a través de las relaciones entre el "deber-ser", la "inclinación" y el "querer", así como del concepto de "valor". Particularmente interesante resulta la "excursión" que realiza en el párrafo 21 (p. 145 sigs.), donde emprende una discusión crítica de las concepciones de Heidegger y del tomismo sobre el concepto de "valor", y la idea de la forma fundamental "axiomática" del deber-ser (en el párrafo 23, p. 166 sigs.). La vinculación entre los conceptos de "axiomática" y "autonomía" le permite, en definitiva, especificar la esencia de lo moralmente bueno y malo, y de los fundamentos últimos de la moralidad. En el último capítulo de *Pflicht und Neigung* se ocupa de la "difusión empírica" de la conciencia moral del deber-ser, estudiando primero los supuestos



antropo-psicológicos de dicha conciencia, y luego, otra vez de modo histórico, la manera como ella ha sido entendida en los germanos, los griegos, los romanos, el Antiguo Testamento, el cristianismo primitivo y la historia occidental subsiguiente, llegando a la conclusión de que, pese a las diferencias existentes entre los diversos pueblos, nunca falta en ellos una clara conciencia del deber-ser.

Entre los ensayos añadidos a esta edición, el más extenso es el que lleva por título "Grundlagen und Grundzüge der Ethik" (p. 392 sigs.), que con anterioridad sólo había sido publicado en español (cf. H. Reiner: *Vieja y nueva Ética*, trad. de L.G. San Miguel, Madrid, Rev. de Occid., 1964, p. 193 sigs., con el título: "Fundamentos y rasgos fundamentales de la Ética"). Los otros ensayos se ocupan de la refutación kantiana del eudemonismo y el *apriori* de la moralidad (p. 311 sigs.), la "regla de oro" (p. 348 sigs., artículo también incluido en la mencionada edición española: p. 79 sigs.), el concepto del valor y los métodos y la tarea de la ética (p. 380 sigs.), la ética tomista y la fenomenológica (p. 446 sigs.), la ley moral (p. 467 sigs.), la esencia del *malum* (p. 472 sigs.) y la "moralidad" (p. 485 sigs.). Un útil y extenso índice alfabético de nombres y otro de temas completan la reseñada edición.

Ricardo Maliandi

Teófilo, Urdániz. O. P., *Historia de la Filosofía IV*. Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo. Madrid, La Editorial Católica, 1975. BAC, N° 371 XX + 670 pp.

La muerte impidió al R.P. Guillermo Fraile O. P. la culminación de su propuesta Historia de la Filosofía, de la que ya había editado tres volúmenes, correspondientes a la filosofía greco-romana (vol. I), la filosofía cristiana patrística y medieval, en la que se presentaban también las especulaciones judía y musulmana (vol. II), y la filosofía moderna del renacimiento al iluminismo (vol. III). El P. Urdániz retoma, con este volumen, el hilo de esta obra, con la expresa intención de atenerse a las pautas que marcan los volúmenes anteriores. En el presente, desarrolla la filosofía moderna de Kant a Hegel, la escuela hegeliana, Schopenhauer, el krausismo, y las corrientes realista, tradicionalista y espiritualista del siglo XIX. Es decir, prolongando el criterio que Fraile había adoptado ya en el volumen III, no se atiene a un desarrollo estrictamente cronológico, sino que trata de seguir las grandes líneas de pensamiento que se entrecruzan en la filosofía moderna. El volumen V tratará, en el plan del autor, del socialismo y positivismo; mientras que el VI presentará un panorama del pensamiento del siglo XX.

Con un enfoque que explícitamente quiere mantener la mayor objetividad posible, el autor desarrolla el tratamiento de los pensadores de acuerdo con el siguiente orden: presentación, vida, obras, pensamiento (por lo común siguiendo el esquema de las obras), y conclusión (en la que interviene, sí, una apreciación crítica). Este volumen, como los anteriores, presenta una abundante bibliografía, aunque con un criterio más de selección que de exhaustividad. Sin embargo, y también aquí continuando un criterio que apareciera en el volumen III, las listas bibliográficas no se presentan al final de cada capítulo, sino al pie de página en el comienzo de

los mismos. Esta disposición, lamentablemente, resulta poco feliz para el lector, tanto por la falta de divisiones sistemáticas, cuanto por la dificultad de consulta y lectura (la bibliografía viene impresa en cuerpo 5).

La exposición, en términos generales, es buena, aunque la fidelidad a la "historia" del autor tratado signifique, a veces, una pérdida en la claridad de los conceptos expuestos. Ello, sin embargo, tiene como contraparte el que estos conceptos se expongan, casi siempre, con las palabras mismas del pensador a quien pertenecen. En cuanto a la ubicación cultural de las diversas corrientes de pensamiento, en el presente volumen aparece más insinuada que expuesta, lo que, en algunos casos, tiende a crear, o recrear, el clima de asepsia intelectual típico de tantas historias de la filosofía.

