

revista latinoamericana de filosofía

Rafael Braun: La teoría de la guerra en Hobbes.

Eduardo A. Rabossi: El *Tractatus* y la filosofía crítica.

Antonio M. Battro: J.A. Giannotti y la noción de comportamiento.

José A. Giannotti: Respuesta a Battro.

Oswaldo N. Guariglia: El bien en Aristóteles.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS * CRONICA

VOL. I - Nº 2 - JULIO 1975

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)

Rigoberto Juárez - Paz (Guatemala)

Francisco Miró Quesada (Perú)

Alejandro Rossi (México)

Luis Villoro (México)

Roberto M. Torretti (Chile - Puerto Rico)

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

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379

Buenos Aires — Argentina

	SUSCRIPCION ANUAL (3 números)	EJEMPLAR SIMPLE
Argentina:		
Común	\$ 300.—	\$ 120.—
De apoyo	" 900.—	
Países lim(trofos (inc. Perú y Ecuador):		
Vía común	US\$ 10.—	US\$ 4.—
Vía Aérea	" 11.—	" 4,50
Otros países:		
Vía común	US\$ 11.—	US\$ 4.—
Vía Aérea	" 14.—	" 5.—

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.

Diseñó la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Julio 1975

Volumen I

Num. 2

SUMARIO

ARTICULOS

Rafael Braun: La teoría de la guerra en los <i>Elements of Law</i> de Hobbes	81
Eduardo A. Rabossi: El <i>Tractatus</i> y la filosofía crítica	109
Antonio M. Battro: Sobre la crítica de J. A. Giannotti a la noción de comportamiento	133

DISCUSION

José A. Giannotti: Respuesta a Battro	145
Antonio M. Battro: Notas a la respuesta de Giannotti	150
Oswaldo N. Guariglia: El concepto del bien en Aristóteles. A propósito de un artículo del Prof. E. Berti.	

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Vicente Fatone: Obras Completas, tomos I y II (Fernando Tola)	165
J.M. Rist: Epicurus, an introduction (O.N. Guariglia)	169
Hans Saner (compil.): Karl Jaspers in der Diskussion (M.A. Presas)	173
Petrus Ramus-Audomarus Talaus: Collectaneae praefationes, epistolae, orationes (E. de Olaso)	174
Norman Malcolm: Problems of mind (Juan Larreta)	175
Peter Winch: Ciencia Social y filosofía (A. Murguía)	176
Ernesto Mayz Vallenilla: Esbozo de una crítica de la razón técnica (A. G. Ranea)	177
Anselm von Canterbury: Proslogion (E. de Olaso)	179
G.W. Leibniz: Confessio Philosophi. La Profession de Foi du Philosophe (E. de Olaso)	179

RAFAEL BRAUN (1935). Doctor en filosofía (Lovaina, Bélgica) y licenciado en teología (Buenos Aires). Perteneció al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (Argentina). Ha escrito *La théorie de la vertu dans la philosophie de V. Jankélévitch* (1966) y publicado artículos sobre filosofía política. Dirección: Casilla de Correo 5379, Buenos Aires, Argentina.

EDUARDO A. RABOSSI (1930). Estudios de filosofía en la Argentina, U.S.A. e Inglaterra. Licenciado en filosofía (Universidad de Duke U.S.A.). Ha sido profesor en las Universidades de Buenos Aires y México. Perteneció al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (Argentina). Ha publicado estudios de filosofía analítica. Tiene en preparación el libro *Comportamiento moral y razón*. Dirección: Casilla de Correo 5379, Buenos Aires, Argentina.

ANTONIO M. BATTRO (1936). Es médico (Universidad de Buenos Aires) y doctor en psicología (Universidad de París, 1961). Fue miembro del Centro Internacional de Epistemología Genética de Ginebra. Actualmente es director del Departamento de Psicología del Centro de Investigaciones Filosóficas. Publicó: *Dictionnaire d'épistémologie génétique* (Dordrecht, Reidel, 1966) y *El pensamiento de Jean Piaget* (Buenos Aires, Emecé, 1969). Dirección: Centro de Investigaciones Filosóficas. Cangallo 1479, 4º, Buenos Aires, Argentina.

JOSE A. GIANNOTTI (1930). Doctor en filosofía (San Pablo, Brasil). Ex-director del Departamento de Filosofía de la Universidad de San Pablo. Desde 1970 es investigador del Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), San Pablo. Ha publicado artículos de su especialidad y los libros *John Stuart Mill: o psicologismo e a fundamentação de lógica* (1960) y *Origens da dialética do trabalho* (1966). Dirección: CEBRAP, Rua Bahia 499. San Pablo, Brasil.

OSVALDO N. GUARIGLIA (1938). Doctor en filosofía (Tubinga, R.F. Alemana) y licenciado en letras (Universidad de Buenos Aires). Ha sido profesor de las Universidades de Puerto Rico y La Plata. Perteneció al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (Argentina). Ha publicado estudios sobre filosofía antigua y publicará próximamente el libro *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles*. Tiene en preparación el libro *Aristóteles: ser social y teoría política*. Dirección: Casilla de Correo 5379, Buenos Aires, Argentina.

LA TEORIA DE LA GUERRA EN LOS *ELEMENTS OF LAW* DE HOBBS

Rafael Braun

Los hechos salientes de la época y de la sociedad en que le toca vivir se ofrecen naturalmente como materia de reflexión al filósofo, máxime cuando esos hechos parecen contradecir a primera vista los preceptos de la razón. La guerra civil es uno de esos fenómenos que nos toca hoy muy de cerca. Es a la vez un fenómeno muy antiguo sobre el cual la filosofía política ha vuelto una y otra vez desde que Platón y Aristóteles fijaron los grandes temas de la disciplina.

Thomas Hobbes, traductor de Tucídides y buen conocedor de los clásicos griegos y romanos, no sólo estaba familiarizado con la literatura acerca de la guerra civil sino que también sufrió sus consecuencias. Según propia confesión, fué el primero en huir a Francia a fines de 1640 por temor a las represalias que podría tomar el Parlamento Largo contra los que habían escrito en favor del rey. En mayo de ese año había concluido *The Elements of Law, Natural and Politic*, y desde entonces hasta 1668 en que escribe su controvertido estudio sobre la guerra civil inglesa, *Behemoth, or The Long Parliament*, volverá repetidas veces en sus obras políticas sobre el tema de la guerra civil con el fin de desentrañar sus causas y sobre todo proponerle un remedio mediante la constitución de un orden que privara de toda justificación a la rebelión.

Es curioso observar, no obstante, que hasta ahora el tema de la guerra no ha ocupado un lugar importante en la voluminosa literatura consagrada recientemente a la interpretación de la filosofía de Hobbes.¹ Es verdad que toda exposición de su teoría política contiene un capítulo dedicado al análisis del estado de naturaleza y de la situación de guerra que allí reina, pero todas prestan poca o ninguna atención a lo relacionado con la disolución del *commonwealth* por causas internas, título bajo el cual Hobbes trata el problema de la rebelión y la guerra civil. Estas razones, unidas a la indudable relevancia que aún conserva el análisis hobbesiano de los fundamentos de la sociedad política, justifican, a mi juicio, la realización de un estudio sistemático sobre la teoría de la guerra en toda la obra política de Hobbes.

1) Sobre el problema de la guerra ver R. Polin, "Deux théories extrêmes sur la guerre: Hobbes et Locke" en *La guerre et ses théories*, París, 1970, pp. 29-51. C. W. Brown, *Hobbes and Kant on peace and war*, Harvard, 1970 (tesis inédita). Para tener una visión sintética del estado de la cuestión de los estudios hobbesianos ver W. H. Greenleaf, "Hobbes: The Problem of Interpretation" en *Hobbes-Forschungen*, ed. R. Koselleck und R. Schnur, Berlín, 1969, pp. 9-31, y reproducido en *Hobbes and Rousseau*, ed. M. Cranston and R. Peters, New York, 1972, pp. 5-36.

Es sabido que Hobbes escribió tres versiones sucesivas de su filosofía civil: los *Elements of Law* en 1640, el *De Cive* en 1642 (la segunda edición de 1647 contiene un nuevo prefacio y notas) y el *Leviathan* en 1651. Esta multiplicidad de versiones, construídas sobre planes en gran parte similares y que contienen muchos pasajes paralelos, plantea un problema metodológico de interpretación. Algunos comentaristas, como Warrender², basan su exposición en los textos de Hobbes que les parecen más claros, sin atender a su origen. Reconocen que hay diferencias en las diversas versiones, pero las estiman de poca importancia. Trabajan sobre el supuesto de que constituyen un cuerpo único. Otros, como Strauss³, adoptan un criterio más histórico y se esfuerzan por poner de relieve la evolución de las ideas de Hobbes, haciendo una lectura longitudinal de los pasajes paralelos. El análisis se enriquece por la comparación, pero al precio de leer cada pasaje fuera de su contexto propio.

Pienso que la producción intelectual de un autor no debe ser tratada como si fuera un bloque uniforme y coherente, del cual puede citarse cualquier obra indistintamente, sino como el resultado de una historia intelectual que queda reflejada en la sucesión de sus escritos. Las ideas tienen una génesis y una evolución que deben ser tomadas en cuenta. Pero al mismo tiempo un libro, por ser la condensación histórica de las ideas de un autor, tiene una unidad interna que debe ser respetada. Cada obra constituye una unidad de análisis porque refleja el pensamiento de una época determinada. Sólo después de haber hecho esta lectura horizontal creo fructífero introducir el método comparativo, porque entonces no sólo se estarán cotejando textos sino también sus respectivos contextos.⁴

El presente trabajo, que constituye el primer paso del estudio sistemático ya mencionado, está dedicado exclusivamente a analizar las ideas sobre la guerra contenidas en *The Elements of Law, Natural and Politic*.⁵ Hobbes escribió esta obra cuando tenía cincuenta y dos años, y si bien probablemente no autorizó su publicación, la hizo circular en forma de manuscrito. No se trata pues ni de un borrador ni de un ensayo de juventud. Si aceptamos la opinión de Goldsmith, según la cual "*De Cive* y *Leviathan* son estructural y substancialmente similares a *The Elements of Law*, (pero) son versiones revisadas y ampliadas del mismo",⁶ la importancia de los *Elements* queda plenamente acreditada, y al mismo tiempo se advierte la conveniencia de acompañar a Hobbes en su itinerario intelectual en lugar de hacer un análisis regresivo de su pensamiento a partir del *Leviathan*.

2) H. Warrender. *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Oxford, 1957.

3) L. Strauss. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis*, Chicago, 1952 (1 ed. 1936).

4) Quien mejor ha planteado el problema es F. S. McNeilly. *The Anatomy of Leviathan*, New York, 1968, pp. 10-16.

5) Thomas Hobbes. *The Elements of Law, Natural and Politic*, ed. by F. Tönnies, 2nd. ed. with an introd. by M. M. Goldsmith, New York, 1969. Esta obra circuló en forma de manuscrito desde 1640 y fue impresa por primera vez en 1650 bajo la forma de dos tratados independientes titulados *Human Nature* (hasta I,13) y *De Corpore Politico* (I,14-II,10). Todas las citas que no especifiquen lo contrario se refieren a esta edición. La versión castellana es nuestra.

6) *Ibid*, p. X.

Luego de un breve análisis de la definición que da Hobbes de la guerra, examino en este artículo tres situaciones de guerra que se producen entre los hombres. En primer lugar la guerra de todos contra todos en el estado de naturaleza, concebido como un estado de igualdad y libertad; en segundo término la guerra civil entre los miembros de una misma comunidad política; y finalmente la guerra entre comunidades políticas independientes. Concluiré señalando cuáles son a mi entender algunos de los aspectos relevantes y de los puntos más discutibles de la teoría de la guerra elaborada por Hobbes en los *Elements*.

* * *

Hobbes da una definición precisa de la guerra, como de muchos otros conceptos que utiliza, porque estimaba que era imposible llegar a entender algo si no se evitaba el uso equívoco de las palabras. "*Guerra* no es otra cosa que aquel tiempo en el cual la voluntad y la intención de contender por la fuerza está suficientemente declarada por palabras o acciones; y el tiempo que no es guerra es *Paz*" (I, 14, 11). Al decir que es un *tiempo* se está suponiendo que hay un antes y un después en el que no hay guerra, y ese tiempo es definido como paz. Guerra y paz aparecen pues como conceptos correlativos que sirven para describir todas las situaciones en las que pueden encontrarse dos o más hombres. Pero mientras la guerra es definida positivamente como un hecho originario que denota el propósito del hombre de recurrir a la fuerza para resolver los conflictos, la paz aparece como una categoría residual, como la mera ausencia de guerra. Por otra parte, al poner Hobbes el énfasis en la intención y no en el acto, muchos períodos en apariencia de paz, porque no registran agresiones físicas, deben considerarse en realidad de guerra, ya que la voluntad de recurrir a la fuerza está suficientemente declarada por alguno de los contendientes⁷.

Con esta definición en mano, Hobbes va a examinar la situación del hombre en el estado de naturaleza y en la sociedad civil, e incidentalmente las relaciones entre comunidades políticas, reencontrando de este modo parcialmente los tres tipos de guerra ya distinguidos por Grocio⁸.

I. EL ESTADO DE NATURALEZA COMO ESTADO DE GUERRA

Según Macpherson Hobbes rara vez utilizó la expresión "estado de naturaleza". En los *Elements* describiría la condición "natural" del hombre sin recurrir al uso de ninguna frase particular y usaría "estado de guerra" para calificar esta situación⁹. Un examen atento del texto demuestra sin embargo que Hobbes emplea varias expresiones particulares para referirse a esta condición natural, sólo una de las

7) Así el trato desigual —prohibir a unos lo que se permite a otros— es un signo manifiesto de enemistad y por lo tanto un acto hostil. Cf. I,16,12.

8) En *De jure belli ac pacis*, I,3,1, Grocio distingue la guerra pública, la guerra privada y la guerra mixta en la cual uno de los contendores es público y el otro privado. Citado en R. Polin, *ob. cit.*, p. 30.

9) Cf. C. B. Macpherson. *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, 1962, pp. 25-26.

cuales es "estado de guerra", y que lejos de evitar el uso de "estado de naturaleza" dicha expresión es la más utilizada de todas.

Para entender las características del estado de naturaleza hobbesiano es preciso en primer término hacer un inventario de las expresiones que son usadas en forma equivalente e indagar las razones de ello. Así en forma directa o indirecta Hobbes habla indistintamente del estado de igualdad (1 vez), del estado de libertad natural (3 veces), del estado de naturaleza (8), del estado de guerra (7), del estado de hostilidad (7) y del estado de anarquía (1). Un análisis pormenorizado de cada una de ellas permitirá comprender la lógica que preside el comportamiento del hombre en su condición "natural" y las causas por las cuales el estado de naturaleza es un estado de guerra.

a) El estado de igualdad

¿Qué quiere decir Hobbes cuando afirma que "en este estado del hombre... en el cual todos los hombres son iguales" (I,19,1)? No es fácil dar una respuesta simple, porque Hobbes trata el tema de la igualdad en una pluralidad de registros. El primero y fundamental a mi juicio es el metafísico, que Macpherson ha pasado por alto al señalar que Hobbes postula dos tipos de igualdad entre los hombres: una igualdad de habilidad y una igualdad de expectativa de satisfacer sus necesidades¹⁰. Para Hobbes el hombre tiene una "naturaleza" que consiste en "la suma de sus facultades y poderes naturales" los cuales están contenidos en la definición del hombre bajo las palabras "animal y racional" (I, 1,4). Al iniciar el capítulo 14 de la I parte, que constituye el comienzo de la parte publicada en 1650 bajo el título *De Corpore Politico*, recuerda que en los capítulos precedentes "ha quedado expuesta la naturaleza íntegra del hombre, consistente en los poderes naturales de su cuerpo y espíritu" (I,14,1), para concluir más adelante que "la naturaleza de cada hombre está contenida bajo la naturaleza de la humanidad" (I,15,1)¹¹. Todos los hombres participan de una misma naturaleza y por eso son iguales.

El principio de la igualdad natural es reconocido también en varios pasajes que contienen proposiciones cuyo sujeto es "todo hombre". Por un lado detecta Hobbes tendencias y actitudes comunes a todos los hombres: "todo hombre por necesidad natural desea su propio bien" (I,14,12; cf. I,14,6); "todo hombre pensando bien de sí mismo, y detestando ver lo mismo en los demás" (I,14,14). Por otro lado utiliza este giro para afirmar la igualdad de derechos que todos los hombres poseen por naturaleza: "es por consiguiente un *derecho de naturaleza*: que todo hombre pueda preservar su propia vida y miembros, con todo el poder que tiene" (I,14,6); "todo hombre por derecho de naturaleza es él mismo juez de la necesidad de los medios, y de la magnitud del peligro" (I,14,8); "todo hombre por naturaleza tiene derecho a todas las cosas" (I,14,10).

10) Cf. C. B. Macpherson, *ob. cit.*, p. 74.

11) Sobre la universalidad del concepto "hombre" cf. I,5,5-7.

Afirmada esta igualdad esencial entre los hombres, Hobbes se apresura a reconocer que existen entre ellos desigualdades accidentales originadas en la diversidad de las pasiones (I,14,3), o en diferencias de fuerza o inteligencia (I,14,2; I,17,1). Pero dichas desigualdades no afectan fundamentalmente la igualdad natural, la cual se manifiesta en la capacidad que tiene un hombre débil de destruir el poder del más fuerte, "puesto que se necesita de muy poca fuerza para quitar la vida de un hombre" (I,14,2). En relación a esta vulnerabilidad ante la muerte existe una "igualdad entre las fuerzas de los hombres" (I,14,13), una "igualdad de fuerza, y otras facultades naturales del hombre" (I,14,14) que hace que los hombres por naturaleza iguales sean capaces de destruirse mutuamente (cf. I,14,12).

Es esta situación ambigua la que da origen a dos tipos de comportamiento diametralmente opuestos. Aquellos sensibles a las desigualdades accidentales de fuerza o de inteligencia, arrastrados por la pasión de la vanagloria, pretenden ver reconocida su presunta superioridad sobre los demás (I,14,3). Otros, los moderados que se guían por la razón, no aspiran más que al reconocimiento de la igualdad sustancial (cf. I,14,2,3, y 5).

Hobbes va a deducir de la igualdad natural, i.e. de la igualdad metafísica que se manifiesta en la igualdad de habilidad (y de debilidad...), el deber de igualdad. La primera formulación se encuentra en I,14,2: "los hombres, considerados en la mera naturaleza, deben admitir entre ellos la igualdad", principio que es retomado en I,17,1 donde dice que "debemos suponer que para conservar la paz, la naturaleza ha ordenado esta ley, *que todo hombre reconozca a otro como su igual*"¹². En ambos casos el deber de reconocer la igualdad surge como conclusión de una constatación fáctica¹³ expresada en forma polémica contra los que se creen superiores. En el primer caso Hobbes le está diciendo al más fuerte que él está a merced del más débil, pues éste le puede quitar la vida. Como perder la vida, sobre todo en forma violenta, es el supremo mal y conservarla la condición necesaria para gozar de cualquier bien, los que se creen superiores deberían admitir la igualdad entre todos a fin de no crear situaciones que pongan en peligro su propia subsistencia. En el segundo caso Hobbes se propone refutar dos opiniones vigentes en su tiempo: la de los "hombres ignorantes, que creen mejor la sangre de un hombre que la de otro por naturaleza", alusión probable a las teorías justificadoras de la aristocracia de sangre; y la de Aristóteles, según la cual "algunos hombres son por naturaleza merecedores de gobernar, y otros por naturaleza debieran servir". Los argumentos expuestos hasta el momento demuestran por qué Hobbes no acepta estas posiciones. Pero aún concediendo que hubiera una diferencia de naturaleza tal que las relaciones de dominio no estuvieran fundadas en el consentimiento de los hombres sino en una virtud innata, concluye que no hay modo de saber quién posee esa virtud eminente, ya que todo hombre está dispuesto a atribuírsela a sí mismo y

12) En I,18,6 la misma obligación es confirmada con argumentos tomados de la Sagrada Escritura.

13) Este aspecto ha sido acertadamente señalado por Macpherson, *ob. cit.*, p. 75.

se cree al menos tan capaz de gobernar a otro como éste a él. Proclamar la desigualdad natural sin posibilidad de discernirla en la realidad es sentar una fuente inagotable de conflictos. Que cada hombre reconozca en su semejante a un igual es el supuesto necesario para que haya paz entre los hombres.

En ambos pasajes el deber de mantener la igualdad se deduce como una norma prudencial necesaria para alcanzar bienes superiores (la propia preservación; la paz), cuyo conocimiento se adquiere por un cálculo racional acerca de las consecuencias que se siguen de un supuesto contrario. En este sentido se presentan como argumentos *ad hominem* dirigidos a interlocutores que deducían deberes diferentes de premisas que defendían la desigualdad natural (metafísica) entre los hombres, y que organizaban la sociedad en función de una atribución desigual de honores. El estado de naturaleza como estado de igualdad es una crítica a esta concepción, y desde esta perspectiva puede establecerse un paralelismo con la concepción de Locke y la crítica que éste hace de las teorías de Filmer¹⁴.

b) El estado de libertad

El tema de la libertad natural está conectado con el de la igualdad a través de la identificación entre libertad y derecho. En el párrafo anterior hemos visto que por naturaleza todos los hombres gozan de los mismos derechos. ¿Pero qué entiende Hobbes por derecho? Warrender señala con razón que Hobbes usa el término *right* con dos significados diferentes¹⁵. En el primer sentido se refiere a aquello que podemos reclamar con un título moral, lo cual crea un deber correlativo en los demás para que respeten este "derecho". En el segundo sentido especifica aquello a que el individuo no puede ser obligado a renunciar. Mientras que en el primer caso los derechos son las sombras de los deberes, en este último tener un derecho es estar libre o exento de obligación. La definición que da Hobbes de "derecho" en los *Elements* queda claramente encuadrada en el segundo significado: "aquello que no es contrario a la razón los hombres denominan DERECHO, o *jus*, o libertad inculpable de usar nuestro propio poder y habilidad naturales" (I,14,6).

El estado de naturaleza es un estado de libertad, porque en él todo hombre tiene derecho, i.e. la libertad, de preservar su propia vida recurriendo a los medios que juzgue oportuno. Cada uno es juez de sus actos "mientras permanezcan en el estado y libertad de naturaleza" (I,15,10), ya que en el estado natural no existen

relaciones de sujeción y nadie puede decidir por otro lo que es o no contrario a la razón. Es el "estado de libertad y derecho de todos a todo" (I,14,12), pero como este derecho de todos los hombres a todas las cosas equivale en la práctica a que nadie tenga derecho a nada, y dado por otra parte el carácter mutuamente ofensivo de los hombres, resulta que "el estado de los hombres en esta libertad natural es el estado de guerra" (I,14,11)¹⁶.

c) El estado de naturaleza

La expresión es utilizada por Hobbes en dos contextos diferentes. En ciertas ocasiones (cf. I,14,13; II,3,9; II,4,3; II,10,8) el concepto de "estado de naturaleza" es usado para designar una situación descrita por medio de otras categorías, tales como igualdad, libertad, guerra, etc. Expresa positivamente cuáles son las relaciones sociales que pueden deducirse a partir de una consideración del hombre en el estado de "mera naturaleza", y por ello constituye una categoría englobante de los aspectos parciales ya mencionados, una fórmula que sirve para resumir una larga descripción.

En otras ocasiones (cf. I,15,10; II,1,6; II,1,16; II,3,2) el concepto es usado en contraposición al de "estado de gobierno". En este contexto el estado de naturaleza es una situación caracterizada negativamente, a la que le faltan ciertas realidades que pueden observarse en el estado de gobierno o de sociedad, la principal de las cuales es un poder de coerción establecido sobre las partes con capacidad de imponer el cumplimiento de los pactos. Esta carencia se transforma en un criterio decisivo para discernir en qué "estado" se encuentran los hombres en una sociedad, y las comunidades políticas entre sí; es un criterio que permite descubrir en la realidad histórica situaciones que verifican la teoría.

d) El estado de guerra y hostilidad

Cada una de estas expresiones es utilizada siete veces¹⁷. El estudio del contexto en que aparecen, y el hecho de que en tres ocasiones sean usadas conjuntamente para designar la misma realidad, demuestran que debe descartarse toda diferencia de significado entre ambas.

14) La consideración del estado de naturaleza como estado de igualdad se vincula con el problema de la justificación del dominio y la legitimidad de los gobernantes. Así para Hobbes la cuestión crucial es "by which title one man may have right and dominion over another" (*Elements*, II,3,2), mientras que para Locke la cuestión no es "whether there be Power in the World, nor whence it came, but who should have it" (*Two Treatises of Government*, I, párr. 106). El papel central que en ambas teorías juega la noción de consentimiento, está ligado, a mi juicio, al valor preeminente acordado a la igualdad natural.

15) Cf. H. Warrender, *ob. cit.*, pp. 18-21.

16) Pienso que Polin se equivoca al decir que "chacun se donne le droit, c'est-à-dire la liberté, d'user de sa puissance naturelle". R. Polin. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, París, 1953, p. 87. Hobbes no dice que cada uno se da el derecho, sino que toda acción que tienda a la propia conservación (y cada uno es juez de ello) no es contraria a la razón. Y lo que no es contrario a la razón es un derecho. El hombre no se atribuye un derecho sino que hace uso de una posibilidad no contraria a la razón.

17) "Estate of war" en I,14,11; I,14,12; I,14,14; I,19,1; II,2,10; II,4,12; II,8,8. "Estate of hostility" en I,14,12; I,14,14; I,15,10; I,17,6; II,1,2; II,1,6; II,4,12. La expresión "state of anarchy" aparece en II,4,12 con el mismo significado que las anteriores.

El texto clave se encuentra en I,14,11:

"Viendo pues que al carácter mutuamente ofensivo de la naturaleza del hombre se suma un derecho de todo hombre a cualquier cosa, por el cual un hombre invade con derecho, y otro hombre resiste con derecho, y los hombres viven por lo tanto en una desconfianza perpetua, y buscan como anticiparse mutuamente; el estado de los hombres en esta libertad natural, es el estado de guerra".

La primera frase hace alusión a la descripción efectuada en los párrafos anteriores (I,14,3-5) en los que Hobbes analiza las causas del comportamiento agresivo de los hombres entre sí. Esta descripción, sin embargo, es sólo parte de una consideración más amplia de la naturaleza humana, cuyos elementos esenciales se encuentran expuestos en los capítulos 7, 8 y 9, y que culmina con la célebre comparación de la vida humana con una carrera. La razón de esta comparación reside en que para Hobbes no hay tal cosa como un fin último en este mundo, cuya posesión daría la felicidad al hombre, "pues mientras vivimos tenemos deseos, y el deseo presupone un fin ulterior" (I,7,6). El deleite no consiste en gozar en reposo la posesión de un bien sino en la actividad permanentemente suscitada por el apetito, que no bien alcanza una meta se fija otra, y así sucesivamente. Por eso la felicidad, concebida por Hobbes como deleite continuo, no consiste en haber prosperado, sino en prosperar, es decir en acumular indefinidamente el poder necesario para alcanzar los placeres deseados.

Hobbes entiende por poder las facultades del cuerpo y de la mente, y los poderes que éstas pueden adquirir, como por ejemplo riquezas, posición de autoridad, amistad o favor, y buena suerte. Pero como el poder de un hombre es un obstáculo a los efectos del poder de otro, el poder no es más que "el exceso del poder de uno sobre el de otro" (I,8,4). La comparación se introduce así como un momento imprescindible en la búsqueda de la felicidad, con la consecuencia de que los demás hombres son vistos como competidores y obstáculos en una carrera "que no tiene otra meta, ni otro premio, que ser primero" (I,9,21), en lo cual consiste la felicidad.

Esta carrera en pos de la precedencia genera conflictos por varias razones.

1) Puede ocurrir que un hombre estime tener un exceso de poder sobre sus semejantes, y quiera ver reconocido este hecho, es decir ser honrado (cf. I,8,5). Esta concepción del propio poder por sobre el poder del que contiene con nosotros, es la pasión que Hobbes denomina gloria, que se torna vanagloria cuando no tiene más fundamento que la propia imaginación (I,9,1); y la actitud del que no se considera el igual de sus semejantes, es lo que se denomina orgullo. Ahora bien, mientras los hombres se arroguen para sí más honor que el que otorgan a los demás, se estarán creando las condiciones para la guerra, pues los "moderados" que se contentan con la igualdad se resistirán a ser dominados (cf. I,14,3; I,17,1).

2) Dado que los hombres piensan bien de sí mismos y mal de los demás, la tarea de compararse con los otros comporta inevitablemente la provocación y la ofensa, "hasta que al fin deben determinar la preeminencia por el vigor y la fuerza del cuerpo" (I,14,4).

3) A veces los apetitos de los hombres los llevan a desear poseer un bien que ni puede ser gozado en común ni puede ser dividido. Este problema de escasez genera un conflicto entre quienes compiten por ese bien escaso (I,14,5).

4) Una última fuente de conflictos es la diversidad de juicios y pasiones existentes entre tantos hombres que contienen en pos del honor y la precedencia (I,19,4).

Esta descripción del comportamiento humano no pretende ser un reflejo acabado del comportamiento real, sino sólo de aquél determinado por las pasiones. Es este un punto importante no siempre suficientemente señalado. Hobbes distingue con cuidado lo que denomina la conducta del "*man in passion*" de la del "*man by reason*" (I,17,14), y el estado en que las pasiones colocan a los hombres, del estado al que son dirigidos por los dictados de la razón (II,1,1). Encontramos esta misma contraposición de pasión y razón en la discusión acerca de lo que es la ley natural (I,15,1), donde se concluye que "*reason is no less of the nature of man than passion, and is the same in all men*".¹⁸ Se presenta pues una imagen parcial y distorsionada del pensamiento de Hobbes, cuando se divorcia enteramente el "momento pasional" del "momento racional" de su análisis, y se toma al primero como una expresión adecuada de la conducta humana.

En realidad para Hobbes la mayoría de los hombres, pero no todos, se guían por sus pasiones. Esto lo afirma directamente cuando analiza cuál sería la situación de los hombres que convienen en un pacto sin establecer un poder de coerción¹⁹, e indirectamente en todos aquellos pasajes ya mencionados a propósito de la igualdad en que se oponen la conducta de la mayoría de los hombres movidos por la ambición, la codicia, la vanagloria y otras pasiones similares "que tienden a excluir la igualdad natural" (I,17,9), a la conducta de la minoría de "moderados" que aceptan la ley natural, obra de la razón, que postula reconocer la igualdad entre los hombres²⁰.

18) La epístola dedicatoria de los *Elements* comienza así: "From the two principal parts of our nature, Reason and Passion". Puede encontrarse un buen análisis de la relación entre pasión y razón en G. Chiodi. *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di Tommaso Hobbes*, Milano, 1970, pp. 29-44.

19) "For seeing the wills of *most men* are governed only by fear, and where there is no power of coercion, there is no fear, the wills of *most men* will follow their passions of covetousness, lust, anger, and the like, to the breaking of those covenants, whereby *the rest*, also, who otherwise would keep them, are set at liberty" (II,1,6). El subrayado es nuestro.

20) Por eso no puede aceptarse la opinión de McNeilly, *ob. cit.*, pp. 139-40 cuando dice que no hay ningún fundamento en la exposición detallada de las pasiones para la noción del hombre "moderado" que acepta voluntariamente la igualdad con los demás y que todo hombre inevitablemente se esfuerza por ser, y ser admitido como, superior a los demás, ya que por una parte la moderación no es una pasión sino una actitud prudencial derivada del ejercicio de la razón, y por la otra la conducta pasional en pos del honor y la precedencia no es inevitable en todo hombre, sino sólo en la mayor parte de ellos. Sobre el contexto social del pensamiento de Hobbes y la valoración que hace de las actitudes y valores de las diversas clases sociales conviene consultar el excelente trabajo de K. Thomas, "The Social Origins of Hobbes's Political Thought" en *Hobbes Studies*, Oxford, 1965, pp. 185-236.

Esto basta, sin embargo, para crear las condiciones que hacen del estado de naturaleza un estado de guerra. En efecto, para Hobbes "las causas de la guerra y la desolación proceden de aquellas pasiones por las cuales nos esforzamos por acomodarnos y dejar a los demás lo más lejos posible detrás de nosotros" (I,16,8), mientras que "no puede haber otra ley natural que la razón, ni otros preceptos de la ley natural que aquellos que nos declaran los caminos de la paz, donde ésta puede ser alcanzada, y de la defensa donde no lo puede ser" (I,15,1). La guerra, es decir la voluntad de contender por la fuerza, es el resultado de la conducta pasional; la paz es la obra de la razón. ¿Pero qué ocurriría si las leyes de la razón fueran observadas por algunos, los "moderados", y no por los demás, que por otra parte sabemos son la mayoría? Sucedería que los primeros se transformarían en víctimas de los segundos, quedando "los buenos sin defensa contra los malvados" (I,17,10). Dado que en el estado de naturaleza impera una lógica de la reciprocidad, fundada en la igualdad y libertad natural, el hombre moderado, frente a la conducta belicosa de los apasionados, se ve urgido a prever, organizar y anticipar su propia defensa, creándose así una situación de inseguridad colectiva.

Todo lo que llevamos dicho se refiere al "carácter mutuamente ofensivo de la naturaleza del hombre". Pero a esto Hobbes agrega que "hay un derecho de todo hombre a cualquier cosa" (I,14,11), expresión que recapitula el análisis que efectúa en los párrafos I,14,6-10. Aquí se pasa de la descripción del comportamiento de la naturaleza humana, guiada por las pasiones, al análisis de lo que el hombre tiene derecho a hacer en este estado. Hay una transición del plano fáctico al plano ético-jurídico.

El razonamiento, muy sucinto, se estructura en tres pasos. En el primero se afirma que "una necesidad de la naturaleza hace querer y desear a los hombres *bonum sibi*, aquello que es bueno para ellos, y evitar aquello que es dañino; pero sobre todo ese terrible enemigo de la naturaleza, la muerte" (I,14,6; cf. I,16,6). En los *Elements* Hobbes no explica qué entiende por esta "necesidad de la naturaleza", pero en el pasaje paralelo del *De Cive* dice que "todo hombre desea lo que es bueno para él, y evita lo que es malo" y que esto lo hace "por un cierto impulso de la naturaleza, no menor que aquel por el cual una piedra se mueve hacia abajo" (I,7). Pareciera que alude pues a la *inclinatio naturalis* por la cual todo ser tiende a obrar de una manera conveniente a su propia forma, tanto en el orden animado como inanimado. En el caso del hombre existiría un impulso o apetito natural en virtud del cual busca siempre conservarse en la existencia, condición primera para alcanzar cualquier bien. Era esta una idea tradicional que no requería mayor explicación, pero mientras algunos autores, como S. Tomás, ponían en relación estas inclinaciones naturales con los preceptos de la ley natural, reconociéndoles un carácter normativo²¹, Hobbes las vincula con la razón de una manera tal que le permite elaborar su concepto de derecho natural.

21) "Omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda". S.

La definición de "derecho" como "aquello que no es contrario a la razón" (I,14,6) constituye el segundo paso del razonamiento, porque para Hobbes los actos del hombre dirigidos a conservarse en la existencia no son contrarios a la razón. Los actos del hombre en el estado de naturaleza pueden clasificarse en tres grandes categorías según sea el tipo de relación que establecen con la razón:

- a) Están los actos que el hombre *debe* realizar en virtud de lo prescripto por la ley natural, que es la ley de la razón. Es la conducta *secundum rationem*, "according to reason". Hay una congruencia positiva con el bien propio del hombre tal como puede ser calculado por la razón, que mira no sólo al presente, como la pasión, sino al futuro (cf. I,15,1; I,17,14).
- b) Están los actos que el hombre *no debe* realizar porque son contrarios a la razón, como por ejemplo una disposición de ánimo favorable a la guerra o el ejercicio innecesario de la crueldad (cf. I,19,2).²²
- c) Están por último los actos que el hombre *puede* realizar porque no son contrarios a la razón. Es el campo de lo permisible, no de lo debido. Si se juzgan estos actos en relación a la ley natural, caen dentro de un campo sobre el que la ley no se pronuncia positivamente. Puesto el límite de lo prohibido, queda un amplio margen de acciones indiferentes que *pueden* emprenderse sin que ello sea obligatorio, sin que sea "mandado" por nadie. Es el campo de la plena autonomía humana, de la "libertad no culpable", del "derecho o *jus*"²³. Hobbes no afirma que el hombre debe hacer todo lo posible para su auto-conservación, sino que es un derecho de la naturaleza que "todo hombre puede preservar su propia vida y miembros, con todo el poder que tiene" (I,14,6).

Del reconocimiento de este derecho deriva el tercer paso del razonamiento, que consiste simplemente en sacar la conclusión de que todo hombre tiene derecho a todas las cosas (cf. I,14,10). En efecto, si el fin perseguido, la auto-conservación, no es contrario a la razón, los medios que conducen a dicho fin reciben la misma

Th. I-II,94. No encuentro fundamento en los textos a la opinión de Villey según la cual "Hobbes fonde le droit sur une loi... qui l'oblige moralement, ou l'incline, à se conserver... Que ce devoir existe pour chacun, dans l'état de nature, implique le droit... à se défendre" cf. M. Villey, "Le Droit de l'Individu chez Hobbes" en *Hobbes-Forschungen*, ob. cit., p. 182. En ningún momento Hobbes dice que auto-conservarse sea un *deber* para el hombre.

22) "*malum culpae* is that action which is contrary to reason and the law of nature" (I,17,14).

23) Pienso que esta interpretación queda corroborada por la distinción que Hobbes hace de ley y derecho, cuya fórmula más clara se encuentra en *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law of England*, ed. J. Cropsey, Chicago, 1971, p. 73: "for Law obligeth me to do, or forbear the doing of something; and therefore it lies upon me an Obligation; but my Right is a Liberty left me by the Law to do any thing which the Law commands me not". Compárese con la fórmula de los *Elements*: "For right is that liberty which law leaveth us; and laws those restraints by which we agree mutually to abridge one another's liberty" (II,10,5).

calificación ética; el derecho al fin implica el derecho a los medios (I,14,7). Dada la situación de igualdad y reciprocidad existente en el estado de naturaleza, cada hombre es juez de lo que es necesario hacer para preservarse (cf. I,14,8), y ningún *acto* queda excluido *a priori* por razones morales del ámbito del derecho de cada uno. Esto no significa que en el estado de naturaleza no rija la ley natural o no existan principios éticos que regulen la conducta humana, sino que dicha ley sólo tiene vigencia en el *foro interno*²⁴, es decir en la conciencia del individuo, donde cada uno es juez e intérprete de la misma ley. Hay principios éticos pero no autoridad social para darles una interpretación "oficial". En principio todas las cosas *pueden* servir, en un momento u otro, a la preservación del individuo, y como éste es el único juez de sus actos, tiene derecho "a hacer lo que le parezca a quien le parezca" (I,14,10). El reconocimiento del derecho que todo hombre tiene a todas las cosas, contribuye a crear una *situación* de conflicto permanente que Hobbes denomina estado de guerra, situación que nadie puede desear racionalmente porque contradice el *bonum sibi* que todo hombre naturalmente desea (cf. I,14,12). Pero, dado el estado de naturaleza como situación de hecho, no es contrario a la razón recurrir a todos los medios idóneos para conservarse en la existencia, es decir para defenderse. Recurrir a la fuerza para no ser muerto no es contrario a la razón; desear vivir en un estado de inseguridad en el que todos están permanentemente expuestos a la muerte violenta es irracional.