La presentación, como es norma en esta colección, resulta adecuada, aunque algunas incorrecciones tipográficas resten cierto grado de valor a la misma. Como ejemplos, los dos siguientes: en la página 8 aparece la fecha de nacimiento de Kant como 22 de abril de 1742, aunque en la p. 3 aparezca correctamente 1724, y en el resto también estén correctas las fechas correlativas; en la p. 196 se dice de Schelling que "tuvo por compañeros a Hölderlin y Hegel, que eran cinco años mayores que él", mientras que en la p. 286, al hablar de estos últimos, dice que "dos años más tarde se les unió Schelling, que era cinco años mayor en edad". Ello sin desmedro de que las fechas de nacimiento estén correctas: 1770 para Hegel y 1775 para Schelling.

La obra cumple adecuadamente con su función dentro de un plan de "Historia de la Filosofía" que ocupará, sin duda, un lugar importante en la bibliografía castellana.

Omar Argerami

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Traducción de Juan Luis Vermal. Buenos Aires. Sudamericana, 1975. 395 páginas.

En el semestre de invierno de 1818/19, Hegel inicia su actividad docente en la Universidad de Berlín dictando, entre otros, un curso sobre "Derecho Natural y Ciencia Política", tema sobre el que habría de volver en los años siguientes. En 1821, para facilitar a sus oyentes la comprensión de esa materia, Hegel publica un compendio, un "hilo conductor", con el doble título de *Grundlinien der Philosophie des Rechts* o *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, en el que, según su propia aclaración, desarrolla más sistemáticamente conceptos fundamentales ya expuestos en la *Enciclopedia*, editada en Heidelberg, en 1817.

La *Filosofía del Derecho* sería la última obra que Hegel alcanzara a publicar; a su muerte, en 1831, los discípulos emprenden la tarea de editar sus *Obras Completas*. En 1833, como 8° tomo de las mismas, Gans edita la *Filosofía del Derecho*, agregándole, como es sabido, apuntes de clases tomados por Hotho y von Griesheim, así como las notas que el propio Hegel escribiera al margen de su ejemplar de dicha obra. Esta versión de la *Filosofía del Derecho*, reeditada en 1840 y 1854 —y sobre la que se basan las posteriores ediciones de Bolland y Lasson— es,



pues, la que fue utilizada principalmente por seguidores y críticos. Por ello, es muy atinada la decisión de Juan Luis Vermal de conservar los "agregados" (*Zusätze*) de Gans, aun cuando no esté muy clara la cuestión de su fidelidad a la letra y al espíritu de Hegel —cuestión que llevó a Johannes Hoffmeister a eliminar tales "agregados" en el texto que preparó para la *Philosophische Bibliothek* de Felix Meiner (Hamburgo, 1955). En efecto, como aclara Vermal, sin esos "agregados" es difícil comprender, por ejemplo, algunas alusiones de Marx al texto de Hegel, en su *Crítica a la Filosofía del Estado*.

La versión directa del alemán llevada a cabo por Juan Luis Vermal es acertada: algunas notas aclaratorias, para las que el traductor contó con la colaboración de Ezequiel de Olaso, acrecientan aún más el valor de esta edición que viene a llenar una sentida necesidad en la bibliografía hegeliana en castellano.

Hay sólo un punto en el cual la traducción de Vermal provoca cierta desazón; Vermal insiste, a lo largo de toda su versión, en traducir *für sich* con la expresión *por sí*. Con esto, además de apartarse del *para sí*, ya establecido por el uso, arriesga una interpretación que no se justifica gramaticalmente y que más bien confunde al lector; hubiera sido conveniente, quizás, una nota con las razones que lo llevaron a adoptar ese criterio. Por cierto, esta discrepancia con su traducción de *für sich* no desmerece para nada la versión en su conjunto, a la que considero, como ya dije, muy buena.

M.A.P.

David Hume, *Tratado de la naturaleza humana. Acerca del entendimiento*. Traducción, prólogo y notas de Margarita Costa. Ed. Paidós. Buenos Aires 1974. 407 páginas.

Hume publicó el *Tratado de la naturaleza humana* en 1739, dividido en tres libros, cuyos títulos son: *Acerca del entendimiento*, *Acerca de las pasiones* y *Acerca de la moral*. Hoy presentamos la versión castellana del Libro I: *Acerca del entendimiento*, realizada por la Profesora Margarita Costa, en base a la edición de L.A. Selby-Bigge, impresa en Oxford, en 1960, que es reproducción de la edición de 1888.

Se trata de una excelente traducción que quiere dar a conocer la obra fundamental del más grande filósofo de habla inglesa, el cual, paradójicamente, sólo fuera conocido en vida por sus escritos morales y políticos. El *Tratado de la naturaleza humana*, no despertó, en su momento, el interés esperado, terminando Hume por reelaborar su contenido, publicado más tarde en la *Investigación sobre el entendimiento humano*. Si bien esta obra tuvo mejor acogida, debido a ser más concisa y esquemática que la primera, carece justamente de la riqueza que proporcionan al *Tratado* los interrogantes no enteramente resueltos, como así también, algunos de los aportes más originales hechos por Hume a la filosofía.