Hobbes se proponía averiguar "en qué estado de seguridad nos ha colocado nuestra naturaleza, y qué probabilidad nos ha dejado de vivir preservándonos de la violencia mutua" (I,14,2). Su conclusión es negativa, y piensa que su análisis, que contiene premisas derivadas de la observación de la conducta humana y otras deducidas de la naturaleza humana, se ve corroborado "tanto por la experiencia de las naciones salvajes que viven hoy en día, como por las historias de nuestros antepasados" (I,14,12). La lógica de las pasiones contrarias a la igualdad natural que ha desentrañado y la lógica de la libertad natural se combinan para producir un estado de inseguridad, hostilidad y guerra en que no pueden obtenerse los "ornamentos y comodidades de la vida, que usualmente son inventados y procurados por la paz y la sociedad" (I,14,12). Para superar este estado es necesario poner en marcha la lógica de la razón, explicitada en los diversos preceptos de la ley natural que apuntan tanto a definir el bien propio del hombre y la intención con que éste debe buscarlo, como a modificar las circunstancias en que cada hombre debe obrar.

Hobbes no se cansa de repetir que el bien propio del hombre es la paz. La guerra es un mal, y por eso toda inclinación o disposición de ánimo hacia la guerra viola la ley de la razón. Esta calificación moral de la guerra está fundada en una

24) "The force therefore of the law of nature is not *in foro externo*, till there be security for men to obey it; but is always *in foro interno*, wherein the action of obedience being unsafe, the will and readiness to perform is taken for the performance" (I,17,10). Sobre las obligaciones *in foro interno* e *in foro externo* cf. H. Warrender, *ob. cit.*, pp. 53-79.

consideración filosófica de la naturaleza humana y por ello no es susceptible de modificación. El estado de naturaleza, en cambio, concebido en oposición al estado de gobierno, es un conjunto de circunstancias que el hombre puede y debe cambiar a fin de suprimir las causas que hacen de él un estado de hostilidad y guerra. La ambigüedad del análisis hobbesiano de la guerra en el estado de naturaleza reside en que en parte aquella es atribuida a la naturaleza permanente del hombre y en parte a las circunstancias potencialmente transitorias en que se desenvuelve la vida social de una colectividad que carece de órganos políticos de gobierno. Los ejemplos históricos aducidos ilustran este segundo punto, pero la posibilidad de la guerra civil apunta a la persistencia de ciertas tendencias en el hombre que no desaparecen al formarse la comunidad política.

II. LA GUERRA CIVIL

Hobbes utiliza pocas veces el término "guerra civil" (cf. I,17,1; II,5,8) pero otras expresiones como "sedición", "espada privada", "rebelión", "guerra entre ellos mismos" son empleadas indistintamente para significar la misma realidad: el recurso a la fuerza contra el poder de coerción por parte de quienes habían renunciado a usarla con el fin de establecer un estado de seguridad.

Hobbes define a la comunidad política como "una multitud de hombres, unidos como una persona por un poder común, para su común paz, defensa, y beneficio" (I,19,8)²⁵. La finalidad por la cual el hombre abandona en favor de otros el derecho que tiene a defenderse por su propio poder es la seguridad que espera éstos le brinden. Un hombre puede considerarse en un estado de seguridad cuando puede prever que el poder del soberano, al que todos se han sujeto, es capaz de disuadir cualquier violencia que se ejerciese sobre él (II,1,5).

Para lograr un estado de seguridad se requiere en primer término que "todo hombre se despoje del derecho que tiene a todas las cosas por naturaleza" (I,15,2), lo cual no implica que no retenga su derecho a algunas cosas, como por ejemplo el uso del fuego, del aire, del agua y en general de lo necesario para la vida, pues la ley natural ordena despojarse sólo de aquellos derechos que no pueden retenerse sin la pérdida de la paz (cf. I,17,2). En segundo lugar, en razón de las diferencias que distinguen al hombre de los animales, el consenso mutuo en vista a un fin común no es suficiente seguridad sin la "erección de algún poder común, por temor al cual pueden ser compelidos a guardar la paz entre ellos y a unir sus fuerzas contra un enemigo común" (I,19,6). Lo mismo cabe decir de los pactos suscritos sin un poder de coerción capaz de hacer respetar la palabra empeñada, pues "las voluntades de la mayoría de los hombres están gobernadas sólo por el temor, y donde no hay un poder de coerción, no hay temor" (II,1,6). Los hombres se unen impulsados por el miedo, pero en seguida la mayoría se deja llevar por sus pasiones en detrimento

25) Encontramos esta misma trilogía de fines en I,19,5 y II,9,3.

de los que respetan las cláusulas convenidas, quedando como único remedio la instauración de un poder coercitivo que suscite, monopólicamente, el temor. Hobbes no cree posible la existencia de una sociedad puramente consensual. Por último es necesario que haya algún árbitro común y juez capaz de dirimir las controversias que surgen de la diversidad de juicios y pasiones de los hombres (cf. II,17,6). Para alcanzar un estado de seguridad el hombre no sólo tiene que renunciar al uso de la fuerza sino también a ser juez en su propia causa, o para utilizar la terminología de Hobbes, debe renunciar a la "espada privada" y al "juicio privado".

Comparando las ventajas e inconvenientes de las diversas formas de gobierno, Hobbes hace la afirmación capital de que "el máximo inconveniente que puede acaecerle a una comunidad política es la aptitud para disolverse en una guerra civil" (II,5,8). La razón es obvia; la guerra es la situación de la que quieren escapar los hombres al constituir la *polis*, y recaer en ella indica el fracaso de una pretensión. Más que detenerse a averiguar por qué la guerra civil es un mal, interesa pues inquirir acerca de las causas que provocan dicho mal, único modo eficaz de encontrarle remedio.

En la exposición de Hobbes pueden distinguirse dos tipos de causas: las que están vinculadas con la organización y funcionamiento del poder soberano, y aquellas relacionadas con el comportamiento de los súbditos.

Tres ejemplos dados por Hobbes entran en la primera categoría. El primero es la situación límite que se produce como consecuencia de la falta de seguridad brindada a los súbditos por parte del soberano (cf. II,1,5). Cada hombre renuncia al derecho a emplear la fuerza en la misma medida en que lo hagan los demás y el soberano sea capaz de brindarle protección contra la violencia ajena. Si esta capacidad desaparece, el mismo cuerpo político se disuelve a partir de la cabeza, volviendo los miembros de dicho cuerpo a un estado de hostilidad y guerra, porque la vigencia efectiva del fin de la comunidad política —la seguridad— condiciona la obediencia de los súbditos. Desde un punto de vista teórico puede argumentarse que esto es una vuelta al estado de naturaleza, pero desde un punto de vista histórico el deterioro del estado de seguridad es un proceso gradual en el que muy difícilmente se llega al colapso total de *todo* poder de coerción. De allí que el conflicto asuma en tales condiciones las formas de la guerra civil.

Los dos casos restantes son ejemplos de defectos constitucionales en el diseño de las instituciones políticas. En uno Hobbes plantea la situación creada por la muerte de un monarca que no ha resuelto el problema de su sucesión, lo cual puede conducir a la guerra civil (cf. II,4,12). Aunque el ejemplo es particular, el principio que se invoca —la falta de una regla cierta de sucesión— es una causa válida para cualquier situación análoga. En el segundo caso el defecto se encuentra en los regímenes donde los asuntos del Estado son debatidos en asambleas grandes y numerosas. El régimen de asamblea, en efecto, favorece la aparición de facciones, que, cuando se oponen con fuerza más o menos igual, tienden a caer en la guerra civil (cf. II,5,8). A estos dos casos puede agregarse el del gobierno "mixto" (cf. II,1,15-16) fundado en la creencia, errónea para Hobbes, de que la soberanía es

divisible. Sin embargo, como esta combinación de tipos diferentes de soberanía crea problemas de obediencia en los súbditos, el caso se encuadra mejor en la segunda categoría de causas.

En el capítulo 8 de la segunda parte de los *Elements*, Hobbes se propone mostrar "por qué causas y de qué manera" se destruyen los estados. Deja de lado la disolución provocada por la invasión extranjera para concentrar toda su atención en la sedición. Este pequeño tratado acerca de las causas que concurren a disponer a los hombres a la rebelión presenta una estructura ternaria clara y sistemática (§1). La primera sección (§2-3) está consagrada al *descontento*, una causa ligada al placer y al dolor; la segunda sección (§4-10) está dedicada al análisis de seis casos especiales de *pretensión de derecho* de resistir legítimamente a los que tienen el poder soberano; y la tercera (§11) enumera las condiciones que deben existir para que haya *esperanza de éxito*. Estos tres requisitos necesarios²⁶ corresponden respectivamente a las dimensiones *pasional*, *racional* y *prudencial* del hombre y obligan por lo tanto a analizar las causas particulares que de hecho provocan un estado de ánimo de descontento, los términos de una cuestión teórica de derecho y los datos de una realidad contingente en base a los cuales emiten su juicio los autores de una rebelión. A las cualidades que deben tener estos últimos está dedicada la última parte del capítulo (§12-14).

El descontento

Hobbes distingue dos tipos de descontento que disponen a la sedición: el miedo al dolor corporal esperado y la ambición. Como ejemplos del primer tipo señala por un lado el temor a la represalia violenta por crímenes cometidos colectivamente, y el temor a la violencia resultante de la opresión impuesta por jueces corruptos, razón que impulsa a Hobbes a proponer que haya un poder extraordinario que de tanto en tanto juzgue a los magistrados corruptos y un canal abierto para presentar las quejas al soberano (cf. II,9,6). Y por otro lado destaca el temor a la necesidad económica, suscitado a veces por grandes exacciones impositivas (2; cf. II,5,2). El deber del soberano que quiere preservar la paz es distribuir las cargas impositivas proporcionalmente, lo que para Hobbes significa recurrir a la imposición indirecta que grava el consumo, sistema que ofrece la ventaja de que nadie puede sentir que se le imponen contribuciones excesivas o superiores a las de sus vecinos (cf. II,9,5).

El segundo tipo de descontento que dispone a la sedición, es la ambición de poder, de honor y de precedencia en aquellos que viven tranquilos, sin temor a la necesidad o al peligro. En una monarquía donde el poder soberano está absolutamente concentrado en un hombre, sólo algunos pueden ver satisfecha su ambición, quedando el resto descontento. Es importante señalar que Hobbes refiere

26) "Without these three: discontent, pretence, and hope, there can be no rebellion; and when the same are all together, there wanteth nothing thereto, but a man of credit to set up the standard, and to blow the trumpet" (II,8,1).

expresamente esta causa a una forma determinada de gobierno, y que explícitamente afirma que no se aplica en el caso de la democracia, por lo cual su observación no tiene la generalidad de las anteriores. El remedio que le propone al soberano es favorecer a los modestos y reprimir a los ambiciosos (cf. II,9,7).

El poco espacio que Hobbes consagra al análisis de las causas de descontento muestra el escaso interés que tenía en el problema. Trata el tema encuadrándolo en el marco de referencia rígido de la distinción del dolor del cuerpo y de la mente, parte de la división general del placer y del dolor, que ilustra con unos pocos ejemplos. No parte de una descripción de las formas de descontento, y parece casi únicamente preocupado por aquellas causas atribuibles a la conducta del soberano y sus magistrados.

La pretensión de derecho

El análisis de los seis casos de pretensión de derecho²⁷ constituye la preocupación fundamental de Hobbes. La refutación de las opiniones contenidas "en los libros de los dogmáticos" (II,8,5) se encuentra en realidad en toda su obra, construida en vistas a privar de argumentos a los que justifican la rebelión. De allí que en los párrafos 5-10 haga referencia a las tesis expuestas con anterioridad. Entrar en los detalles de la argumentación teórica nos alejaría demasiado de nuestro propósito, por lo cual me limitaré a enunciar los seis casos, e indicaré brevemente la relación que Hobbes establece entre la admisión de un principio teórico, la justificación de la desobediencia al soberano, y el recurso a la fuerza que desemboca en la guerra civil.

a) La primera opinión errónea es creer que, cuando la orden del soberano es contraria a la conciencia del súbdito, es ilícito para éste obrar en contra del dictamen de la propia conciencia (§ 4-5). La importancia crucial de esta opinión no escapa a Hobbes, que declara que de ella provienen "todas las sediciones concernientes a la religión y el gobierno eclesiástico" (§ 5). El problema decisivo que enfrenta Hobbes es cómo conciliar el carácter absoluto que le atribuye al soberano con los derechos de la conciencia religiosa cristiana, tal como se expresa en el dilema evangélico de que hay que obedecer a Dios antes que a los hombres. En concreto, el conflicto se plantea en torno a la interpretación auténtica de la Sagrada Escritura. Están por un lado los que siguen su interpretación privada y continuamente piden libertad de conciencia, y por el otro los que siguen la interpretación de quienes, no estando comisionados para ello por el soberano, requieren un poder en cuestiones

27) La pretensión de derecho existe "when men have an opinion, or pretend to have an opinion: that in certain cases they may lawfully resist him or them that have the sovereign power, or deprive him or them of the means to execute the same" (II,8,4).

religiosas ya sea por encima del poder civil, o al menos no dependiente de él²⁸.

A los primeros les responde en II,6,3 y ss. afirmando que "ninguna ley humana se propone obligar la conciencia del hombre, sino sólo las acciones" (§ 3), (en lo cual la ley civil se diferencia de la ley natural) tesis que sostiene con abundancia de argumentos tomados de la Escritura. Y por otra parte que el hombre al obedecer obra de acuerdo a su conciencia, pues ha depositado en manos del poder soberano su juicio en toda controversia. A los otros les responde en II,7 mediante un pequeño tratado de eclesiología elaborado en base a una peculiar exégesis de numerosos textos bíblicos, concluyendo que "es manifiesto por lo tanto que aquellos que tienen el poder soberano son los gobernantes (*rulers*) inmediatos de la iglesia bajo Cristo, y todos los demás sólo subordinados a ellos" (§ 10). Pero lo importante es lo que sigue: "Si esto no fuera así, y los reyes ordenaran una cosa bajo pena de muerte, y los sacerdotes otra bajo pena de condenación, sería imposible que la paz y la religión subsistieran juntas" (§ 10).

Reaparece aquí el argumento puramente racional desempeñando un papel de control para evitar el absurdo. En efecto, hemos visto que para Hobbes la existencia de un poder de coerción capaz de suscitar el temor era la condición de la paz mutua entre los hombres. Pero para ser efectivo, ese poder de coerción debe ser el *único* capaz de suscitar el temor. Ahora bien, el cristiano no solamente tiene miedo a la muerte violenta a manos de los hombres, sino que teme también al juicio divino que lo puede condenar a la muerte eterna²⁹. Y este temor a la muerte eterna lo manipula quien tiene el poder de "atar y desatar", i.e. el poder de mediación reconocido a los que gozan de autoridad en la comunidad cristiana. El sistema de Hobbes se derrumba, pues, si el poder político y el poder de mediación religiosa no están concentrados en las mismas manos.

La relación entre política y religión es uno de los problemas teóricos más arduos que deben resolver los que se proponen diseñar modelos absolutamente

28) Según M. Grave, "Hobbes's discussion of religion... is an argument aimed at the two religious groups most politically disruptive, the Puritans and the Catholics", y entre los primeros principalmente a los presbiterianos. Cf. M. Grave, "Hobbes and his Audience: The Dynamics of Theorizing" en *American Political Science Review*, vol. LXVIII, n.4 (Dic. 1974), p. 1548, n.39. Hobbes, sin embargo, hace aquí una clasificación tripartita, y puede inferirse a qué grupos se refiere cotejando este pasaje con *Behemoth*. Los católicos, o papistas, son los que requieren un poder en cuestiones religiosas por encima del poder civil; los presbiterianos aquellos que requieren un poder no dependiente del poder civil; y un conjunto de sectas como los independientes, anabaptistas, adamitas, cuáqueros, etc. son los que siguen su interpretación privada de la Escritura y continuamente piden libertad de conciencia. Cf. *Behemoth, or The Long Parliament*, ed. F. Tönnies (2nd. ed.), London, 1969, pp. 2-3.

29) El temor a la muerte eterna es un factor que induce al soberano al cumplimiento de sus deberes, ya que debe responder ante Dios de sus actos (cf. II,9,1). Es significativo que Hobbes no haga nunca mención del texto evangélico en que Jesús dice "no temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma" (Mt.10,28).

estables y pacíficos de comunidad política, porque plantea el problema de la vinculación del tiempo histórico y la eternidad. Hobbes fue testigo en su época de la incidencia importante del factor religioso en las guerras civiles de su país, y sabía por tanto que debía dar una respuesta al interrogante crucial: ¿a quién deben en *último término* obediencia los ciudadanos cristianos? Basta comprobar el enorme espacio que más tarde consagrará en el *Leviatán* al "*christian commonwealth*" para advertir que era conciente de que éste era uno de los puntos claves de su sistema.

b) La segunda opinión errónea es pensar que el soberano está obligado por sus propias leyes del mismo modo que lo está el súbdito, y que cuando una orden es contraria a las leyes los súbditos pueden resistirla. La causa de este error, refutado en II,1,7-12, es confundir ley con pacto, pues la ley implica una orden cuyo no cumplimiento es sancionado con una pena, mientras que el pacto es una simple promesa. Para Hobbes la ley implica castigo, y nadie se castiga a sí mismo. Si el soberano tiene la atribución de crear y derogar las leyes civiles, sería contradictorio pretender que se castigue a sí mismo subordinándose a una ley que lo perjudica cuando está en sus manos cambiarla a su antojo. El soberano goza por lo tanto en el plano del derecho positivo de "impunidad universal" (§ 6), y sólo puede estar sometido a la ley de Dios, natural y revelada. Conclusión evidente para quien, como Hobbes, hace consistir el poder de coerción en la transferencia del derecho de resistencia de cada hombre en favor de aquel a quien le ha conferido el poder de coerción (cf. II,1,7). Reconocer el derecho del súbdito a juzgar y resistir la acción del soberano sería volver a las condiciones del estado de naturaleza.

c) El tercer caso de pretensión de derecho es cuando los súbditos reciben órdenes contradictorias de magistrados diferentes y piensan que la autoridad de los mismos es igual, como si el poder soberano estuviera dividido. Es el defecto ya mencionado de los "gobiernos mixtos" que dividen los derechos del poder soberano, confiando a diversos órganos atribuciones que debieran estar concentradas en una sola mano. Apoyado en la autoridad de Bodin, Hobbes afirma que este error proviene de no comprender la diferencia que existe entre la concordia y la unión (explicada en I,19,3-7), y que un cuerpo político es "una persona legal" (§ 7). Hobbes observa con ironía que este artificio constitucional está creado con el fin de aliviar la sujeción de los súbditos, resultado que sólo puede lograrse si los diversos órganos de gobierno discrepan entre sí. Pero él, que tiene ante sí los conflictos suscitados entre el rey y el parlamento, piensa que este desacuerdo conduce fatalmente a la guerra civil (cf. II,1,16).

d) El cuarto caso se plantea cuando los hombres estiman que no están obligados a contribuir con sus bienes y personas al servicio público, sino en la medida en que ellos lo consideran necesario (§ 4 y § 8). Este argumento, fundado en la opinión errónea de que los derechos de propiedad son anteriores a la institución de un poder soberano, es largamente refutado en II,5,2. Allí Hobbes demuestra que, existiendo en el estado de naturaleza una comunidad de bienes en virtud del derecho de todos a todo, la determinación de la propiedad mediante la circunscripción de dicho derecho es obra del poder soberano. El que otorga puede

quitar; el que puede lo más, puede lo menos. Por lo tanto el soberano puede reclamar de sus súbditos que contribuyan con sus bienes y personas a la consecución de los fines de la comunidad política, la prosperidad, la paz y la defensa. Los derechos de propiedad valen entre súbdito y súbdito pero no pueden ser reivindicados ante el soberano, pues en este supuesto se lo estaría privando de los medios indispensables al cumplimiento de su misión. Si la autoridad tiene que depender de la buena o mala voluntad de los diversos grupos sociales para obtener los recursos necesarios al ejercicio de su rol de árbitro, su independencia se ve seriamente comprometida y termina por caer en la impotencia, con lo cual se retorna a un estado de guerra por falta de un poder eficaz de coerción. Hobbes plantea el caso intermedio del que resiste el pago de impuestos o la conscripción militar pretendiendo dar un sustento jurídico a su desobediencia. Sin embargo, de la desobediencia a la resistencia y el recurso a la fuerza hay un paso que explica por qué para Hobbes esta pretensión de derecho "dispone" a la rebelión y a la guerra civil.

e) La quinta opinión errónea es la de aquellos que denominan "pueblo" a cualquier multitud de hombres que concuerdan con sus opiniones (§ 4 y 9). La raíz de este error es la equivocidad del término "pueblo" (*people*) que puede significar o bien la multitud de personas que habitan en un lugar determinado sin consideración alguna de los vínculos que las unen, o bien "una persona civil, es decir, un hombre o un consejo, en cuya voluntad está incluida y comprometida la voluntad de cada uno en particular" (II,2,11). En este último sentido, Hobbes dice que "la cámara baja del parlamento es todos los comunes" cuando sesiona legítimamente, pero cuando es disuelta ya no es "el pueblo" sino un conjunto de hombres particulares que no pueden arrogarse los derechos que le corresponden únicamente "al pueblo virtualmente contenido en el cuerpo del estado" (id.). Fuera del soberano no hay pueblo, sino multitud³⁰. De allí que toda reclamación al soberano en nombre del pueblo no sea más que la expresión de voluntades particulares que aprovechan la equivocidad del término "pueblo" para resistir las órdenes nocivas a sus intereses.

f) El sexto y último caso está constituido por la pretensión de que el tiranicidio es legítimo (*lawful*). A diferencia de las restantes opiniones este argumento no aparece refutado expresamente en el cuerpo de la obra. Hobbes se limita a recordar los principios por los cuales el soberano goza de "impunidad universal" y a aplicarlos al caso en cuestión. Nadie puede ser castigado sin juicio previo, y un juicio es injusto si se carece de poder de judicatura, como es el caso de los súbditos con respecto a su soberano.

A mi juicio Hobbes no enfrenta aquí el problema de fondo de la vinculación entre moral y derecho implicado en la equivocidad del término "legítimo", ya que éste puede referirse tanto a la conformidad con la ley civil o humana como a la conformidad con la ley moral o natural. Hobbes responde con argumentos de

30) Sobre este tema ver J. Chanteur, "Note sur les Notions de 'Peuple' et de 'Multitude' chez Hobbes" en *Hobbes-Forschungen*, ob. cit., pp. 223-235.

derecho positivo a un problema que sus oponentes plantean en el terreno moral, y por eso su refutación carece de poder persuasivo. Es curioso, por otra parte, que refiera esta doctrina exclusivamente a los griegos y a los romanos y no aluda siquiera a sus expositores contemporáneos, los monarcómacos³¹.

La esperanza de éxito

El tercer factor que dispone al hombre a rebelarse es la esperanza de éxito, y ésta existe cuando los descontentos se acuerdan mutuamente; tienen suficiente número; tienen armas, y concuerdan en la elección de un jefe (§ 11). Estos cuatro elementos "concurren a la formación de un cuerpo de rebelión" que Hobbes describe retomando la analogía del cuerpo empleada en la definición del *commonwealth*. Se trata pues de la organización de un poder alternativo al del soberano, razón por la cual asume las mismas características.

La idea de Hobbes es que para que una rebelión tenga éxito los descontentos deben organizarse como un ejército. Ahora bien, "un ejército es un cuerpo político, cuyo poder íntegro reside en el General, y en las leyes hechas por él" (II,10,9). A esta conclusión tienen que llegar inclusive los que participan en un régimen de asamblea, ya que cuando se producen enfrentamientos entre facciones de fuerza semejante "la necesidad enseña a ambos bandos, que un monarca absoluto, i.e. un general, es necesario tanto para su defensa contra los demás, como también para la paz interna de cada facción" (II,5,8). En otras palabras, la experiencia indica que la esperanza de éxito se acrecienta en la medida en que se da un proceso de reducción a la unidad entre los descontentos, y quien los dirige asume en la facción las funciones propias del soberano, con lo cual las partes intervinientes en una guerra civil asumen formas organizativas similares. Este es un punto importante sobre el que volveremos, porque distingue netamente a la guerra de todos contra todos en el estado de naturaleza, de la guerra civil.

Resta hacer una última observación desde el punto de vista conceptual. Los autores de la rebelión son "hombres de poco juicio y capacidad" (§ 12); carecen de prudencia, "esa habilidad para conjeturar en el presente, a partir del pasado, acerca de lo que sucederá" (§ 13), ya que si analizaran el destino que han tenido los instigadores y autores de sediciones, comprobarían que por un hombre que por ese medio alcanzó el honor, veinte han llegado a un fin reprochable. Y carecen también de ciencia, en este caso acerca del derecho de estado, como ha quedado probado al demostrarse que "ninguna pretensión a la sedición puede ser según derecho o justa" (§ 13). En una palabra, el rebelde no tiene ni la sabiduría de la experiencia ni la sabiduría de la ciencia. La exposición de Hobbes está centrada en el análisis de los

problemas teóricos de la ciencia, pero no desdeña los argumentos de orden prudencial, como se advierte no sólo en este pasaje sino a lo largo de todo el capítulo consagrado al examen de los deberes del soberano (cf. II,9).

De lo expuesto se desprende que la guerra civil es un conflicto con características propias que la diferencian netamente de la guerra en el estado de naturaleza. Presupone, en primer término, la existencia de la sociedad civil y la constitución de la esfera de lo público en base a la transferencia de derechos al poder soberano por parte de los súbditos. Los problemas suscitados en torno a la cuestión de derecho aparecen como capitales, y están en el origen de los conflictos que nacen tanto en el seno mismo de lo público, v.g. el enfrentamiento de facciones en el régimen de asamblea, o de órganos de gobierno en el gobierno "mixto", como de los derivados del enfrentamiento de súbditos rebeldes con la autoridad legítima. En el primer caso el defecto constitucional de las instituciones hace posible que ambos contendientes puedan respaldar su acción con una pretensión de derecho, porque ambos reivindican con exclusividad la titularidad de un poder soberano que comparten con otros. Es una lucha por la preeminencia dentro de lo público que demuestra la necesidad de que el proceso de reducción a la unidad encuentre una traducción institucional que refleje sin ambigüedad la estructura jerárquica presupuesta en la noción misma de poder de coerción o de árbitro, o sea la necesidad de una instancia última inapelable.

En el segundo caso voluntades particulares, desde la esfera de lo privado, cuestionan la legitimidad que se atribuyen los titulares del poder público y reivindican para sí derechos fundados en un orden moral "natural" que juzgan superior al orden legal vigente. Al poner en manos del soberano la interpretación auténtica de la ley natural, Hobbes adopta una posición rígida que impide establecer una relación dialéctica entre moral y derecho. Su error parece provenir en parte de que la distinción demasiado tajante que establece entre la ciencia y la prudencia dificulta la consideración adecuada de las *circunstancias*, pues éstas no solamente deben ser tomadas en cuenta para producir una decisión inteligente y exitosa, sino también para calificar la legitimidad de la acción emprendida. Las circunstancias no sólo explican los hechos sino que pueden modificar el derecho. Llevado por su nominalismo, Hobbes no parece distinguir con claridad entre la lógica teórica de la soberanía y el ejercicio histórico del poder soberano por parte de sus titulares. El conflicto entre lo privado y lo público que conduce a la guerra civil, se sitúa en este último plano, y no puede entonces soslayarse el análisis de la conducta de los magistrados en relación con su deber, que es el bien del pueblo (cf. II,9,1), cuando se trata de determinar la *legitimidad* de una rebelión.

Una segunda característica distintiva de la guerra civil es su carácter bilateral, que Hobbes pone indirectamente de relieve al indicar que los bandos en pugna se estructuran como cuerpos políticos. En el estado de naturaleza no hay poder de coerción y el estado de guerra es de todos contra todos, o sea multilateral. Todo hombre es un enemigo potencial. En una sociedad civil en estado de guerra interno,

31) Sobre la posición de Bodin acerca del tiranicidio y su refutación de la teoría de los monarcómacos; cf. P. Mesnard. *L'essor de la Philosophie Politique au XVI siècle*, París, 1951, pp. 501-504.

más que ausencia hay un exceso de poderes de coerción. Lo que debería ser único y común se desdobra dividiendo a la población en amigos y enemigos. Pero esta partición está indicando que el individuo no queda desamparado y librado a la agresión de cualquiera; goza, en efecto, de la protección que le brindan los "suyos" y sólo debe temer a los "otros". Por esta razón recaer en la guerra civil no es volver al estado de guerra y de inseguridad propio del estado de naturaleza, aunque sí puede afirmarse que una sociedad civil retorna al estado de naturaleza en la medida en que carece de un poder *común* de coerción, lo cual le impide alcanzar provisoriamente las finalidades que la justifican.

Una tercera diferencia, ligada a la anterior, es que los sujetos de la guerra en el estado de naturaleza son personas naturales de fuerza equivalente, y por lo tanto igualmente vulnerables, mientras que la fuerza de los "cuerpos de rebelión" en la guerra civil puede ser muy desigual. En consecuencia, el temor a una muerte violenta puede ser más intenso en los que militan en el bando más débil o los que están más expuestos a la acción del enemigo. Brindar una protección eficaz a los propios partidarios es una de las cuestiones cruciales que deben resolver los contendientes en una guerra civil, porque si la mayoría de los hombres, guiados sólo por el temor, buscan seguridad ante todo, probablemente se inclinan por el bando que demuestre en los hechos poseer el poder de coerción más eficaz.

Finalmente, mientras la guerra de todos contra todos en el estado de naturaleza es perpetua, la guerra civil es por definición transitoria, porque los beligerantes presuponen en su lucha la voluntad de seguir perteneciendo a una misma comunidad política. Por eso la guerra civil debe distinguirse también de la guerra de secesión, en la que una de las partes en conflicto persigue la constitución de un nuevo estado independiente. El objeto de la lucha en la guerra civil es el control de un poder soberano que ambos contendores concuerdan debe ser único, a lo cual se opondría una lucha permanente.

III. LA GUERRA INTERNACIONAL

El tema de la guerra internacional no interesa directamente a Hobbes en los *Elements*. Los problemas vinculados a ella surgen en su discurso a propósito de cuestiones relacionadas con la existencia y las atribuciones del poder soberano.

La función de defensa contra un enemigo común justifica la existencia de un poder común con el mismo título que la función de preservar la paz mutua. No hay seguridad externa sin soberano (cf. I,19,3, 4 y 6). Presupuesta la constitución de una "persona civil, o cuerpo político" (II, 1,1), estas dos funciones —que Hobbes denomina "espada de justicia" y "espada de guerra", o en lenguaje más técnico "poder coercitivo" y "poder de defensa" (cf. II, 1,7 y 8)— tienen que estar en la misma mano.

El soberano encargado de la defensa de la sociedad contra los enemigos de

afuera debe contar con todos los medios que estime necesarios para cumplir dicha función, y sólo él puede decidir cuáles son (cf. II, 1,13-14). Es este un corolario del carácter absoluto del soberano, entre cuyas atribuciones se cuenta la de conferir en tiempos de guerra un poder absoluto a un general (II, 1,18).

Hobbes establece un paralelismo entre el poder soberano en la sociedad civil y el hombre en el estado de naturaleza al explicar que ambos están absolutamente libres de hacer, o no hacer, lo que estimen bueno (II, 1,13), y aunque en ningún momento diga explícitamente que los soberanos estén entre sí en estado de naturaleza, ello está implícito en la afirmación del carácter absoluto del soberano, único que no ha renunciado al derecho natural a todas las cosas. En II, 10,10 retoma la analogía de situación entre soberanos y hombres en estado de naturaleza desde una perspectiva diferente al identificar la ley de las naciones con la ley natural, "pues aquello que es la ley natural entre hombre y hombre, antes de la constitución del estado, es la ley de las naciones entre soberano y soberano, luego".

Una analogía implica similitud y diferencias. La primera y principal de éstas es que los sujetos de la guerra internacional no son personas naturales como en el estado de naturaleza, sino personas civiles. Las guerras que libra un soberano, por ser actos de la persona civil, son actos públicos, y por ello los miembros de dicha persona o cuerpo político deben facilitarle los recursos pecuniarios y personales para llevarlas a cabo (II,5,2).

De esta diferencia se deduce la probable desigualdad de fuerzas de las diversas comunidades políticas, una de cuyas variables significativas es la magnitud de la población, cuyo aumento es la primera obligación del soberano (cf. II,9,3). Esta pluralidad de comunidades políticas viven en el estado de naturaleza en cuanto carecen de un poder de coerción común; viven en el estado de libertad natural, aunque no en el estado de igualdad. Pero no viven en un estado de guerra permanente, puesto que Hobbes dice que es responsabilidad del soberano "evitar las guerras innecesarias" (II,9,9). Por otra parte si en el orden internacional prevaleciera la *misma* lógica que entre los hombres en el estado de naturaleza, Hobbes debería proponer la constitución de un cuerpo político coextensivo a la humanidad como único medio eficaz de evitar la guerra. Si no lo hace, es porque en el ámbito internacional faltan dos elementos presentes en la condición meramente natural. Uno, ya mencionado, es la igualdad natural, impensable entre cuerpos artificiales; el segundo, es el carácter mutuamente ofensivo de los hombres, dependiente de las pasiones contrarias a la igualdad natural, característica que no se encuentra presente del mismo modo en las personas civiles, entre otras razones, por ser desiguales. La ausencia de estos dos elementos hace posible que la situación internacional no sea de guerra permanente, como en el estado de naturaleza, ni de guerra necesariamente transitoria por desaparición de uno de los contendientes, como en la guerra civil, sino de inseguridad permanente con períodos alternativos de paz y de guerra, una situación suficientemente tolerable para los hombres naturales en la medida en que les permita gozar de los beneficios que les proporcionan las personas civiles.

El análisis que hace Hobbes de la guerra sigue siendo interesante en nuestros días porque trasciende el marco histórico que lo suscitó. No aparece fundamentalmente preocupado por determinar las causas de esta o aquella guerra, sino de caracterizar las diferentes situaciones en que se producen los conflictos armados, y a partir de allí buscar la causa última que mueve a los hombres a dirimir sus conflictos apelando al uso de la fuerza. Hobbes, como su predecesor Maquiavelo, descubre en esta búsqueda la importancia decisiva que tienen los deseos y las pasiones en la determinación de la conducta humana, y a través de ellos la presencia del mal como un fenómeno originario e insoslayable de la condición natural del hombre³². Que ese mal sea obra de la mayoría de los hombres o de una minoría servirá para calificar a una doctrina de más o menos pesimista, pero no hace al fondo de la cuestión teórica planteada por el hecho de que por lo menos algunos hombres no están dispuestos a vivir de acuerdo a la ley de la razón. La afirmación capital de Hobbes es que el carácter mutuamente ofensivo de los hombres depende de su condición "natural", y que ese mal es inextirpable. Se podrá educar al hombre y cambiar las circunstancias que imperan en el estado de naturaleza, pero a menos que se modifique la naturaleza humana la raíz que nutre a la guerra nunca será erradicada.

La igualdad natural y la libertad natural son los dos pilares que sostienen todo el edificio teórico de Hobbes, construido a partir de la situación de reciprocidad que se da en el estado de naturaleza. Hay un doble "poder" nativo en los hombres. Por el primero, de orden físico, son capaces de destruir la vida de cualquiera de sus semejantes. Por el segundo, de orden moral, tienen el derecho a emplear todos los medios que juzguen idóneos para defender la propia vida. La claridad con que Hobbes pone de manifiesto las razones por las cuales el uso irrestricto de ambos poderes es contradictorio con el impulso natural del hombre hacia la consecución del propio bien sirve al mismo tiempo para comprender el carácter utópico del modelo anarquista y para explicar por qué, cuando se recrean situaciones de reciprocidad similares a las del estado de naturaleza, reaparece la voluntad e intención de contender por la fuerza.

La importancia acordada al poder coercitivo en el establecimiento de un estado de seguridad es un corolario deducido de las observaciones anteriores. Sin la constitución de una esfera pública no tiene sentido hablar de "derechos" privados, sean éstos de propiedad u otros. El monopolio del uso de la fuerza y la censura de las opiniones "sediciosas" no son más que medios utilizados por el poder soberano para ejercer su rol de árbitro entre las partes en conflicto. Para que haya paz no debe existir reciprocidad mutua entre los que mandan y los que obedecen, tiene que suprimirse en parte la libertad natural y establecerse una fuerte desigualdad de poder físico en favor del soberano. Pero lo importante es que dicho poder coercitivo no pertenece a una persona natural sino a la persona civil o legal. Cuando mato a una

persona privada la destruyo y la dejo sin respuesta. Cuando mato al titular de la soberanía o a alguno de sus magistrados no destruyo el poder soberano y su capacidad de respuesta. No sólo, pues, hay una desigualdad de fuerzas sino también una desigualdad de vulnerabilidad, que aquellos que se rebelan tratan de paliar formando un "cuerpo de rebelión". Es esta diferencia de vulnerabilidad lo que explica que mientras la igualdad de fuerzas representa una amenaza entre personas naturales, sea en cambio un factor de disuasión y equilibrio entre personas legales.

La analogía que descubre Hobbes en la situación de los hombres en el estado de naturaleza y la de los soberanos en la sociedad civil permite establecer, dentro del marco de una teoría general de la guerra, fructíferas comparaciones entre sus diferentes clases. El analogado principal es el modelo puro de guerra deducido de las condiciones que imperan en el estado de naturaleza, constituyendo la guerra civil y la guerra internacional aproximaciones imperfectas del mismo. La categoría de persona, aplicada a los individuos naturales y a los cuerpos políticos, sirve para señalar que los sujetos de la guerra, en cuanto son titulares de derechos naturales, tienen rasgos comunes. La guerra sería pues el recurso a la fuerza por parte de dos o más personas, naturales o legales, que, por no reconocer la vigencia de un poder común de coerción, se limitan a hacer uso de su libertad natural con el fin de preservar su propia seguridad y existencia. A mi juicio, toda la argumentación de Hobbes está enderezada a probar por qué la guerra en el estado de naturaleza y la guerra internacional están justificadas por la necesidad, mientras que la guerra civil podrá ser explicada pero nunca justificada por la razón.

He señalado ya en el curso de la exposición mi discrepancia con ciertos pasos de esta argumentación. Para concluir quisiera retomar algunas de dichas críticas y añadir otras. Hobbes afirma que para lograr un estado de seguridad se requiere que el hombre se despoje, cumpliendo lo que ordena la ley natural, de aquellos derechos que no pueden retenerse sin la pérdida de la paz. Este es un punto central de su teoría, pero sin embargo permanece oscuro. ¿Cuáles son estos derechos, y quién ha de determinar cuáles son? Por hipótesis los hombres se encuentran en estado de naturaleza, y por lo tanto cada uno es el encargado de determinar a cuáles derechos renuncia. Pero esto crea una doble dificultad. En primer término cómo hacer coincidir la lista de derechos establecida por una multitud de personas. Por otra parte, si cada uno renuncia a precisar los derechos que abandona, dejando al poder soberano la determinación concreta de lo que ordena la ley natural, no se ve entonces qué alcance tiene en la práctica la distinción de derechos que se retienen y derechos que se transfieren. Hobbes trabaja sobre la idea de que el hombre tiene derechos naturales que son intransferibles, pero el soberano, que permanece en el estado de naturaleza, no está obligado a respetar la libertad natural de los súbditos. Se crea así la situación paradójica de que el estado de seguridad ofrece en principio garantías contra la violencia privada originada en los súbditos pero deja expuesto al ciudadano a la violencia impune del soberano.