La indiferencia con que los pensadores de la época recibieron el *Tratado*, producto de la falta de comprensión propia de una mentalidad formada en el empirismo dogmático o en un racionalismo de tradición metafísica escolástica, comenzó a modificarse, según la Profesora

Costa, a partir de Kant, el cual mostró la importancia de ciertos puntos originales de la obra de Hume. No faltaron, empero, interpretaciones falsas de su pensamiento, como, por ejemplo, la que lo ubica dentro de un escepticismo absoluto. En la actualidad se ha producido un movimiento de "vuelta a Hume", mediante una reelaboración progresiva de su obra. Tal es el caso, por ejemplo, de los empiristas lógicos, quienes lo consideran como su predecesor. Desde otra perspectiva, es lícito señalar que Husserl, mediante una interpretación particular de la historia de la filosofía, lo considera uno de los antecesores de la filosofía trascendental. Por todo este proceso de actualización de su filosofía, se muestra lo valioso y oportuno de la versión castellana de la obra fundamental de Hume que comentamos.

El texto original ha sido respetado en la traducción y solo corregido en aquellos casos en donde el uso de ciertos arcaísmos pudiera conducir a dificultar la comprensión del mismo. Cabe señalar, por último, que las notas del traductor, que aparecen numeradas al final de la obra, sirven para aclarar tales modificaciones terminológicas, como así también, para facilitar, en muchos casos, la comprensión del texto.

María Julia Bertomeu

Descartes, *Oeuvres philosophiques (1643-1650)*. Tome III. Edition de F. Alquié. Classiques Garnier. Paris. Garnier. 1973, 1152 pp.

Con la publicación de este tercer tomo concluye la edición popular de los escritos filosóficos de Descartes emprendida en 1963 por el consumado especialista Ferdinand Alquié. Aparte de la edición clásica de Adam y Tannery, inexcusable para el trabajo de investigación pero escasamente practicable debido a su tamaño, sólo se contaba con una buena antología, la ya desactualizada edición de André Bridoux (Paris, Gallimard, 1952). Alquié, autor de la atractiva y debatida obra de tesis *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* y de la exquisita síntesis *Descartes, l'homme et l'oeuvre* (Hatier-Boivin, 1956) ha realizado una tarea extraordinariamente útil al revisar los textos, salvar las incorrecciones de las ediciones anteriores y ofrecer una sucinta presentación de los textos que permite seguir de cerca la evolución del pensamiento cartesiano. Asimismo ha colocado oportunas notas en las que explica el significado de términos arcaicos o el sentido de problemas que hoy escapan a la percepción del lector común. En esa tarea modesta y poco lucida reside el mayor mérito de esta edición, difícilmente superable en su género.

Este tercer tomo comprende los últimos siete años de la vida del filósofo, dominados por la ambición de divulgar su sistema, sobre todo en la enseñanza de las universidades, y por mostrar el poder explicativo de su filosofía en el ámbito de las ciencias naturales. Ambas inquietudes originan la redacción de su manual *Les Principes de la Philosophie* que ocupa la mitad de este tomo. Pese a la inocultable importancia de esta obra no contábamos con una edición comentada que salvara las dificultades propias de una exposición de filosofía de la naturaleza del siglo XVII. El trabajo exegético de Alquié ha decantado en notas concisas y claras, nutridas por un saber



que prescinde, elegantemente, de la exhibición erudita. Queda mucho por hacer todavía en la elucidación de esa obra, pero este comentario constituye un excelente punto de partida para futuras indagaciones. Como se sabe, Descartes redactó esta obra en latín pero aprobó y parcialmente retocó la versión francesa del abate Picot. La traducción se aparta a menudo del original, es menos precisa, menos "técnica". Cualquier editor deberá enfrentar siempre la opción y ofrecerá buenos argumentos para editar una u otra lección. Aquí se inclina por reproducir la versión francesa aunque mostrando los puntos en que se aparta del original latino.

La edición de la abundante correspondencia de Descartes en sus últimos años permite a Aquí introducir muchas mejoras en los textos, en la identidad de los corresponsales y en la datación de las cartas. La mayor novedad que aporta este tomo es la reproducción de los versos que compuso Descartes para el ballet "La naissance de la Paix" que se danzó en Estocolmo en diciembre de 1649 y que aún no había aparecido en ninguna colección de escritos cartesianos, lo mismo que los fragmentos de un proyecto de Academia que redactó a pedido de la reina Cristina y que es el último de sus escritos que poseemos.

Al término de este volumen se encontrarán índices comprensivos de los tres tomos. Uno, de las obras de Descartes, otro de los corresponsales y, finalmente, uno analítico de materias que, aunque no exhaustivo, es extremadamente servicial.

Alquí conoce minuciosamente los detalles de la vida de Descartes, a tal punto que incluso corrige los descuidos del gran filósofo relativos a su propia biografía. Igual dominio posee de los textos. Hace años, de regreso de una de sus clases en la Sorbonne, le pregunté si sabía de memoria el texto íntegro de las *Meditaciones metafísicas* y con los ojos brillantes de vanidad me respondió: "Presque..."

Ezequiel de Olaso

Tran Duc Thao, *Recherches sur l'origine du langage et de la conscience*, Paris, Editions Sociales, 1973.

El volumen reúne tres investigaciones publicadas previamente en la revista *La Pensée*: I, "El movimiento de la indicación como forma originaria de la conciencia"; II, "El lenguaje sincrético"; III, "Marxismo y psicoanálisis — los orígenes de la crisis edípica". Como paradigma de la explicación genética que propone el autor hay que mencionar al que elaborara Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. En ese contexto, el proceso de desarrollo de las formas de producción aparece como la continuación en el plano social del proceso de selección de las especies descrito por Darwin para la evolución biológica. Dentro de la historia evolutiva así caracterizada se pueden distinguir tres etapas: una puramente biológica, luego una etapa biológico-social de transición y por último la etapa propiamente humana —social e histórica. Como rasgos típicos del momento social aparecen la conciencia y el lenguaje. Sin embargo, el autor considera que las raíces de estos fenómenos humanos deben buscarse en la etapa biológico-social: en la medida en que se presentan como condiciones de posibilidad de la vida social. Desde el punto de vista epistemológico, esto implica una negativa a aceptar como

científicamente válidas las explicaciones elaboradas por la ciencia psicológica y por la ciencia lingüística para dar cuenta de aquellos fenómenos. El verdadero papel de estas disciplinas consiste en acopiar datos y toda pretensión de construir hipótesis explicativas para los mismos es considerada como una mera producción ideológica: la única ciencia social de pleno derecho es la doctrina materialista elaborada por Marx, Engels y Lenin. Explicar el comportamiento humano significa poder establecer una correlación de tal comportamiento con un momento de la evolución biológica del hombre o con un momento de su evolución biológico-social o con un momento de la historia social, pasada o actual. Esta restricción epistemológica general aparece reforzada por otra, de tipo histórico-científico: de hecho, el marco conceptual creado en su momento por los clásicos del marxismo resulta funcionar como sistema categorial fijo para la ciencia de lo social. Sin embargo, en el desarrollo efectivo de su investigación el autor se ve obligado a invertir los términos del proceso explicativo: en efecto, la serie biológico-social sólo parcialmente admite una descripción científica —en el aspecto paleontológico y en el de la tecnología prehistórica—, mientras que los aspectos psicológicos y lingüísticos pueden ser descritos únicamente mediante una reconstrucción. El punto metodológicamente interesante es precisamente éste: esa reconstrucción debe basarse en los resultados descriptivamente corroborables de la psicología y de la lingüística —disciplinas cuya cientificidad niega el autor.

Nos limitaremos a señalar algunas de las dificultades implícitas en el enfoque que acabamos de caracterizar someramente. En primer término: parece epistemológicamente pernicioso aceptar esta forma de "apriorismo" que consiste en decidir por razones ideológicas cuál ha de ser el marco conceptual definitivo para la interpretación y la explicación de un determinado dominio de hechos. En segundo término: la noción de explicación que subyace a estas investigaciones no parece distinguirse de la idea de una mera correlación entre dos series descriptivas —la serie del comportamiento y la serie biológico-social en el presente caso —una de las cuales es considerada como explicativa de la otra. En tercer término: la disposición del autor para la reconstrucción de los hechos de la serie biológico-social a partir de los hechos de la serie ontogenética, lo desvía hacia el terreno de la especulación —en la medida que tiende a ignorar la precariedad del conocimiento científico tanto en el área de la filogénesis como en la de la ontogénesis. Por último, en el campo de los hechos psicológicos vinculados con la problemática de Edipo, la "explicación" en términos de herencia biológico-social propuesta por el autor tiene aparentemente como sobredeterminación ideológica la exaltación de la "normalidad" frente a lo que a partir de ella se interpreta como mera "aberración".

No es la primera vez que el autor se propone una confrontación del paradigma marxista con esquemas conceptuales desarrollados independientemente: recuérdese su trabajo sobre *Fenomenología y Materialismo Dialéctico*. Sin embargo, en el caso de la obra que comentamos el peso ideológico de su adhesión a ese paradigma implica la aniquilación de cualquier alternativa teórica no marxista. Mientras el trabajo crítico sobre el pensamiento husserliano tenía la virtud de enfocar de una manera original la concepción fenomenológica, la presente obra sólo tiene el valor de un ejercicio especulativo limitado por una postura epistemológica dogmática: es decir, en todo caso el valor de una especulación.

Ricardo Pochtar



Adolfo P. Carpio, *Principios de filosofía. Una introducción a su problemática*. Glauco, Buenos Aires, 1974. 445 páginas.