El hombre renuncia a su libertad natural con el fin de alcanzar un estado de

32) Cf. R. Braun, "Reflexión política y pasión humana en el realismo de Maquiavelo" en *Desarrollo Económico*, vol. XIII, n.49, (1973), pp. 91-112.

seguridad. Pero he aquí que se ve expuesto a la violencia ejercida, o tolerada, por el soberano, porque ambos discrepan acerca de qué derechos puede retener el súbdito sin desmedro de la paz. Este hombre vive en comunidad política, lo cual le impide, de acuerdo a Hobbes, actuar de acuerdo al dictamen de su propia conciencia en la interpretación de la ley natural. De nada le sirve pues alegar que no renunció a los derechos que se le desconocen. ¿Qué otro remedio le queda sino oponer la fuerza propia a la fuerza del soberano, recreando una situación de guerra que la institución de la sociedad civil se proponía evitar? En este punto crucial la teoría de Hobbes me parece insatisfactoria, porque al no determinar con claridad el criterio que permite discernir qué derechos naturales se transfieren al soberano y al no ofrecerle al ciudadano seguridad contra la violencia pública, se dan condiciones que de acuerdo a su propia teoría explican y justifican la rebelión y consiguiente guerra civil.

Otro aspecto de su sistema que juzgo endeble es el tratamiento de los problemas vinculados con la religión cristiana. El proyecto de Hobbes es construir una teoría inexpugnable siguiendo las reglas infalibles de la razón, pero cuando se enfrenta con los dilemas creados por los grupos religiosos de su tiempo abandona el terreno de la filosofía y encara la controversia en el plano teológico en que se sitúan sus adversarios, sobreentendiendo que la disputa se da entre "nosotros que somos Cristianos" (I, 11,5). Acepta así la idea de que por un conocimiento sobrenatural creemos que la Sagrada Escritura contiene la revelación de Dios. Por ello la cuestión de la interpretación auténtica de la Escritura pasa a ser un problema político importante.

Para resolverlo Hobbes realiza una exégesis de la Biblia, pretendiendo demostrar que toca al soberano, como jefe de la iglesia, determinar auténticamente el sentido de la palabra de Dios. ¿Qué valor atribuir a esta conclusión, que no es alcanzada por la razón, sino por la interpretación privada de la Escritura? Encuentro aquí una doble inconsecuencia en Hobbes. La primera es incluir un argumento fundado en el reconocimiento de la autoridad de la Escritura en una teoría que se pretende puramente racional. La segunda es obrar en contradicción con su propia teoría, porque al no haber recibido ninguna comisión oficial para enseñar autoritativamente, incurre en una de las conductas que califica como de "sediciosas"³³.

La cuestión que queda sin discutir racionalmente es la de los derechos de la conciencia religiosa frente al poder soberano. Si es condición necesaria de la paz que el soberano sea el único autorizado a amenazar con el castigo, en esta vida o en el más allá, habría que concluir que debería ser el jefe de todas las comunidades religiosas, y no sólo de la cristiana. Si la creencia religiosa, por otra parte, resulta del ejercicio de las facultades naturales del hombre, aceptar que el soberano ejerza siempre con exclusividad toda mediación religiosa implica afirmar que los hombres,

33) No corresponde discutir aquí el valor de los argumentos teológicos elaborados por Hobbes.

al entrar en sociedad civil, siempre le transfieren, en aras de la paz, el derecho que por naturaleza tienen de determinar libremente sus creencias. Encontramos de este modo, a propósito de la conciencia religiosa, la misma imprecisión con respecto al alcance de la transferencia de derechos que observábamos a propósito de la conciencia moral como intérprete de la ley natural.

La negativa de Hobbes en aceptar siquiera la posibilidad de que una rebelión sea legítima se apoya en esta imprecisa teoría de la transferencia de derechos. En efecto, la aceptación de la transferencia del derecho del súbdito no crea en el soberano un deber que condiciona dicha transferencia, de modo que el incumplimiento de su misión no puede servir de justificativo a la desobediencia de los súbditos. El soberano debe regir su conducta de acuerdo a lo que prescribe la ley natural, y es responsable de sus actos ante Dios y no ante los hombres. ¿Pero por qué procurar el bien del pueblo es el deber supremo de un soberano constituido artificialmente como tal por la voluntad de sus súbditos? En los *Elements* Hobbes no da respuesta a este interrogante decisivo. Justifica la existencia del soberano por medio de la teoría del consentimiento, pero le adjudica deberes de acuerdo con los términos en que lo hacía la teoría del origen natural de la autoridad. Esta falta de coherencia en la teoría de los derechos y deberes de las personas —naturales, públicas y privadas— explica la debilidad de muchos argumentos que emplea Hobbes para refutar la opinión de aquellos que piensan que se puede resistir en ciertos casos legítimamente a los que tienen el poder soberano.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)

ABSTRACT

The purpose of this article is to give a full and critical account of Hobbes's theory of war in his *Elements of Law*. Three war situations are successively considered: the state of nature as a state of war; the civil war; and the war between independent commonwealths. Differences between these three kinds of war are underlined, particularly why a civil war doesn't imply a complete return to the state of nature and why the conduct of legal persons in a state of hostility differs from that of natural persons in the state of nature. In the last section reasons are given for considering Hobbes's theory of war still relevant, and some weak points of his argument are discussed.

EL TRACTATUS Y LA FILOSOFÍA CRÍTICA*

Eduardo A. Rabossi

1. La filosofía analítica, Wittgenstein y el *Tractatus*.

1.1. En 1921 apareció en *Annalen der Naturphilosophie* un trabajo titulado "Logisch-Philosophische Abhandlung". Su autor, Ludwig Wittgenstein, compendia en él los resultados de casi diez años de meditaciones filosóficas trabajosas y originales. Lamentablemente, el esfuerzo de Wittgenstein no halló eco adecuado en los medios editoriales germanos: el trabajo no pudo ver la luz bajo la forma de libro; de allí la publicación en *Annalen*¹. Al año siguiente, sin embargo, la obra apareció en Inglaterra —en edición bilingüe y con una introducción de B. Russell— con el título *Tractatus Logico-Philosophicus*². Desde entonces, el *Tractatus* generó críticas, suscitó distintos grados de adhesión y provocó, sin excepción, no pocas sorpresas y muchas perplejidades. Desde entonces el *Tractatus* se incorporó por propio derecho a la nómina no muy extensa de clásicos de la filosofía contemporánea.

Puede considerarse que con la aparición del *Tractatus* culmina la primera fase de la filosofía analítica. Esta fase se inicia a fines del siglo pasado, tiene su epicentro en la Universidad de Cambridge y sus protagonistas iniciales son G. E. Moore y B. Russell. Se caracteriza por el desarrollo de un ataque frontal contra el

*Estas notas reformulan y elaboran las tesis centrales de mi trabajo: "Crítica de la razón y crítica del lenguaje" leído el 16 de octubre de 1974 en el Simposio Kant que organizara el Instituto Goethe de Buenos Aires.

1 L. Wittgenstein, "Logisch-Philosophische Abhandlung", *Annalen der Naturphilosophie* XIV (1921), págs. 185-262. Wittgenstein fracasó cuatro veces en su intento de publicar la obra en una editorial germana. Bertrand Russell fue quien "sugirió" a W. Ostwald, director de *Annalen* la publicación del trabajo.

2 L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres, Routledge & Kegan Paul, traducción de C. K. Ogden y F. Ramsey, edición bilingüe, con una Introducción de B. Russell, 1921. Hay una nueva traducción de D. Pears y B. F. McGuinness, también en edición bilingüe, publicada en 1961 por la misma editorial. Hay traducción al castellano (sigue los lineamientos teóricos de la primera traducción).

neohegelismo predominante en los medios filosóficos ingleses, por el estricto rechazo de toda forma de psicologismo y por la adopción inicial de un realismo de tintes platónicos en cuyo planteo subyace la influencia del objetivismo de F. Brentano y de A. Meinong. En el caso de Russell se caracteriza, además, por el cultivo de la lógica matemática —recuérdese su eminente contribución al desarrollo de esta disciplina, junto con A. N. Whitehead, en *Principia Mathematica*— y por el intento de resolver problemas de fundamentación de la matemática y de la filosofía de la lógica. Los problemas gnoseológicos también preocupan a Russell y a Moore. Y en el caso de este último cabe agregar el interés por los problemas de la filosofía de la moral: su obra *Principia Ethica*, publicada en 1903, constituye el primer texto contemporáneo importante en esta área.

Wittgenstein se inserta en este ambiente filosófico hacia 1912. Trabaja con Russell, se compenetra con su obra (y a través de ella con la de importantes pensadores, v. gr., G. Frege) y comparte, básicamente, sus inquietudes teóricas. Pero el genio de Wittgenstein provoca tempranas y fructíferas divergencias. Así, sus notas revelan la insatisfacción que le producen las tesis de Frege y de Russell acerca de la naturaleza de la lógica y acerca del contenido y función de las nociones lógicas fundamentales; la teoría de los tipos propuesta por Russell; el intento de “reducir” la matemática a la lógica; el análisis del significado de las expresiones lingüísticas, de las constantes lógicas, de la relación entre significado y verdad, etc. Puede decirse, pues, que el estado de la lógica y de la matemática proporcionó a Wittgenstein —dentro de determinado contexto filosófico— la motivación originaria y los elementos teóricos indispensables para plantear un tipo de problemas cuyas complejas “soluciones” ocupan, en definitiva, buena parte del *Tractatus*³. Sin embargo, sería erróneo no advertir que existe en Wittgenstein otra motivación —*prima facie* extraña a la anterior— que lo lleva a plantear otro tipo de problemas cuyas “soluciones” también tienen cabida en el *Tractatus*. Me refiero a cuestiones tales como el sentido de la muerte y de la felicidad, la existencia de Dios y del alma, la naturaleza de la ética y de lo místico. La tensión que necesariamente producen estas dos motivaciones —en lo que sigue las denominaré, con cierta laxitud, ‘motivación lógica’ y ‘motivación mística’, respectivamente— constituye uno de los aspectos más enigmáticos de la obra y plantea uno de sus problemas interpretativos más serios. El objetivo de estas notas es, precisamente, ofrecer elementos de juicio para la elaboración de un enfoque equilibrado de ingredientes tan diversos.

1.2. La segunda fase de la filosofía analítica transcurre en el continente europeo. Durante la década del veinte y casi hasta mediados de la década del treinta se constituyen varios grupos, escuelas, círculos, etc., que funcionan de manera independiente pero que comparten en lo esencial una actitud común de rechazo de la metafísica especulativa, un interés por problemas lógico-matemáticos y por la

³ Cf. M. Black, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964, pág. 5.

fundamentación del saber científico y una no disimulada simpatía por planteos gnoseológicos de tipo empirista. Entre estos núcleos —v. gr., el Grupo de Berlín, el Grupo de Varsovia, la Escuela de Upsala, el Grupo de Munster— ocupa un lugar preponderante el Círculo de Viena. Sus miembros “descubren” tempranamente el *Tractatus* y lo estudian e interpretan desde su óptica teórica. Intentan extraer de él elementos que les permitan fundamentar su categórico rechazo de los juicios sintéticos *a priori*, su criterio de significatividad y, en consecuencia, su estentóreo rechazo de la metafísica (y zonas adyacentes), su preferencia por un lenguaje extensional como modelo plausible para la “reconstrucción” del lenguaje de la ciencia y su posición en favor de una base reductiva sensorial para dicho lenguaje. El *Tractatus* tiene así una influencia filosófica inmediata, importante y, en gran medida, inesperada. Wittgenstein, idiosincrásicamente, no experimentó mayor entusiasmo por esta situación; más bien, observó el proceso con reserva y desconfianza. Y cuando a partir de 1926 se radica en Viena para dirigir la construcción de la residencia de una de sus hermanas, no se aviene a ser miembro del Círculo ni accede a participar en sus reuniones periódicas. Sólo al año siguiente acepta reunirse a solas con M. Schlick y F. Waismann y mantiene con ellos una intensa relación.⁴ No cabe duda de que los motivos principales que llevaron a Wittgenstein a adoptar esa posición negativa hacia los positivistas lógicos fueron, básicamente, el carácter de “escuela filosófica” que insinuaron desde un principio, su propensión a dar respuestas rápidas y tajantes a cuestiones filosóficas de reconocida trascendencia y su descalificación despectiva de temas que Wittgenstein consideraba realmente importantes. No debe asombrar, pues, que cuando en 1929 el Círculo publica *Wissenschaftliche Weltauffassung*, Wittgenstein escribe a Waismann estas líneas categóricas:

“Aunque en ello se tenga la mejor intención, precisamente porque Schlick

⁴ En cuanto a la acogida brindada en Viena al *Tractatus* interesa señalar que en 1922, el mismo año de su publicación, H. Hahn ofreció un seminario sobre la obra. Otro matemático, K. Reidemaister, expuso más tarde las ideas de Wittgenstein en las reuniones que dirigía M. Schlick. Este, a su vez, escribió a Wittgenstein una carta (fecha el 25 de octubre de 1925) que comienza con esta rotunda afirmación: “Como admirador de su *Tractatus Logico-Philosophicus* hace tiempo que tengo interés en ponerme en contacto con usted. . . Hay aquí varias personas —yo soy una de ellas— que están convencidas de la importancia y de la corrección de vuestras ideas básicas y que experimentan un gran deseo de jugar algún papel para que vuestros puntos de vista sean más conocidos. . .”. Véase P. Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein*, compiladas por B. G. McGuinness, traducidas al inglés por L. Furtmüller, Nueva York, Horizon Press, 1968, pág. 46.

Las peripecias del encuentro de Wittgenstein con Schlick son relatadas por McGuinness en P. Engelmann, *op. cit.*, 146-148. Véase también la referencia del propio Engelmann en las págs. 117-118. En el Prefacio a F. Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis* (edición preparada por B. F. McGuinness, Berlin, Suhrkamp, 1967; hay traducción al castellano), McGuinness hace una relación de las reuniones de Wittgenstein con Schlick y Waismann (§§ 2-5). Esta obra contiene el importante material elaborado desde 1922 a 1932 en dichas reuniones.

no es un cualquiera merece que se evite convertirlo a él como al Círculo de Viena, del que es el máximo exponente, en objeto de burlas originadas en tantas jactancias. Cuando hablo de jactancias me refiero a cierta manera de contemplación narcisista. ¡Renunciar a la metafísica! , como si fuera algo novedoso. Lo que brinda la Escuela de Viena debe *mostrarlo*, no *decirlo*. . . La obra es lo que debe servir de elogio al maestro."⁵

Tampoco debe extrañar, en consecuencia, que mientras el *Tractatus* mantenía su vigencia filosófica durante la década del treinta, en gran medida por las frecuentes referencias que a él hacían los positivistas lógicos, Wittgenstein ya daba los pasos que lo conducían a un planteo filosófico distinto al expuesto en su primera obra. Tal planteo implicó, entre muchas otras cosas, la revisión de algunos de los supuestos teóricos centrales del *Tractatus* y produjo un cambio revolucionario en el ámbito de la filosofía analítica y, aún, en el de la filosofía contemporánea en general. Es así como Wittgenstein se transforma en uno de los protagonistas de la tercera fase de la filosofía analítica, que comienza luego de concluida la segunda guerra mundial y muestra dos líneas enfrentadas: la llamada 'filosofía lingüística' (de la que Wittgenstein y varios filósofos oxonienses son exponentes máximos) y la llamada 'filosofía del reconstruccionismo lógico' (en la que se replantea parte de la problemática original de Russell y de Wittgenstein y se analizan, desde puntos de vista novedosos, algunas de las cuestiones que preocuparon a los positivistas lógicos).

1.3. El *Tractatus* no es sólo una obra importante; es, además, una obra peculiar y difícil. El estilo aforístico que lo caracteriza no constituye una mera *boutade* de su autor; en realidad, cada uno de los aforismos encapsula un contenido altamente concentrado cuya inteligibilidad sólo se logra a través de una tarea, a veces penosa, que debe proponerse desplegar *in extenso* el tema respectivo haciéndose cargo de la multiplicidad de conexiones conceptuales que surgen a cada paso. La gama de problemas abordados es extensa. Y, para peor, el alambicado sistema numérico que precede a los aforismos no resulta ser siempre una guía plenamente confiable a los fines de la elucidación. Por supuesto que estas dificultades se ven compensadas con creces por la constante agudeza y profundidad de las ideas que propone Wittgenstein y por sus logros de auténtico valor filosófico.

Pero las peculiaridades estilísticas del *Tractatus*, su dificultad y su originalidad no deben oscurecer el hecho —que suele ser pasado por alto— de que la obra muestra, en lo esencial, rasgos sumamente clásicos. En primer lugar, Wittgenstein persigue un *propósito* que también se han propuesto alcanzar la mayoría de los filósofos tradicionales: develar, por medio de la actividad filosófica, ciertas verdades inmutables. Las palabras con las que cierra el Prefacio son, en este punto, terminantes:

5 F. Waismann, *op. cit.*, Prefacio, § 3.

"Por otra parte, la *verdad* de los pensamientos aquí expuestos me parece inatacable y definitiva. Creo, en consecuencia, haber encontrado en lo esencial la solución final de los problemas. Y si esta creencia no es equivocada, entonces la segunda cosa en la que consiste el valor de esta obra es mostrar cuán poco he logrado cuando estos problemas son resueltos".

En segundo lugar, Wittgenstein acepta un conjunto de *supuestos* teóricos que se han admitido, clásicamente, en el planteo y análisis de los problemas filosóficos. Por ejemplo, admite la idea de que toda proposición *debe tener* un sentido preciso y definido y, en consecuencia, uno y sólo un análisis final; cree en la existencia de características de naturaleza esencial (al menos en el sentido de que todas las cosas nombradas por el mismo nombre común *tienen* que compartir una misma característica o un conjunto de características (esenciales), y que una parte importante de la tarea del filósofo consiste en explicitarlas); acepta que los elementos últimos de algo están determinados por la naturaleza misma de las cosas y, por lo tanto, que sólo puede haber una única respuesta correcta a la pregunta acerca de cuáles son tales elementos; cree que, de alguna manera, las enunciaciones del tipo 'El mundo es. . .', 'La substancia del mundo es. . .' (y muchas otras enunciaciones correlativas) poseen un interés peculiar que torna importante su formulación. En tercer lugar, Wittgenstein lleva a cabo en el *Tractatus* una *tarea* clásica: la formulación de un tratado filosófico, es decir, la presentación y el desarrollo de temas filosóficos a través de una secuencia sistemática que ostenta, inevitablemente, un alto grado de generalidad. Si los siete aforismos centrales del *Tractatus* se leen con cierta amplitud —que incluye, por supuesto, algunos retoques mínimos— la secuencia sistemática de la obra queda, en gran medida, al descubierto. E. Stenius coincide en este punto. Considera que cada uno de los aforismos centrales formula una tesis, y dice: ". . . si uno deja a un lado el intento de comprender en detalle los enunciados, puede verse, sin embargo, que resulta posible leer las tesis 1-7 como un todo conectado y que ellas expresan, entonces, una línea continua de pensamiento. En la primera tesis aprendemos que 'el mundo' es todo lo que 'es el caso'. La segunda tesis dice que lo que es el caso, esto es, un hecho, es constituido por la existencia de algo que Wittgenstein denomina *Sachverhalt*, es decir, una clase especial de estados de cosas. En la tercera tesis pasamos del 'mundo' a la relación entre él y el pensamiento; puede decirse que la tesis 3 quiere significar que un 'pensamiento' es algo que puede ser denominado una 'figura lógica' de un hecho. La cuarta tesis agrega, respecto de 'un pensamiento', que es 'una oración con significado', y esto quiere decir, obviamente, de modo aproximado, que lo que realmente puede ser llamado pensamiento siempre puede ser expresado en una 'oración con significado'. La quinta tesis también trata de tales 'oraciones con significado' y dice que ellas se caracterizan por el hecho de que su verdad o falsedad depende de la verdad o falsedad de ciertas oraciones, llamadas oraciones elementales, y está determinada por la verdad o falsedad de estas oraciones. Empleando la terminología de la lógica

simbólica esto se expresa así: el 'valor veritativo' de una proposición es función de los valores veritativos de las proposiciones atómicas. La tesis sexta afirma que la relación entre una 'oración' y las 'oraciones elementales', mencionadas en la tesis 5, tiene una forma definida y caracterizable en general, y que de tal manera toda oración que pueda llamarse significativa tiene esa forma general. La tesis séptima dice, por otra parte, que todo lo que puede ser dicho realmente, puede ser dicho mediante oraciones que tienen la forma caracterizada en 6; lo que no puede ser dicho bajo esa forma no puede ser dicho en absoluto y acerca de ello tenemos que guardar silencio."⁶ En torno a cada una de estas tesis Wittgenstein teje una complicada red conceptual en la que se va desplegando un muestrario sumamente extenso de temas filosóficos que Russell, por ejemplo, sintetiza de la siguiente manera: "En primer lugar son tratados la estructura lógica de las proposiciones y la naturaleza de la inferencia lógica. De allí en más pasamos sucesivamente a la Teoría del Conocimiento, a los Principios de la Física, a la Ética y, finalmente, a lo Místico (*das Mystische*)."⁷ En base a todos estos antecedentes puede apreciarse, pues, por qué es correcto considerar al *Tractatus* —valga la redundancia— como un tratado filosófico.