Al presentar su libro, Carpio se refiere al aforismo de Gaos, según el cual una *Introducción a la Filosofía* "es el primer libro que se debe leer y el último que se debe escribir". Confiamos en que no se cumpla la segunda parte de esta sentencia; respecto de la primera, el libro de Carpio, fruto de su prolongada actividad como profesor universitario, bien puede ser recomendado como texto introductorio a la problemática filosófica, ya que, si bien es profundo, no cae en formulaciones abstrusas, sino que insensiblemente va enseñando a filosofar; pero sin concesiones, sin caer en un fácil esquematismo que diluye en su aparente claridad el meollo vital de los problemas mismos. Por el contrario, tomando como modelos primordiales algunas doctrinas filosóficas, Carpio muestra con claridad las reglas del juego. El enfoque del libro es, pues, histórico-problemático; esto es, se presentan los problemas de la filosofía "al hilo de la historia de la filosofía en la que han brotado". La inclinación del autor por el pensamiento de Heidegger, puesta de manifiesto especialmente en el *Epílogo* "El hombre y la filosofía", no le ha impedido ser amplio en la selección de problemas y filósofos, ni oscurece en modo alguno su objetiva exposición. Quizá sea interesante destacar este punto, ya que muchos epígonos del filósofo alemán parecen creer que toda filosofía pre-heideggeriana no puede ser expuesta sino en la complicada terminología de *El ser y el tiempo*, contradiciendo así implícitamente los fecundos análisis interpretativos del propio Heidegger.

Luego de mostrar los motivos que determinan el origen de la filosofía (en el sentido de Jaspers), así como las dos actitudes básicas que en cierto modo recorren toda la historia de la filosofía —los "modelos primordiales" establecidos por Heráclito y Parménides—, Carpio se aproxima a una definición de la filosofía como "crítica universal y saber sin supuestos". A partir de esta definición provisional, la mirada se vuelve a la marcha histórica de la filosofía, deteniéndose en los grandes "descubrimientos" (el concepto, la idea, la substancia, es decir, Sócrates, Platón, Aristóteles), la controversia de la razón con la fe (Santo Tomás de Aquino), para concluir en la exposición de las grandes corrientes de la filosofía moderna. Se estudian así, detenidamente, el racionalismo cartesiano, el empirismo —no sólo el "empirismo clásico" de Hume, sino también el empirismo actual— el idealismo trascendental kantiano, el idealismo absoluto de Hegel y el materialismo histórico de Marx. De la filosofía actual toma Carpio la línea fenomenológica de Husserl y el pensamiento de Heidegger. Por cierto, la filosofía actual no se agota en estas orientaciones, pero ellas, junto con lo anticipado en las páginas mencionadas sobre el empirismo actual, ofrecen un panorama bastante amplio para los fines de una introducción, ya que representan por una parte, el esfuerzo por reconducir la filosofía, más allá del positivismo cientificista, a una verdadera fundamentación metodológica, y, por otra, el ensayo de llegar a un nuevo modo de pensar que, de acuerdo con su intención, superaría el "olvido del ser" propio de la metafísica occidental.

Cada capítulo es complementado con una concisa bibliografía, que contribuye a acrecentar el valor funcional de esta obra. Carpio anuncia, además, la próxima publicación de una *Antología* de textos filosóficos, publicación que sin duda sería el adecuado acompañamiento de los *Principios de Filosofía*.

Mario A. Presas

James Noxon, *La evolución de la filosofía de Hume*, traducción de Carlos Solís, Madrid, Revista de Occidente, 1974, 187 páginas.

El sentido de la evolución a que alude el título de la obra está dado en gran parte, según su autor, por el abandono de los planes primitivos de Hume, quien se había fijado como meta de su primera obra filosófica, el *Tratado de la naturaleza humana*, la extensión del método experimental de la filosofía natural a los temas morales. Dicho método, por otra parte, no es para Hume sino "un refinamiento de los medios con los que la gente aprende de la experiencia en la vida diaria". Con esto quedaba eliminado de la filosofía moral el método deductivo a priori, tal como había sucedido un siglo antes en la física.

Pese a este programa anticartesiano, señala Noxon, Hume no está tan alejado del espíritu de Descartes, al menos en cuanto ambos quieren poner a prueba el poder de la razón. Pero el filósofo empirista va más lejos y se encuentra en un callejón sin salida que lo obliga a retroceder a las antiguas creencias. Aquí calibra Noxon la medida del escepticismo de Hume y sus oscilaciones, que lo conducen de un pirronismo provisorio, dirigido contra los "sofismas metafísicos", hasta una forma moderada o mitigada en que la incertidumbre no impide al hombre, ni al filósofo, abandonarse a la corriente de la naturaleza.

Noxon termina la Primera Parte de su libro mostrándonos que Hume no cumplió en el *Tratado* su idea original, ligada a la cuestión metodológica, de elaborar un sistema de las ciencias, ambición a la que renuncia definitivamente en sus obras posteriores. También señala su abandono de teorías psicológicas y del intento de fundar en ellas la moral y la Política.

En la Segunda Parte Noxon analiza las complejas relaciones entre Hume y la filosofía newtoniana. Después de un primer entusiasmo por el método de Newton, Hume pareció apartarse de él pero, según Noxon, el objeto del rechazo no serían el método mismo ni su autor, sino "las aventuras teológicas de los newtonianos, [que] violaban los principios metodológicos tan puritanamente subrayados por la ciencia newtoniana". Hume habría sido más fiel que los newtonianos a las implicaciones filosóficas de esos principios y acaso más newtoniano que Newton. Mientras éste se había comprometido a distinguir tajantemente las leyes verificables de las ciencias empíricas de las hipótesis especulativas de la religión natural, resulta evidente que sus discípulos violaron ese compromiso. Pero queda sin aclarar si Newton mismo lo cumplió plenamente, o si los reproches de Hume también lo alcanzan en parte.

A fin de sustentar su interpretación, Noxon hace una clara exposición del método newtoniano y de su aplicación en filosofía natural, así como un análisis de las convicciones teológicas de Newton. Nos parece muy aguda la apreciación de Noxon del argumento teleológico como una pieza importante del sistema newtoniano, en oposición a la mecánica cartesiana.

En la Tercera Parte, que es continuación de la anterior, Noxon comienza planteando sus dudas de que Hume haya tenido conocimiento directo de los textos de Newton. Luego confronta las Reglas de Newton con las "reglas para juzgar acerca de las causas y los efectos" de Hume, y señala que el propósito de ambos es descubrir conexiones causales. Analiza el doble sentido que ambos filósofos dan al término "hipótesis": uno peyorativo, como simple conjetura, y otro correspondiente a su uso legítimo, como principio obtenido por inducción a partir de los fenómenos. Muestra cómo Newton, identificándolo cada vez más con el primer sentido, llega a



eliminar el término de sus escritos de filosofía natural, mientras que Hume lo usa cada vez más en la medida en que opta por su sentido empírico. Pero el choque se produce cuando ambos llegan a lo que Hume llama la "hipótesis religiosa", tema al que Noxon dedica particular atención.

En la Cuarta Parte, Noxon establece las relaciones que existen, a su juicio, entre la filosofía de Hume y la tradición filosófica, pese al aparente revolucionarismo de sus teorías.

Otra de las tesis sustentada por Noxon en esta parte es la distinción entre el Hume psicólogo y el Hume filósofo analista, que explicaría algunas aparentes inconsecuencias de su sistema, pero que no encuentro tan claramente expuestas como otras cuestiones.

La Quinta Parte se refiere al tema de la creencia, de fundamental importancia para juzgar la medida del escepticismo de Hume, su incidencia relativa en las cuestiones vitales y los límites que impone a la capacidad cognoscitiva humana. Después de analizar cuidadosamente las creencias universales de los hombres y su justificación naturalista y pragmática, Noxon concluye que Hume se mostró escéptico hacia las creencias religiosas por su inconstancia y sobre todo por su falta de efectividad para regir la conducta.

La interpretación de Noxon intenta salvar algunas incongruencias que saltan a la vista de quien esté más o menos familiarizado con los textos de Hume. Para ello recurre al concepto de evolución, que parece ajustarse muy bien a la trayectoria de un filósofo que publicó su obra máxima en plena juventud y que, a medida que avanzaba en esa tarea, sintió disminuir su entusiasmo por las ideas que lo habían impulsado a escribirla. Si no buscamos en Hume un sistema como el que se propuso elaborar ni el logro de un objetivo tan ambicioso como el que nos anuncia al comienzo, encontraremos que sus ideas siguen un curso natural, tan "natural" como debe ser para el hombre una filosofía que no finge hipótesis inverificables ni lo deja sumido en un escepticismo estéril y paralizante.

A través de esta interpretación vemos cómo el filósofo crítico, que lleva la fuerza de su crítica hasta los mismos presupuestos del método conscientemente adoptado, triunfa inevitablemente sobre el filósofo sistemático.

Margarita Costa

Winfried Lenders, *Die analytische Begriffs- und Urteilstheorie von G.W. Leibniz und Chr. Wolff*, Hildesheim-New York, Georg Olms, 1971, 191 p.

Este trabajo de investigación de Lenders es de pulcra escolaridad y poco vuelo. El tema ha sido bien elegido porque tiene peso filosófico y hay poca bibliografía que lo trate con similar extensión. El autor expone la lógica de Leibniz y la de Wolff en dos de sus aspectos fundamentales: la teoría de los conceptos últimos inanalizables y la de los juicios analíticos. Ambas han tenido importancia en el desenvolvimiento de la filosofía moderna y son discutidas aún hoy, aunque dentro de otro contexto.

La investigación se ubica en el espacio histórico en que se desarrolló la filosofía entre

Leibniz y Kant y toca así un centro de interés al que convergen otros investigadores actuales. Uno de los propósitos centrales de este trabajo es contribuir al esclarecimiento del problema que cuestiona la medida en que la filosofía precrítica de Kant continúa con la tradición filosófica inmediatamente anterior y en qué puntos se opone a ella. El ámbito elegido para examinar las relaciones de Kant con Leibniz es el de la lógica. Se sienta así la hipótesis de que Kant ha elaborado su filosofía crítico-trascendental a partir de una confrontación con los problemas de la lógica analítica de Leibniz. Este punto de vista ha sido sostenido por Gottfried Martin y el autor se reconoce deudor de esta incitación. Los resultados de su investigación confirman los supuestos de Martin de que Wolff en su teoría analítica del concepto no conservó la doctrina leibniziana de los conceptos últimos inanalizables y en la teoría analítica del juicio, la conexión establecida por Leibniz entre sujeto y sujeto y predicado en el juicio (*inesse*), cuyo fundamento de verdad se halla en la identidad entre los conceptos designados por S y P, queda referida a una conexión-de-ser (*Seinszusammenhang*) que subyace al juicio, y cuyo fundamento de verdad reside, para Wolff, en una conexión entre la totalidad de las determinaciones de una cosa y una o más de estas determinaciones.