2. La "interpretación tradicional" y su revisión.

2.1. La cuestión que me interesa plantear ahora —y a la cual los comentarios anteriores sirven de marco de referencia— puede formularse así: ¿qué propósito último se propuso alcanzar Wittgenstein al escribir el *Tractatus*? o ¿qué motivaciones lo han guiado en la elaboración de su obra?, o ¿qué interpretación puede hacerse del *Tractatus* cuando se lo considera globalmente? Estas preguntas, y otras similares, no poseen, por cierto idéntico significado. Pero si se obvian en principio ciertas diferencias que pueden llegar a trazarse entre ellas es posible considerar que todas son variantes de una cuestión genérica, a saber, la cuestión relativa al sentido del *Tractatus*.

Este problema posee un interés peculiar. Desde la aparición misma de la obra tuvo vigencia una interpretación específica de su sentido, que prácticamente monopolizó durante largos años la manera de "entenderla". En épocas recientes esa interpretación ha sido válidamente cuestionada. Sin embargo, esta corriente revisionista no ha conseguido zanjar la cuestión pues se polarizó, en definitiva, en dos enfoques profundamente separados entre sí. De tal modo, el problema original sigue en pie, y dada su importancia y actualidad exige que se le preste la atención debida.

6 E. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus*. Oxford, Blackwell, 1964, pág. 6. Corresponde advertir que la afirmación de que el *Tractatus* es un tratado filosófico, en el sentido indicado, no implica sostener que el *Tractatus* presente un orden de demostración a partir de premisas dadas. Esto último no es por cierto el caso.

7 L. Wittgenstein, *op. cit.*, Introducción, pág. IX.

En las páginas siguientes me propongo desarrollar el tema, aunque sólo de manera introductoria y esquemática. Presentaré la interpretación inicial dada al *Tractatus* y las observaciones críticas en las que se ha basado su revisión. Señalaré los puntos de discrepancia existentes dentro de la línea revisionista y, finalmente, sugeriré los lineamientos de un enfoque que puede servir de punto de referencia para responder con provecho a la pregunta acerca del sentido del *Tractatus*.

2.2. Corresponde a Russell la paternidad de lo que en adelante denominaré 'interpretación tradicional' (del *Tractatus*). Russell empieza su Introducción identificando el núcleo de problemas en los que se centra la obra y describiendo su proyección crítica: "[El *Tractatus*] comienza con los principios del Simbolismo y las relaciones necesarias que se dan, en todo lenguaje, entre las palabras y las cosas, y aplica el resultado de esta investigación a distintas áreas de la filosofía tradicional, mostrando en cada caso cómo la filosofía y las soluciones tradicionales se suscitan por ignorar los principios del Simbolismo y por emplear mal el lenguaje" (ix). La importancia de "los principios del Simbolismo" resulta, así, decisiva; concordantemente, Russell pasa a describir su relevancia y contenido. "Para comprender el libro de Wittgenstein —dice— es necesario darse cuenta de cuál es el problema en el que está interesado. En la parte de su teoría que trata el Simbolismo, está interesado en las condiciones que tendrían que ser satisfechas por un lenguaje lógicamente perfecto. Existen varios problemas en relación con el lenguaje. Primero, está el problema de qué ocurre realmente en nuestras mentes cuando usamos el lenguaje con la intención de significar algo mediante él; este problema pertenece a la psicología. Segundo, está el problema de cuál es la relación que se da entre pensamientos, palabras u oraciones y aquello que ellos significan o a lo que se refieren; este problema pertenece a la epistemología. Tercero, está el problema de usar las oraciones para transmitir verdad en vez de falsedad; esto pertenece a las ciencias particulares que tratan el contenido de las oraciones correspondientes. Cuarto, está la pregunta: ¿qué relación debe tener un hecho (por caso, una oración) con otro hecho, para ser susceptible de constituir un símbolo de este último? Esta es una cuestión lógica, y es en la que Wittgenstein está interesado. El está interesado en las condiciones que debe satisfacer un Simbolismo *preciso*, es decir, un Simbolismo en el cual una oración 'significa' algo totalmente determinado. En la práctica, el lenguaje es más o menos vago, de modo que lo que aseveramos nunca es preciso. Así, la lógica tiene que encarar dos problemas en conexión con el Simbolismo: (1) las condiciones que hacen al sentido, en lugar del sinsentido, en las combinaciones de símbolos; (2) las condiciones para la unicidad de la significación o la referencia en los símbolos o en las combinaciones de símbolos. Un lenguaje lógicamente perfecto tiene reglas sintácticas que previenen el sinsentido, y tiene símbolos simples que poseen siempre un significado determinado y unívoco. Wittgenstein está interesado en las condiciones de un lenguaje lógicamente perfecto —no se trata de que un lenguaje cualquiera sea lógicamente perfecto, o de que nos

consideremos capaces de construir aquí y ahora un lenguaje lógicamente perfecto; se trata de que la función total del lenguaje consiste en tener significado y que solamente satisfice esta función en la medida en que se acerca al lenguaje ideal que postulamos." (ix-x).⁸ A su vez, al considerar la actitud de Wittgenstein hacia lo místico, Russell es consecuente con la interpretación que propone: señala que tal actitud "surge con naturalidad de la doctrina [que Wittgenstein desarrolla] en la lógica pura, según la cual la proposición lógica es una figura (verdadera o falsa) del hecho, con el que tiene en común determinada estructura. Es esta estructura común lo que permite que sea una figura del hecho, pero la estructura en sí misma no puede ser expresada en palabras pues es una estructura *de* las palabras y también de los hechos a los que ellas se refieren. En consecuencia, todo lo que está involucrado en la idea misma de la expresividad del lenguaje no es susceptible de ser expresado en el lenguaje y es, por tanto, inexpressable, en un sentido perfectamente preciso." (xx-xxi).

En suma, la interpretación tradicional postula (a) que el problema central que encara Wittgenstein en el *Tractatus* es el de la relación entre "las palabras y las cosas" y, consiguientemente, el de la significatividad del lenguaje; admite además, de modo implícito, que en el planteo y desarrollo de tal problema juegan un papel preponderante las ideas y las técnicas elaboradas por Frege y por el propio Russell; (b) que el propósito perseguido por Wittgenstein al solucionar (a) consiste en llegar a determinar las condiciones generales que debe satisfacer un lenguaje lógicamente perfecto (en el sentido que surge del texto transcrito *in extenso*); y (c) que la peculiar posición sustentada por Wittgenstein respecto de lo místico surge y se desarrolla a partir de las doctrinas que propone en relación con (a). Los puntos (a) - (c) constituyen la *tesis básica* de la interpretación tradicional.

Esta última propuesta terminológica tiene por objeto evitar confusiones con una tesis adicional —la denominaré 'tesis subsidiaria'— que ha acompañado y, en cierto modo, ha formado parte de la interpretación tradicional. Me refiero a la idea de que entre las condiciones generales del lenguaje lógicamente perfecto que Wittgenstein se habría propuesto describir y analizar, se contaría la de que los objetos simples, a los que los nombres hacen referencia, son datos sensoriales, sensaciones, etc., o —en una versión alternativa— que las oraciones elementales de las

8 En "The Philosophy of Logical Atomism" (serie de conferencias incluida en *Logic and Knowledge*, compilación de R. Marsh, Londres, Allen & Unwin, 1956; hay traducción al castellano) Russell especifica las condiciones que debe satisfacer un lenguaje lógicamente perfecto, a saber, correspondencia biunívoca entre las palabras de una proposición (con exclusión de las partículas lógicas) y los componentes del hecho correspondiente, ausencia de ambigüedad, carácter analítico (la estructura lógica de los hechos afirmados o negados se muestra a primera vista) y carácter privado respecto del hablante. Además, señala algo que sin duda ha jugado luego un papel importante dentro de su interpretación del *Tractatus*: "Se tiene la intención de que el lenguaje desarrollado en *Principia Mathematica* sea un lenguaje de esta clase. Es un lenguaje que sólo tiene sintaxis y ningún vocabulario. Excepto por la ausencia de un vocabulario, sostengo que se trata de un lenguaje muy bueno. Pretende ser el tipo de lenguaje que, si se le agrega un vocabulario, sería un lenguaje lógicamente perfecto." (cf. págs. 197-198).

que habla Wittgenstein describen estados de cosas observables o susceptibles de ser observados. Es obvio, por una parte, que la tesis básica no implica la tesis subsidiaria, y es importante advertir, además, que Russell no la sustentó al comentar el *Tractatus*; en la Introducción señala expresamente: "Si un hecho atómico es analizado tan completamente como sea posible (lo que se quiere significar es posibilidad teórica, no práctica) los constituyentes que se alcanzan en definitiva pueden ser denominados 'simples' u 'objetos'. Wittgenstein no sostiene que podemos realmente aislar el simple o que tengamos conocimiento empírico de él. Se trata de una necesidad lógica exigida por la teoría, como lo es un electrón. Su fundamento para sostener que tiene que haber simples es que todo complejo presupone un hecho." (xiii). En realidad, la tesis subsidiaria se originó en la lectura interesada que los positivistas lógicos hicieron del *Tractatus* (recuérdese lo señalado al respecto en 1.2), influida por las tesis de E. Mach y Russell acerca de las sensaciones y los datos sensoriales. De cualquier modo, lo cierto es que la tesis subsidiaria ha tenido amplia vigencia y que casi sin excepción ha formado parte de la interpretación tradicional.

2.3. ¿Qué juicio crítico merece la interpretación tradicional? En lo que respecta a la tesis subsidiaria, el párrafo de Russell transcrito más arriba ubica perfectamente la cuestión. Además, como ha probado Elizabeth Anscombe, en el *Tractatus* no hay base textual en la que pueda fundamentarse la tesis subsidiaria —más bien, las consecuencias que se siguen de varios puntos sostenidos por Wittgenstein muestran la imposibilidad de tal fundamentación— y fuera de él los textos le son decididamente adversos.⁹ Finalmente, existen datos fehacientes de que al tiempo de escribir el *Tractatus* Wittgenstein no sólo no se planteó la cuestión de identificar los simples sino que desechó tal tarea por entender que caía fuera de la órbita de sus investigaciones. N. Malcom refiere al respecto una anécdota elocuente: "Le pregunté a Wittgenstein si cuando escribió el *Tractatus* se había decidido ante algo como un *ejemplo* de un 'objeto simple'. Su respuesta fue que en esa época consideraba que era un *lógico* y que no le correspondía, como lógico, tratar de decidir si ésta o aquella cosa era simple o compleja, ¡pues se trataba de una cuestión *empírica*! Era evidente que consideraba absurda su primera opinión."¹⁰

9 G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Londres, Hutchinson, 1959, cap. 1, esp. págs. 25-29. Véanse, sin embargo, las interesantes observaciones que formula al respecto G. Pitcher (*The Philosophy of Wittgenstein*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1964, esp. págs. 130-138).

10 N. Malcom, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*, Londres, OUP, 1951, pág. 86; hay traducción al castellano. Interesa advertir que Russell sostiene un punto de vista parecido en "The Philosophy of Logical Atomism". Luego de definir 'particulares' ('particulars') (= términos de las relaciones en los hechos atómicos) señala: "La cuestión acerca de qué particulares encontramos efectivamente en el mundo real es puramente empírica y no interesa al lógico en tanto tal. El lógico en tanto tal nunca da casos (*instances*), porque uno de los test de una proposición lógica es que no necesitamos saber nada acerca del mundo real para comprenderla." (pág. 199). Lo curioso es que unas páginas antes, al hablar de los átomos lógicos como residuo

Absurda o no, lo cierto es que *esa* era *su* opinión en aquel momento.

¿Qué decir de la tesis básica? La crítica a esta tesis presenta un panorama mucho más complicado que el de la tesis subsidiaria. Y es natural que sea así, toda vez que la tesis básica constituye el núcleo efectivo de la interpretación tradicional. Todo esto mueve a formular dos advertencias: primero, que sólo pecando de cierta superficialidad e incurriendo en una obvia simplificación puede llegar a ofrecerse un *esquema* de las críticas formuladas y de los enfoques desarrollados a partir de dicha interpretación; segundo, que los comentarios que siguen mostrarán con alarmante frecuencia esas notas poco deseables.

La crítica a la tesis básica de la interpretación tradicional del *Tractatus* cuestiona, específicamente, que sea válido atribuir a Wittgenstein el propósito de determinar las condiciones generales que debe satisfacer un lenguaje lógicamente perfecto, esto es, un lenguaje en el que se cumplen, entre otras cosas, condiciones ideales de univocidad, precisión y determinación (del significado), que no se cumplen en los lenguajes coloquiales. F. Ramsey fue el primero en sugerir esta línea crítica. En su excelente nota al *Tractatus* acotó que era posible que la Introducción de Russell no resultara una guía infalible para determinar lo que Wittgenstein quiso decir; y luego de citar el párrafo en el que aquél le atribuye la intención de ocuparse de las condiciones generales que debe satisfacer un lenguaje lógicamente perfecto, señaló: "Esta parece ser una interpretación muy dudosa; por cierto que hay pasajes en los que Wittgenstein no se ocupa específicamente de cualquier lenguaje sino de un lenguaje lógicamente perfecto, por ejemplo, la discusión de la 'sintaxis lógica' en 3.325 y sgts.; pero, en general, parece sostener que sus doctrinas se aplican a los lenguajes ordinarios, pese a la apariencia contraria (véase especialmente, 4.002 y sgts.). . .".¹¹ Esta importante observación no fue tenida mayormente en cuenta, y puede decirse que recién fue retomada y adecuadamente formulada en la obra de E. Anscombe. Luego de citar la tesis de Russell, Anscombe

último del análisis, dice: "Algunos de ellos serán los que llamo 'particulares' —cosas tales como pequeñas manchas de color o sonidos, cosas momentáneas— y algunos serán predicados o relaciones, etc." (pág. 179). La posición de Russell no es necesariamente contradictoria. Su planteo parece ser (a) que la definición de 'particular' es puramente lógica y que, por lo tanto, puede ser comprendida sin necesidad de saber de antemano que éste o aquél sea un particular (cf. pág. 199) y (b) que la decisión acerca de si éste o aquél es un particular se toma a partir de la definición (*ibidem*). Pero además—y esto está implícito— (c) que tiene interés teórico decidir tal cosa y (d) que en una misma discusión del lógico puede dejar de ser tal y asumir el papel de quien decide una cuestión empírica. Wittgenstein prestaría asentimiento, probablemente, a (a) y (b), pero rechazaría de modo terminante (c) y (d). Si se toman en cuenta las complicaciones teóricas en las que se ve involucrado Russell como consecuencia de su decisión (*v.gr.* el carácter privado respecto del hablante, como una de las condiciones de un lenguaje lógicamente perfecto) debe reconocerse que la drástica actitud de Wittgenstein no parece tan absurda.

11 F. Ramsey, "Critical Notice of L. Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus*", *Mind*, 32 (1923), págs. 465-478. Incluido en F. Ramsey, *The Foundation of Mathematics*, compilado por R. B. Braithwaite, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1931, págs. 270-286; hay traducción al castellano. Véase pág. 270. La reseña de Ramsey ofrece, aún hoy, una de las mejores discusiones de los temas centrales del *Tractatus*.

señala: "Que esta enunciación era francamente contraria a las intenciones del *Tractatus* puede mostrarse muy fácilmente. En 5.5563 Wittgenstein dice: '... todas las proposiciones de nuestro lenguaje corriente, tal como están, tienen un orden lógico perfecto'. El lenguaje no podría *aproximarse* a tener significado; todo lenguaje, *qua* lenguaje, cumple perfectamente este propósito."¹² Y luego de citar el párrafo 95 de *Philosophische Untersuchungen* —concordante con 5.5563— agrega: "Las oraciones del lenguaje ordinario no dejan de expresar un sentido, así como los números romanos no dejan de expresar un número. Unas expresan un sentido, los otros un número, perfectamente. Y así, el orden ideal que caracteriza al lenguaje está allí, en cada oración del lenguaje ordinario. Pero, 'Todo lenguaje es una parte del organismo humano, y es igualmente complicado. Resulta humanamente imposible aprehender la lógica del lenguaje directamente del propio lenguaje.' (4.002). Esta es la razón, entonces, de por qué según Wittgenstein, estudiamos lógica y construimos simbolismos ideales: para comprender 'la lógica del lenguaje', de modo de poder ver cómo el lenguaje refleja la realidad."¹³ La tajante oposición entre lenguaje ordinario (defectuoso) - lenguaje ideal (lógicamente perfecto) que subyace a la interpretación de Russell no estaría, pues, ni en la letra ni en el espíritu del *Tractatus*. En consecuencia, tampoco podría estar en ellos el mero propósito de postular las condiciones generales de un lenguaje que satisfaga cánones lógicos estrictos. El planteo de Wittgenstein sería, en realidad, mucho más sutil: dado el hecho de que el lenguaje coloquial "está en perfecto orden" y dadas las dificultades que provoca su peculiar complejidad se trata de llegar a comprender "su lógica" con el objeto de esclarecer un problema crucial, a saber, la relación del lenguaje con la realidad. Los resultados de esta investigación —en la que la lógica juega, sin duda, un papel importante— pueden describirse de distintas maneras. Una de ellas —que no pretendo adscribir a Anscombe— es que el análisis propuesto por Wittgenstein especifica, en definitiva, las condiciones generales de significatividad que debe satisfacer todo lenguaje o, lo que quizá sea lo mismo, que tal análisis especifica la naturaleza esencial del lenguaje. Y esto es, por cierto, algo diametralmente opuesto al propósito que le asigna la interpretación tradicional.

Lo expuesto muestra con claridad el *tipo* de argumentación esgrimida contra la interpretación tradicional. No es necesario, pues, agregar ejemplos adicionales. Por otro lado, lo expuesto muestra también la *extensión* de dicho ataque crítico. Básicamente, lo que se cuestiona es *uno* de los componentes de la tesis básica, aceptándose de modo implícito los componentes restantes. En otras palabras (recuérdense las distinciones trazadas al respecto en 2.2), en esta primera fase revisionista de la interpretación del *Tractatus* se rechaza el punto (b) de la tesis básica, pero se admiten sus puntos (a) y (c). Es verdad que la profundización y el desarrollo de los problemas y de las influencias filosóficas señalados en (a) son

12 G. E. M. Anscombe, *op. cit.*, pág. 91.

13 G. E. M. Anscombe, *op. cit.*, pág. 92.

encarados de manera sistemática, lográndose así resultados realmente esclarecedores. Pero, con ser importante, este énfasis no deja de constituir una cuestión de grado. Asimismo, es verdad que la "motivación mística" recibe en parte cierta atención, especialmente la diferencia entre "lo que puede ser dicho" y "lo que sólo puede ser mostrado". Pero, nuevamente, también se trata aquí de una cuestión de grado, ya que se si- gue otorgando preeminencia, de una u otra manera, a la "motivación lógica"¹⁴

Estas aclaraciones permiten trazar la línea que separa a este enfoque crítico de otro enfoque crítico, más reciente, de características muy radicales. Este planteo no se detiene a examinar el punto (b) de la tesis básica —aspecto que considera definitivamente superado— sino que centra sus objeciones en (c), involucra a (a) y cuestiona aún a (b) (en la versión revisada). Dadas estas premisas, es casi natural que sus defensores ubiquen en un mismo bando a los protagonistas de la interpretación tradicional y a sus críticos, y que no se detengan a formular al respecto distinciones como la que hemos trazado. Lo que surge en definitiva de esta segunda fase revisionista es una revalorización de la "motivación mística"; en sus versiones más extremas surge la supremacía total de dicha motivación en desmedro de la "motivación lógica".