La exposición desarrolla los temas siguiendo estrictamente un mismo orden con la teoría del concepto y la del juicio, primero en Leibniz y luego en Wolff. Aunque a éste le dedica mayor extensión, al entrar en detalles sobre las diferencias entre la lógica alemana y la lógica latina. También la exposición de Wolff muestra mayor familiaridad con los textos y más seguridad en los juicios. Lenders no arriesga en general opiniones, salvo en pocos casos como cuando se refiere a la influencia de Lambert sobre Kant. No me parece exacto decir que Kant estaba en estrecho contacto con Lambert, ya que se escribieron cinco o seis cartas en su vida, la primera en 1765, y menos que fue Lambert quien movió a Kant a apartarse de la tradición wolffiana, pues desde sus primeros escritos Kant va tomando posición ante los problemas en una dirección anti wolffiana.

Una sección final expone en rasgos generales la discusión de la teoría analítica del juicio en la filosofía contemporánea. Una buena bibliografía y la reproducción de una carta de Wolff al conde Manteufel complementan el volumen.

Eduardo García Belsunce

## CRONICA

La Hegel Society of America anuncia que su cuarta reunión bianual se llevará a cabo del 11 al 13 de noviembre de 1976 en Villanova University, Villanova, Pennsylvania y versará sobre "El pensamiento social y político de Hegel: la filosofía del espíritu objetivo". Dirigirse a Donald Verene, Program Chairman, Department of Philosophy, The Pennsylvania State University, University Park, Pennsylvania 16802. EE.UU. de Norteamérica



Del 17 al 19 de setiembre de este año se realizará una reunión sobre "Fenomenología y Educación" auspiciada por la British Society of Phenomenology. Escribir a Mr. Bernard Curtis, School of Education, University of Birmingham, Edgbaston, P.O.Box 363, Birmingham B15 2TT, England.

Ha aparecido AITIA, una nueva revista de filosofía y humanidades. Será editada por estudiantes que recién se inician y por quienes les enseñan. Aparecerá en otoño, invierno y primavera. Dirigirse a James P. Friel, Editor; State University of New York at Farmingdale, Roosevelt Hall 116, Farmingdale, New York 11735. EE.UU. de Norteamérica

Del 3 al 5 de marzo de 1975 se realizó en la Universidade Estadual de Campinas (São Paulo, Brasil) un "Simpósio de Lógica Matemática" organizado por el "Instituto de Matemática, Estadística e Ciencia da Computação." El profesor Alfred Tarski ofreció dos conferencias sobre "Relational Algebras", el Profesor Rolando Chuaqui (Universidad Católica de Chile) expuso una contribución sobre "Complexity of Axiom Systems for the Impredicative Theory of Classes". También participaron los profesores brasileños Newton Da Costa, Ayda Ignez Arruda, Antonio Mário Sette, Iole Druck, Amadeo Peter Hiller, Loffredo D'Ottaviano, Elias Humberto Alves y Matías Francisco Días. Los interesados en obtener gratuitamente las actas del coloquio pueden dirigirse a: Profesora Ayda Ignez Arruda. Departamento de Matemática. Universidade Estadual de Campinas. C. P. 1170. Campinas, 13100. São Paulo. Brasil.

Del 29 de septiembre al 3 de octubre se celebrará en McGill University un congreso destinado a conmemorar el segundo centenario de la muerte de David Hume. Los interesados deben dirigirse a: David Fate Norton. Chairman, Programme Committee. McGill Bicentennial Hume Congress. C/O Departmen of Philosophy. McGill University. Box 6070. Montreal, Quebec. Canada.

La Universidad de Oviedo (España) a través de la "Cátedra Feijoo" y de su "Centro de Estudios del siglo XVIII" organiza el "II Simposio sobre el P. Feijoo y su siglo" con motivo del tercer centenario del nacimiento del Padre Feijoo. El simposio tendrá lugar del 4 al 8 de octubre. La correspondencia debe dirigirse a: Sr. Secretario de la Comisión Ejecutiva del II Simposio sobre el P. Feijoo y su siglo. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad. Oviedo. España.

La "Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft" de Hannover, con el apoyo del "Centre National de la Recherche Scientifique" de Francia, organiza un coloquio que conmemorará el fin de la estadía de Leibniz en París (1672-1676). Se celebrará en Fontaines, Chantilly del 14 al 18 de noviembre. Para inscripciones e informes dirigirse a: G. W. Leibniz-Gesellschaft. D-300 Hannover 1. Nieders. Landesbibliothek. Am Archive 1. O bien a Centre d'Histoire des Sciences et des Doctrines (CNRS). 156, Av. Parmentier. F-75010 Paris.

El Profesor Oberdan Caletti falleció en Buenos Aires a los 62 años. Ejerció la docencia en las Universidades de La Plata, Buenos Aires, Tecnológica Nacional y del Nordeste, de la que fue delegado organizador, decano interventor en su Facultad de Humanidades y, posteriormente, rector interventor.