No es fácil exponer este nuevo enfoque, pero es posible al menos mencionar algunos "elementos de prueba" a los que se recurre, en principio, para avalarlo. En primer lugar, es conocida la opinión negativa que mereció a Wittgenstein la Introducción escrita por Russell, y no es descaminado inferir que tal opinión estuvo motivada en parte por la interpretación que hacía del *Tractatus* y, en particular, por ciertos aspectos de dicha interpretación. Esta suposición está confirmada, por ejemplo, por el tenor de una carta que Wittgenstein enviara a Russell respondiendo a varios comentarios y preguntas que éste le formulara al recibir el manuscrito de la obra:

"Me temo —dice Wittgenstein— que usted no ha comprendido realmente mi afirmación principal, de la cual el tema de las proposiciones lógicas es sólo un corolario. El punto principal es la teoría de lo que puede ser expresado (*gesagt*) mediante proposiciones —esto es, mediante el lenguaje (y, lo que viene a ser lo mismo, lo que puede ser *pensado*)— y lo que no puede ser expresado mediante proposiciones sino sólo mostrado (*gezeigt*); éste es, creo, el problema cardinal de la filosofía."¹⁵

En segundo lugar, esta terminante observación coincide con las aclaraciones

14 La obra de Anscombe, indudablemente valiosa, refleja a la perfección este planteo. Cuando en la bibliografía más reciente se habla de la "interpretación recibida" (del *Tractatus*) se apunta a la línea interpretativa que inaugura Anscombe y que se manifiesta posteriormente en una serie importante de contribuciones.

15 Citada por Anscombe, *op. cit.*, pág. 161.

que Wittgenstein formulara en el Prefacio del *Tractatus* acerca de su verdadero sentido:

"Todo el sentido del libro podría acaso ser resumido en las siguientes palabras: lo que puede en definitiva ser dicho puede ser dicho claramente, y de lo que no puede hablarse, se tiene que callar.

Así, el libro quiere trazar un límite al pensamiento, o más bien —no al pensamiento sino a la expresión de pensamientos: porque para poder llegar a fijar un límite al pensamiento tendríamos que poder pensar ambos lados del límite (es decir, tendríamos que poder pensar lo que no puede ser pensado).

En consecuencia, sólo en el lenguaje puede ser fijado el límite, y lo que yace del otro lado del límite será simplemente sinsentido (*Unsinn*)."

En tercer lugar, estos párrafos dan por supuesto un punto importantísimo que no se muestra a primera vista. Para Wittgenstein, el "sentido del libro" no consiste en un mero intento de fijar el límite de lo que puede ser dicho con sentido (o pensado) y de acotar, en consecuencia, el ámbito del sinsentido teniendo en mira un ideal de asepsia teórica. La determinación del límite persigue, en realidad, la finalidad de salvaguardar ciertas áreas —v. gr., las correspondientes a lo ético, a lo estético, a lo religioso— que se encuentran más allá de él y que Wittgenstein considera esencialmente importantes. Podría agregarse, aún, que es su interés en esas áreas lo que ha determinado el planteo y el desarrollo mismo de la obra. Esto parece surgir con nitidez de la carta que Wittgenstein enviara a Ludwig Fricker, director del periódico *Der Brenner* y eventual editor del *Tractatus*:

"El propósito de la obra es ético. Tuve intención una vez de incluir en el prefacio una oración que, en realidad, no está allí ahora, pero que se la escribiré porque quizá pueda ser para usted la clave de la obra. Lo que quise escribir fue esto: mi obra está compuesta de dos partes; la presentación más la que no he escrito. Y es precisamente esta segunda parte la importante. Mi libro traza los límites de la esfera de lo ético desde dentro, por así decir, y estoy convencido de que ésta es la única manera rigurosa de trazar esos límites.

...Le recomendaría leer el prefacio y la conclusión, porque ellos contienen la expresión más directa del propósito del libro."¹⁶

Por 'conclusión' Wittgenstein entiende, seguramente, los aforismos 6.4 a 7.

Estos "elementos" tienen un dejo de revelación. Y si se los valora adecuadamente ayudan a comprender cierto tipo de interpretación del *Tractatus* como la que emana, por ejemplo, de las notas de P. Engelmann. Entre otras cosas, en ellas se

16 Citada parcialmente por McGuinness en P. Engelmann, *op. cit.*, págs. 143-144. Citada también por A. Janik y S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Nueva York, Simon & Schuster, 1973, pág. 127; hay traducción al castellano.

enfatisa la necesidad de comprender las razones reales que llevaron a Wittgenstein a componer la obra y de tomar en cuenta las influencias que experimentó en el ámbito vienés; se incita a tomar conciencia de que a Wittgenstein le interesaba la filosofía y no la lógica (que él sólo habría considerado una herramienta adecuada para elaborar su visión del mundo); se advierte acerca de las diferencias de fondo existentes entre Wittgenstein y los positivistas (para quienes "solamente interesa en la vida aquello de lo que se puede hablar. *Mientras que Wittgenstein cree con pasión que lo que en realidad importa en la vida es precisamente aquello de lo cual, según su punto de vista, debemos guardar silencio.*"); se asevera que para Wittgenstein no existen proposiciones éticas sino el comportamiento o la acción moral; se postula que es de su actitud mística hacia la vida y el mundo de donde Wittgenstein extrajo las conclusiones de tipo lógico (y no a la inversa); y se puntualiza que el *Tractatus* no es un tratado acerca de la naturaleza del lenguaje humano porque en él el lenguaje es ubicado dentro de una categoría más comprensiva: la de representación (*Abbildung, depiction*).¹⁷ Es fácil apreciar que un enfoque de este tipo está en las antípodas de la interpretación que surge, por ejemplo, de la obra de Anscombe.

3. ¿Un enfoque alternativo plausible?

3.1. La interpretación tradicional del *Tractatus*, en la versión russeliana, debe considerarse superada. Este es un punto aceptado en general. La discusión se ha trasladado a otro lugar. El problema pareciera consistir en la necesidad de decidirse entre la reformulación de la interpretación tradicional que produce el primer enfoque crítico y la interpretación alternativa que surge de los elementos elaborados dentro del segundo enfoque crítico. La cuestión es compleja, aunque no es difícil ver que se trata de una secuela directa de la tensión existente en el *Tractatus* entre la "motivación lógica" y la "motivación mística". Simplificando las cosas podría decirse que la discrepancia básica que separa a los protagonistas de los dos enfoques críticos consiste en el distinto peso que están dispuestos a reconocer a cada "motivación". Este es el punto crucial de la disputa y, en consecuencia, no debe perderselo de vista.

¿Qué juicio crítico puede emitirse, *prima facie*, acerca de este aspecto de la cuestión? Creo que es difícil resistirse, por un lado, a la atracción de un planteo a la Engelmann. No sólo porque posee la natural seducción de la heterodoxia sino porque sienta las bases para que se llegue a valorizar adecuadamente el componente

17 P. Engelman, *op. cit.*, esp. Secciones III, IV y V. La seductora obra de Janik y Toulmin, citada en la nota anterior, se inspira básicamente en el enfoque sugerido por Engelmann. Los autores ofrecen un cuadro, brillantemente construido, del medio —filosófico y no filosófico— en el que se desenvolvió Wittgenstein y exponen las diferentes influencias que experimentó. La obra contiene numerosas observaciones que merecen una discusión detallada pero no presenta a mi juicio argumentos decisivos en contra de la tesis que desarrollo más adelante.

ético-místico del *Tractatus* que, fuera de toda duda, la interpretación opuesta posterga de modo injustificado o, aún, ignora en su real dimensión. Pero, por otro lado, considero que es fácil advertir que un planteo a la Engelmann muestra signos alarmantes de padecer un defecto similar aunque de signo opuesto, pues lo que aparece desvalorizado en él es el componente lógico-ontológico del *Tractatus*. Cuesta convencerse de que el interés de Wittgenstein por analizar y profundizar las nociones y las técnicas desarrolladas por Frege y por Russell, sus laboriosas investigaciones documentadas en *Notebooks* y recogidas en el *Tractatus*, hayan sido motivadas primordialmente por la necesidad de contar con un instrumento útil para alcanzar fines que son, *prima facie*, ajenos a ellas. Existen razones valederas para pensar que su interés por esos problemas tiene origen en el valor intrínseco que les reconocía y que obedeció a una auténtica preocupación por encontrarles "solución" dentro de un marco de problemas más generales acerca de la relación del lenguaje con la realidad, de las condiciones de significatividad del lenguaje, etc. (Adviértase que admitir esto no implica negar el posible ensamble de dicha problemática en el plan general de la obra). No es el caso insistir en este tipo de consideraciones. Ellas esbozan el juicio crítico requerido: no puede negarse la influencia saludable del segundo enfoque crítico, tanto al poner en evidencia limitaciones importantes del primer enfoque como al presentar elementos de juicio para valorar la "motivación mística" del *Tractatus*; pero tampoco pueden ocultarse sus propias limitaciones acerca de la "motivación lógica"; respecto de esta cuestión los protagonistas del primer enfoque no parecen haber equivocado totalmente el camino.

Pero, en definitiva, ¿cuál de los dos enfoques debemos elegir?, ¿cuál de ellos recoge con mayor estrictez —al margen de ciertas restricciones inevitables— el sentido del *Tractatus*? Estas preguntas se nos imponen, sin duda, *por los términos en que se ha planteado la polémica*. Por tal motivo conviene considerarlas con alguna detención. Si se adopta esta prudente actitud resulta obvio que es necesario contar con algún criterio que permita juzgar la aceptabilidad de la respuesta definitiva, y que esto presupone, a su vez, contar con criterios que permitan decidir adecuadamente múltiples cuestiones que deben responderse para poder dar un fundamento firme a dicha respuesta final. ¿Cómo decidiremos, pues, si ciertos elementos de juicio son o no son relevantes? ¿qué peso relativo reconoceremos a elementos de juicio contrapuestos?, ¿qué clase de elementos probatorios (v. gr., antecedentes filosóficos, medio socio-cultural, aspectos psicológicos, aspectos ideológicos, etc.) estamos dispuestos a considerar? Más concretamente, de lo que se trata es de contar con criterios que permitan resolver casos como éstos: relevancia de la experiencia bélica de 1914-1918 como elemento motivador de preocupaciones éticas y religiosas; valor probatorio de las notas de Engelmann y de su correspondencia con Wittgenstein en contraposición con el valor de la correspondencia que éste mantuvo, en la misma época, con Russell y con Keynes; relevancia del medio socio-cultural de Viena en contraposición con la influencia del medio filosófico profesional del que formó parte Wittgenstein durante su estadía en Cambridge (1912-1914); relevancia de un estudio caracterológico de Wittgenstein, etc. Es obvio

que una respuesta a cuestiones de este *tipo*, basada en *criterios neutrales* respecto del punto central en disputa, es necesaria para elaborar paso a paso una decisión final seria y fundada.

Lamentablemente, son evidentes las dificultades insuperables que debe enfrentar una empresa de este carácter. No se trata meramente de que resulta engorroso fijar criterios claros y neutrales para decidir estos puntos y muchos otros, sino de que *la naturaleza misma de los eventuales elementos probatorios* impide formular criterios de tal carácter. Esta es, a mi modo de ver, la dificultad principal. No debe sorprender pues que en los hechos se produzca un fenómeno fácilmente previsible que deriva de ella, a saber, que la posibilidad misma de fijar ciertos criterios depende de la decisión previa, implícita o explícita, en favor de una interpretación del *Tractatus* que privilegie su "motivación *mística*" o de una que valore su "motivación *lógica*". Este procedimiento puede llevar —y en la práctica ha llevado— a una acumulación de datos "relevantes", de indicios "reveladores" y de suposiciones más o menos inesperadas; nunca a un planteo que permita responder de manera satisfactoria —en el sentido apuntado— la pregunta acerca del sentido de la obra. Decía antes que los términos en que se ha planteado la polémica mueven a la elección de *uno* de los dos enfoques en pugna. Puede agregarse ahora que la índole de los elementos en juego impide la posibilidad misma de que una efectiva elección tenga lugar.

Importa señalar que lo anterior no pretende descalificar ciertas indagaciones o negar el interés de determinados testimonios acerca de Wittgenstein y del *Tractatus*. Por el contrario, considero que unas y otros son indispensables para iluminar la relación de Wittgenstein con su entorno y para proporcionar elementos que permitan aclarar en el *Tractatus* el porqué de un enfoque o el origen de determinada idea. Creo, además, que este tipo de "información" es la única relevante para esos aspectos. Pero, insisto, su valor es insuficiente para ayudar a resolver el problema que nos ocupa. Desde este punto de vista, la cuestión acerca del sentido del *Tractatus* debe quedar sin una solución fehaciente.

3.2. ¿Debemos abandonar aquí la cuestión? Entiendo que no. El *Tractatus* es un clásico de la filosofía contemporánea y posee vigencia por sí y a través de las corrientes filosóficas en las que ha influido de manera directa. Además, la vigencia efectiva del *Tractatus* se relaciona, paradójicamente, con su "superación" por parte del propio Wittgenstein. Es un punto ampliamente aceptado que una comprensión acabada del planteo filosófico que Wittgenstein desarrolla de manera paradigmática en *Philosophische Untersuchungen* exige, como una de sus condiciones necesarias, una comprensión previa del *Tractatus*. De ahí que la búsqueda de un esquema interpretativo adecuado se imponga de un modo muy especial.

Pero, ¿existe acaso alguna opción alternativa a las propuestas que hemos analizado? Estimo que sí. Y en lo que sigue trataré de plantear en líneas generales esa posibilidad.

El argumento básico es el siguiente. *Primero*, toda obra importante de filosofía

crea o se inscribe en una tradición filosófica. Entiendo por 'tradición filosófica' un complejo de actitudes y de tomas de posición relacionadas con la manera de concebir la filosofía y la actividad del filósofo, con la preocupación por analizar y resolver un conjunto privilegiado de problemas y con la especificación de ciertos objetivos teóricos y/o prácticos a alcanzar. En este sentido puede decirse, por ejemplo, que la metafísica tradicional, la filosofía crítica kantiana y la filosofía lingüística (cf., 1.2 *in fine*) constituyen tradiciones filosóficas diferentes. *Segundo*, un tema central del *Tractatus* —quizá su tema central— consiste en la determinación de los límites de lo que se puede decir con sentido (o de lo que se puede pensar realmente). Como se ha señalado antes, este tema no es abordado en función de una mera asepsia teórica; de lo que se trata, en realidad, es de fijar condiciones generales que impidan el ingreso de transgresores indeseados (v. gr., los metafísicos especulativos) y también la realización de transgresiones indeseables que afecten áreas importantes que quedan más allá de los límites trazados (v. gr., lo ético, lo religioso). *Tercero*, pese a su indudable originalidad, el *Tractatus* no inicia una tradición filosófica, al menos en el sentido amplio que hemos especificado más arriba. (Recuérdese, al respecto, lo dicho en 1.2 y, especialmente, en 1.3). Si tal es el caso, debe ser posible inscribirlo en alguna de las tradiciones filosóficas existentes. Puestos en esta tarea no parece arbitrario ni resulta sorprendente considerar que se inscribe en la tradición de la filosofía crítica kantiana, dado que comparte cierta concepción de la tarea del filósofo, ciertos temas centrales y ciertos objetivos que son característicos de esa tradición.

Si se acepta esta conclusión resulta evidente la posibilidad de utilizar el "modelo" kantiano como un esquema interpretativo general del sentido del *Tractatus*. Se trata, sin duda, de una *hipótesis de trabajo* cuyas ventajas son claras dado el equilibrio que establece dicho "modelo" entre el ámbito teórico y el ámbito práctico. Al margen de detalles menores, puede decirse que sólo a través de esta interpretación, o de una interpretación de este tipo, puede llegar a equilibrarse la tensión existente entre la "motivación *lógica*" y la "motivación *mística*" manifestadas en el *Tractatus* y a comprenderse cómo pueden llegar a ser compatibles entre sí.

Conviene aclarar que al asociar al *Tractatus* con la tradición crítica no pretendo sugerir que Wittgenstein haya sido influido por Kant. Se sabe que tal influencia no existió, aunque podría alegarse una influencia indirecta a través de Schopenhauer, filósofo por el que Wittgenstein experimentó un temprano interés. Sin embargo, no interesa esclarecer aquí este tipo de cuestión. La índole del planteo efectuado tiene la ventaja de que permite dejar a un lado estas discusiones que, como es obvio, son de idéntica naturaleza que las que surgen en la polémica suscitada entre los dos enfoques críticos analizados antes.

Interesa advertir además que la interpretación propuesta no es original, al menos como planteo general. La idea de interpretar a Wittgenstein como "un filósofo kantiano" fue sugerida y desarrollada por E. Stenius, circuló en los medios

especializados y fue retomada, con variantes, por D. Pears.¹⁸ Considero, sin embargo, que tanto el planteo de Stenius como el de Pears tienen virtudes rescatables y defectos que deben evitarse. Con respecto a Stenius considero criticable su tendencia a pretender mostrar un paralelismo casi *vis-à-vis* entre Kant y Wittgenstein. La objeción básica a este enfoque es que no resulta necesario cumplir con un requisito tan estricto para admitir la extracción kantiana del *Tractatus*; basta con mostrar —como hace Pears— ciertas coincidencias de fondo entre sus respectivos planteos. De lo contrario se corre el riesgo de formular aseveraciones atractivas por las notables similitudes que sugieren, pero de dudosa aceptación por carecer de una base de sustentación textual elaborada, es decir, de una fundamentación que exceda las citas más o menos episódicas.¹⁹ En cuanto al planteo de Pears considero poco justificada su pretensión de extender la interpretación propuesta a *toda* la filosofía de Wittgenstein (es decir, *Tractatus plus Philosophische Untersuchungen*, por ejemplo). En este aspecto, considero más acertada la posición de Stenius, en tanto limita dicha interpretación al *Tractatus*. La objeción básica que se puede formular a Pears es que mientras que en el caso del *Tractatus* se cumplen las condiciones básicas del “modelo” kantiano, en la posición que desarrolla Wittgenstein a partir de la década del treinta el cumplimiento de tales condiciones se desdibuja, en parte por la novedosa concepción del lenguaje y de la actividad filosófica que propone, en parte por el abandono consiguiente de ciertos supuestos clásicos (*cf.* 1.3 *in fine*) y en parte por la nivelación que experimentan dentro de tal concepción el lenguaje religioso, el lenguaje moral y el lenguaje estético. En consecuencia, sólo si se adopta un sentido extraordinariamente débil de ‘filosofía crítica’ puede recurrirse al “modelo” kantiano como un elemento interpretativo común para ambas fases del

18 E. Stenius, *op. cit.*, cap. 11. D. Pears, *Wittgenstein*, Londres, Fontana/Collins, 1971; hay traducción al castellano.

19 Considérense, por ejemplo, estas dos aseveraciones: (1) “‘La lógica no es una teoría sino un reflejo (*Spiegelbild*) del mundo’, dice Wittgenstein en 6.13, y agrega: ‘La lógica es trascendental’, lo que puede interpretarse de la siguiente manera: *lo que las deducciones trascendentales de Kant se proponen llevar a cabo es llevado a cabo mediante el análisis lógico del lenguaje.*”; (2) “Mientras que Kant pensó que ‘posible para la razón teórica’ es un concepto más restringido que ‘lógicamente posible’, para Wittgenstein esos dos conceptos son idénticos. En consecuencia, lo que Kant llama la ‘forma de la experiencia’ es el factor común de todos los mundos posibles, esto es, la ‘forma lógica de la substancia’ o la ‘estructura interna de la substancia’, la cual —si damos por supuesto el atomismo lógico— se muestra a través de la estructura interna del lenguaje tal como se revela mediante el análisis lógico.” E. Stenius, *op. cit.*, págs. 218 y 218-219, respectivamente. En modo alguno pretendo descalificar estos análisis.