## LIBROS RECIBIDOS

H. v. Arnim, W. K. C. Guthrie, S. Mansion *et alii*.

*Metaphysik und Theologie des Aristoteles* herausgegeben von Fritz-Peter Hager. "Wege der Forschung" Band CCVI. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 1969, 467 pp.

Jaime Balmes. *El Criterio*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. Colección "BAC Minor" No. 34. 1974. 299 pp.

Manuel Cabada, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*. Biblioteca de Autores Cristianos Madrid. 1975. 222 pp.

Hector-Neri Castañeda. *Thinking and Doing. The Philosophical Foundations of Institutions*. Philosophical Studies Series in Philosophy, volume 7. D. Reidel, Dordrecht./Holanda 1975, XVIII y 366 pp.

Lucio Colletti. *Ideología y Sociedad*. Fontanella, Barcelona, 1975, 322 pp.

Marcelo Dascal. *Aspects de la Sémiologie de Leibniz*. Tesis. Universidad Hebrea de Jerusalén, 1972, 280 pp.

René Descartes. *Oeuvres philosophiques* Tomo III. Edición de F. Alquié. Paris. Garnier. 1973. 1152 pp.

Gottlob Frege. *Lógica y Semántica*. Introducción, traducción y selección bibliográfica de Alfonso Gómez-Lobo. Ediciones Universitarias de Valparaíso. Universidad Católica de Valparaíso. Chile. 1972. 194 pp.

H. F. Fulda, R. Wiehl, H. G., Gadamer *et alii*. *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, herausgegeben von Iring Fetscher. "Wege der Forschung" Band LII Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 1973, 486 pp.

G. W. F. Hegel. *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*. A cura di Nicolao Merker. Piccola biblioteca filosofica Laterza, 54. Bari, Editori Laterza, 1970, 132 pp. 800 Liras.

Norbert Hoerster. *Problemas de ética normativa*. Colección "Estudios Alemanes". Buenos Aires, Editorial Alfa Argentina, 1975, 211 pp.

Imre Lakatos. *Falsificación y la metodología de los programas de investigación científica*. (I) Instituto de Lógica y Filosofía de las ciencias. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata.



Winfried Lenders. *Die analytische Begriffs- und Urteilstheorie von G. W. Leibniz und Chr. Wolff*. Hildesheim-New York, Olms. 1971, 198 pp. DM 29, 80.

Ludwig von Mises, *Teoría e Historia*. Guatemala. Editorial Universidad Francisco Marroquín. 1975. 330 pp.

João Paulo Monteiro. *Natureza, Conhecimento e Moral na Filosofia de Hume*. (Tesis) São Paulo, 1975, 290 pp.

Milton C. Nahm. *Readings in Philosophy of Art and Aesthetics*. Englewood Cliffs. Prentice-Hall. 1975. 587 pp.

Felix M. Pareja. *La Religiosidad Musulmana*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. La Editorial Católica. 1975. 487 pp.

*Philosophy and the Civilizing Arts. Essays presented to Herbert W. Schneider*. Edited by Craig Walton and John P. Anton. Athens. Ohio University Press. 508 pp.

José Julián Prado. *Voluntad y Naturaleza. La antropología filosófica de Máximo el Confesor*. Colección "Ciencias Humanas y Filosofía". Ediciones de la Universidad de Río Cuarto. Argentina, 1974, 298 pp.

A. Quinton, D. Carr, J. L. Mackie et alia., *Phenomenology and Philosophical Understanding*. Edited by Edo Pivcevic. Cambridge. Cambridge University Press. 288 pp. Libras 2,25.

Santiago Ramírez. *Introducción a Tomás de Aquino*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. Colección "BAC Minor" No. 36. 1975. 341 pp.

Jacques Schlanger. *La Structure Métaphysique*. Paris. Presses Universitaires de France, 1975, 148 pp.

Teofilo Urdániz, O. P. *Historia de la Filosofía. Tomo V. Siglo XIX: Socialismo, materialismo y positivismo. Kierkegaard y Nietzsche*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. La Editorial Católica. 1975. 665 pp.

José M. Vilanova. *Proyecto existencial y programa de existencia. Ideas para una fenomenología del obrar humano y de la Razón Práctica*. Buenos Aires. Editorial Astrea. 1974. 145 pp.

## ESTUDIOS INTERNACIONALES

Revista trimestral publicada bajo el patrocinio del FORO LATINOAMERICANO.

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

Fundador: Claudio Véliz

Director: Luciano Tomassini

---

Año VIII

Abril-Junio de 1975

Nº 30

---

### SUMARIO

Celso Furtado: Una interpretación estructuralista de la "crisis" actual del capitalismo.

Aldo Ferrer: La crisis del sistema monetario internacional. Un enfoque estructuralista.

James P. Grant: Las Naciones de la OPEP: ¿Asociados o Competidores? .

Sartaj Aziz: Los verdaderos problemas de la crisis de alimentos.

---

Suscripción anual: US\$ 24,00

Número atrasado: US\$ 8,00

Dirección: Casilla 1653 - Correo Central - Buenos Aires, - Argentina



## 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.

## 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.