Pero creo (a) que su aceptabilidad requiere una elaboración muy detallada que *pruebe* realmente, en éstos y en otros casos, el paralelismo *vis-à-vis* que se postula implícitamente, y (b) que en caso de llevarse a cabo tal elaboración las complicadas variantes teóricas desarrolladas por ambos filósofos determinarán que sólo pueden asociarse sus enfoques si se trabaja en un plano de mayor generalidad. Esta es, precisamente, la posibilidad que defiende. Véase 3.2 y, especialmente, 3.3.

pensamiento de Wittgenstein. Y si tal es el caso, corresponde desechar su efectivo carácter elucidatorio.

Aclarado lo anterior corresponde volver al planteo esbozado y señalar los puntos básicos de coincidencia que justifican el empleo del “modelo” kantiano como esquema interpretativo del *Tractatus*. Por cierto que un desarrollo más o menos acabado del tema excede el marco de este trabajo. Por ello me limitaré a identificar y a comentar brevemente algunos aspectos relevantes de la coincidencia apuntada.

Pecando de cierta artificialidad e incurriendo en una obvia simplificación el “modelo” kantiano puede ser descripto de la siguiente manera:

1. El filósofo no puede dar por supuestas ni la naturaleza ni las posibilidades teóricas efectivas de su disciplina; tiene que superar, en consecuencia, la posición acrítica tradicionalmente adoptada al respecto, y debe hacerlo a través del desarrollo y de la fundamentación de una actitud críticamente reflexiva acerca de su propio quehacer;
2. El saber filosófico es distinto del saber científico, tanto en lo que hace a sus procedimientos metodológicos como en lo que respecta a su objeto propio de estudio; que sean distintos permite, entre otras cosas, que se relacionen entre sí, en tanto la filosofía es el saber fundante del conocimiento científico.
3. El filósofo debe proponerse como meta primordial esclarecer las *condiciones de posibilidad* del conocer (es decir, de lo que puede ser pensado válidamente) y, en consecuencia, fijar los *límites* dentro de los cuales el conocimiento puede producirse realmente; una tarea de esta magnitud supone llevar a cabo un proceso sistemático de indagación que muestra, entre otros, los siguientes rasgos: (a) la indagación consiste en la *reflexión* del pensamiento acerca de sus propios elementos, operaciones y estructura, los que son “deducidos” con total independencia de factores o ingredientes empíricos, (b) este planteo determina, obviamente, que la fijación de los límites del conocimiento no se efectúa externamente (procedimiento impracticable y/o teóricamente irrelevante) sino “desde dentro”, esto es, a partir de la especificación de las propias condiciones de posibilidad del conocer, (c) al mismo tiempo, si bien dicho planteo presupone las condiciones efectivas de nuestros procesos de pensamiento no depende, por su naturaleza, de ellas, y esto implica que las conclusiones a las que arriba no están condicionadas por factores genéticos, psicológicos, históricos y/o sociológicos;
4. La fijación de los límites del conocer permite descalificar cualquier pretendido “saber” que suponga la violación de las condiciones generales que surgen del proceso de indagación mencionado en 3 (típicamente, permite descalificar a la metafísica especulativa en tanto pretende pasar

por un "saber científico"); sin embargo, dicha fijación de los límites no persigue un objetivo meramente negativo pues al determinar el marco propio del conocimiento científico determina, paralelamente, el marco y aun las condiciones alternativas dentro de los cuales es posible y es lícito indagar ciertas áreas que quedan excluidas de aquél, a saber, la moral, la religión y la estética.

Esta enumeración —insisto— no pretende agotar los múltiples aspectos del planteo crítico de Kant, ni siquiera expresarlo de modo inequívoco. Sólo se propone identificar los rasgos básicos de lo que doy en llamar 'modelo kantiano'. Si se admite que tal objetivo ha sido alcanzado puede darse el próximo paso, esto es, ver cómo juegan tales rasgos en el ámbito del *Tractatus*.

Creo que puede afirmarse con énfasis que, básicamente, Wittgenstein plantea o presupone en el *Tractatus* todos y cada uno de los elementos de este "modelo". En primer lugar, su actitud crítica acerca del quehacer filosófico, de su naturaleza y posibilidad teórica, constituye una de las motivaciones que dan razón de ser a la obra. Basta con recordar al respecto su diagnóstico acerca del origen de los problemas filosóficos (esto es, la mala comprensión de la lógica de nuestro lenguaje), los aforismos dedicados a explicitar la naturaleza de la filosofía (su concepción de la filosofía como una *actividad* que persigue un fin elucidatorio) y, por fin, su paradójica conclusión sobre la carencia de sentido de las enunciaciones del *Tractatus* (una paradoja que muestra además, por un lado, la disposición de Wittgenstein de llevar hasta las últimas consecuencias sus propias "conclusiones" referentes a la estructura y los límites de lo que puede ser dicho con significatividad y, por otro lado, una importante implicación de su doctrina de la necesidad lógica y del carácter tautológico de las verdades lógicas —doctrina que conlleva el rechazo de los juicios sintéticos *a priori*— cuando se la contrapone con el carácter necesario que poseen las enunciaciones filosóficas) (Punto 1). En segundo lugar, es neta la distinción que Wittgenstein traza entre la filosofía y la ciencia y, en consecuencia, entre los procedimientos metódicos y el objeto propio de una y otra (recuérdese que para Wittgenstein la filosofía no es una de las ciencias naturales y que su ubicación debe estar por encima o por debajo de ellas, pero nunca al lado de ellas). Además, corresponde a la filosofía resolver las controversias acerca de los límites de la ciencia natural, lo que es similar a fijar los límites de lo que puede pensarse y de lo que no puede ser pensado (Punto 2). En tercer lugar, es claro que el objetivo básico perseguido por Wittgenstein es el de fijar los límites de lo que puede decirse significativamente (es decir, de lo que puede ser válidamente pensado), como es claro que la indagación que lleva a cabo en la obra (a) consiste en un análisis de los elementos, mecanismo lógico y estructura del lenguaje, y que ellos son "deducidos" con independencia de factores y elementos empíricos, (b) fija los límites de lo que puede ser dicho "desde adentro" (recuérdese: la filosofía debe fijar los límites de lo que puede pensarse y al hacerlo, de lo que no puede pensarse; y logra esto último trabajando "desde dentro" a partir de lo que puede ser pensado) y (c) presupone las

condiciones de funcionamiento de nuestro lenguaje efectivo, aunque la indagación que lleva a cabo no depende, por su naturaleza, de rasgos empíricos de tal lenguaje ni sus conclusiones están condicionadas por factores empíricos relativos al mismo (Punto 3). Por fin, supongo que a esta altura de la exposición resultará evidente que el objetivo final perseguido por Wittgenstein no se agota en la determinación de los límites de lo que puede ser dicho significativamente; tal determinación se propone, además, poner en evidencia y dar ubicación adecuada a ciertas áreas importantes que trascienden dichos límites, v. gr., la moral, la religión y la estética (Punto 4).

Estos breves comentarios son sin duda poco satisfactorios en tanto no alcanzan a ofrecer un desarrollo acabado del planteo propuesto. Pero si se admite esta limitación —implícita, por lo demás, en el propósito que persigo— creo que son suficientes para mostrar *prima facie* la viabilidad de la hipótesis propuesta y para indicar, asimismo, los puntos básicos a partir de los cuales puede llevarse a cabo dicho desarrollo. De ser éste el caso, parece factible admitir la relación propuesta entre el "modelo" kantiano y el *Tractatus*. Insisto en que la ventaja de aceptar esta relación consiste, básicamente, en la posibilidad de trabajar con un esquema interpretativo global en el cual la tensión entre la "motivación lógica" y la "motivación mística" presente en la obra sea neutralizada en función de un planteo equilibrado entre el ámbito *teórico* y el ámbito *práctico*. Este equilibrio se conecta a su vez, de manera sugestiva, con los rasgos típicos del proceso de indagación que constituye el núcleo metodológico central del "modelo" kantiano. Los comentarios relativos al Punto 3 permiten entrever, creo, la posibilidad de ensayar un enfoque interpretativo de ciertas tesis centrales del *Tractatus* que puede dar frutos nada despreciables.

3.3. Reconozco que este planteo puede estar sujeto a diversas críticas. No es mi intención, sin embargo, discutir las posibles variantes que pueden presentarse. Sólo me detendré, brevemente, en una de ellas porque permitirá formular algunas aclaraciones adicionales de interés.

La crítica de que se trata podría expresarse así: "La relación establecida entre el *Tractatus* y lo que se ha dado en llamar el "modelo" kantiano tiene visos de aceptabilidad en tanto se omiten puntos básicos de la filosofía de Kant. Eso es lo que ocurre, precisamente, en la esquematización de dicho "modelo". En él no se hace referencia a la postura de Kant respecto de los juicios sintéticos *a priori*, a su indagación sistemática en el ámbito de la razón práctica y a su enfoque no lingüístico. Wittgenstein discrepa terminantemente en estos tres aspectos: rechaza la posibilidad de que existan juicios sintéticos *a priori*, asevera que hay que guardar silencio en el ámbito práctico y adopta un enfoque decididamente lingüístico. La omisión de estos temas es más que sugestiva. A nadie puede escapar la importancia que cada uno de ellos posee dentro de la filosofía de ambos pensadores y, dada su discrepancia, es difícil no entrever aquí un punto de ruptura respecto de la relación que se intenta probar".

Cabe reconocer, en primer lugar, que los planteos filosóficos de Kant y de

Wittgenstein discrepan en estos puntos. También debo reconocer su omisión en el "modelo" propuesto. Lo que rechazo es que se trate de un descuido o de una supresión deliberada. El punto básico es el siguiente. Es indudable que *la filosofía de Kant* contiene, como elementos esenciales, un conjunto extenso de tesis relacionadas entre sí (entre las que se cuentan las mencionadas antes). Pero puestos a determinar los *rasgos básicos* de su planteo que realmente constituyen el inicio de una tradición filosófica auténticamente original y confrontados con su vigencia en la época contemporánea, corresponde distinguir los elementos esenciales de la filosofía de Kant de los elementos esenciales de lo que hemos llamado 'tradición crítica'. Y ambas clases de elementos no son coextensivas. La segunda tiene, necesariamente, una extensión menor que la primera. Por cierto que puede discutirse cuáles son los elementos esenciales de una y de otra. Aunque si se admite lo anterior parece obvio que tal discusión tendrá que basarse en criterios tales que permitan explicar (y al mismo tiempo garantizar) el carácter idiosincrásico y la permanencia histórica de la tradición filosófica que, como en nuestro caso, inaugura la filosofía crítica. Si se aceptan en principio estas consideraciones no parece tan descabellado omitir del "modelo" kantiano aspectos tales como los mencionados en la objeción.

Hay un punto, sin embargo, que deseo elaborar mínimamente. Se trata de la contraposición entre el sesgo lingüístico del *Tractatus* (recuérdese: "Toda filosofía es 'crítica del lenguaje'..." 4.0031) y el enfoque no lingüístico de Kant. ¿No afecta realmente este cambio de plano la interpretación propuesta? ¿No tiene acaso consecuencias cruciales respecto de la relación entre el "modelo" kantiano y el *Tractatus*?

Wittgenstein ofrece en el Prefacio de su obra una especie de argumento en favor de la elección del plano lingüístico. Si de lo que se trata es de fijar los límites de lo válidamente pensable —arguye— tendríamos que pensar ambos lados del límite, es decir, estar en condiciones de pensar lo que por hipótesis no podemos pensar. De ahí que sea preferible concentrarse en la expresión del pensamiento, esto es, en el lenguaje. En el plano lingüístico basta con declarar sinsentido lo que queda fuera del límite. Sin embargo, esto no termina con la cuestión, que reaparece más adelante. Como hemos visto (cf. 1.3), Wittgenstein se plantea primero la relación entre 'el mundo' y un 'pensamiento', el que es considerado como una 'figura lógica'. Luego 'un pensamiento' es parangonado con una 'oración con significado'. Y esto puede interpretarse como afirmando que todo 'pensamiento' (válido) es expresable mediante una 'oración con significado' y viceversa. Si se acepta esta estrategia general la elección del plano lingüístico quedaría justificada, al menos intrasistémicamente, y la discrepancia entre el plano lingüístico y el no lingüístico estaría *prima facie* salvada.

Pese a todo podría insistirse en el punto en cuestión. En definitiva, la explicación anterior intenta aclarar cómo es posible concebir lingüísticamente al "modelo" kantiano, pero no aclara —podría argumentarse— la pertinencia de tener que concebirlo de tal manera.

Ante esta observación corresponde señalar dos cosas. La primera —muy obvia y general— es que la apelación que se hace en el *Tractatus* al plano lingüístico no es algo episódico sino un planteo de fondo que sienta las bases de un enfoque filosófico que constituye una de las notas salientes de la filosofía contemporánea. La segunda —más específica y directamente relevante— es que tal planteo no es necesariamente contradictorio con la *tradición crítica*. Es cierto que su aceptación supone algo así como cambiar la crítica de la razón por la crítica del lenguaje. Y esto, que seguramente conmoverá a muchos kantianos y no kantianos, quizá no sorprendería tanto al viejo Kant si tuviera oportunidad de pasar unos días entre nosotros. En su obra hay algún indicio de que ello podría ser el caso. En un párrafo de la Sección 39 de *Prolegomena*, al argumentar acerca de la importancia de deducir de un principio *a priori* la multiplicidad de conceptos o principios que se hacen presentes, esporádicamente, en el uso que hacemos de ellos, afirma: "Extraer, a partir de nuestro conocimiento ordinario, los conceptos que no están fundados en ninguna experiencia particular, pero que sin embargo ocurren en todo conocimiento mediante la experiencia, de la cual ellos constituyen por así decir la mera forma de conexión presupone la misma reflexión y la misma perspicacia que extraer de un lenguaje las reglas para el uso de las palabras en general y reunir así los elementos para una gramática (de hecho, *ambas investigaciones están íntimamente relacionadas entre sí*) sin poder establecer el fundamento de por qué un lenguaje cualquiera tiene exactamente ésta y no otra naturaleza formal, y mucho menos que un número exacto, no mayor ni menor, de tales determinaciones formales del lenguaje puedan especificarse alguna vez". (El subrayado es mío). No corresponde abusar del texto, pero debe reconocerse que el mismo es lo suficientemente expreso como para dejar entrever, al menos, la indudable perspicacia con que Kant pareciera dispuesto a afrontar la relación entre el plano conceptual y el plano lingüístico.

4. Observaciones finales

Para concluir, deseo formular unas breves observaciones de carácter aclaratorio (que no excluyen en algún caso, un matiz reiterativo).

Primero, en el párrafo inicial de 2.1 formulé varias preguntas que no poseen el mismo significado pero que, sin embargo, podían considerarse *prima facie* variantes de la pregunta general acerca del sentido del *Tractatus*. La discusión efectuada exige ahora ser un tanto más cauteloso en este punto. En realidad, sólo la tercera de tales preguntas es la que se aviene a las conclusiones a que hemos arribado. Preguntar por 'la motivación' o por 'el propósito' puede conducir —a menos que se condicione adecuadamente el sentido de estas expresiones— a situaciones del tipo de la criticada en 3.1.

Segundo, la hipótesis de trabajo propuesta apunta —como ya he señalado— a lograr un equilibrio entre la "motivación *lógica*" y la "motivación *mística*" expresadas en el *Tractatus*. Pero permite, además, hacer uso de un esquema

interpretativo útil para encarar el análisis y la valoración crítica de ciertas tesis centrales del *Tractatus*, por ejemplo, las que conciernen a nociones tales como *espacio lógico, sintaxis lógica, forma, figuración, sentido*, etc. Mi planteo es en este aspecto puramente programático. No me he propuesto, en consecuencia, encarar, siquiera por vía de ejemplos, su realización efectiva. De cualquier manera corresponde agregar que cualquier ensayo que se intente en esa dirección debe tomar en cuenta dos distinciones cruciales que traza Wittgenstein, a saber, la que establece entre lo que puede ser expresado (*gesagt*) y lo que sólo puede ser mostrado (*gezeigt*) (que plantea, según Wittgenstein, "el problema cardinal de la filosofía") y la que establece —de manera íntimamente conectada con la anterior— entre sinsentido (*Unsinn*) y carente de sentido (*sinnlos*).

Tercero, el reconocimiento de rasgos clásicos en el *Tractatus* (cf. 1.3), la sugerencia de incluir la obra dentro de la tradición crítica y la afirmación de que la llamada 'filosofía lingüística' —de la que Wittgenstein fue uno de los creadores— constituye una nueva tradición filosófica, implican sostener una tesis fuerte en cuanto a distinguir netamente entre el Wittgenstein del *Tractatus* y, por ejemplo, el de *Philosophische Untersuchungen*. Como se sabe, mucho es lo que se ha argumentado recientemente acerca de tal situación. Pero aunque éste no sea el lugar propicio para analizar el problema, creo importante asumir explícitamente la consecuencia que se sigue de lo expuesto.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina).

ABSTRACT

After some brief comments on Wittgenstein's philosophical influence and a discussion of some classical elements displayed in the *Tractatus*, the paper deals with a basic question: what is the sense of the *Tractatus*? Russell's interpretation (the 'traditional' one) is presented and discussed. The first revisionist wave (e. g., Anscombe's *Introduction*) is then introduced and confronted with the second revisionist wave (e. g., Engelmann's *Letters*). It is concluded that none of these interpretations accounts adequately for the strain between the 'logical motivation' and the 'mystical motivation' expressed in the *Tractatus*. It is suggested, then, a working hypothesis: to comprise the *Tractatus* within the kantian tradition. Stenius and Pears' suggestions are discussed, and it is argued that the *Tractatus* fits the basic tenets of a kantian "model" that is proposed.

SOBRE LA CRÍTICA DE J. A. GIANNOTTI A LA NOCIÓN DE COMPORTAMIENTO

Antonio M. Battro

José A. Giannotti ha publicado recientemente un valioso trabajo "O que é fazer, uma crítica a noção de comportamento" (*Estudos Cebrap*, n° 9, São Paulo, 1974, pp. 79-127) que se presenta como el fruto de una madura reflexión sobre el tema del hacer humano.

Dada la utilización técnica que hace del concepto de refuerzo se coloca en la línea del behaviorismo de Skinner para superarlo luego gracias a un penetrante análisis de las condiciones eminentemente sociales del refuerzo humano.

Giannotti analiza con rigor el pensamiento de Skinner y nos ofrece una confrontación interesante. Si he comprendido correctamente, su intención es 1) revalorizar la noción de *refuerzo* de las tesis behavioristas, colocándola en un contexto social estructurado por el trueque y 2) restituir a la noción de *representación* su propiedad noética de objetividad y universalidad, convertida indebidamente en reglas, normas o valores subjetivos por ciertas tendencias "mentalistas" existentes en algunas teorías cognitivistas.

I Convergencias: Una necesaria revalorización del componente social del refuerzo y de la propiedad noética de la representación

Si bien puedo afirmar que coincido con las grandes líneas de un programa crítico contra el behaviorismo radical y el mentalismo cognitivista me parece oportuno formular algunas reservas sobre la tesis principal de Giannotti: *la conciencia como producto de la estructuración social del refuerzo*, que no comparto. Teniendo en cuenta la multiplicidad de aspectos que Giannotti desarrolla en su crítica al comportamiento me encuentro obligado a limitarme a algunos pocos en particular.

Debo decir que es un placer poco frecuente para un psicólogo comentar un trabajo filosófico sobre la psicología experimental. En general, los psicólogos no tenemos la oportunidad de dialogar con los filósofos tanto como lo hacen otros científicos. Eso se debe a que la mayor (y mejor) parte de los estudios actuales de filosofía de la ciencia se dedican a las matemáticas o a la física y poquísimos son los filósofos que transitan con conocimientos sólidos por los terrenos de la

psicología contemporánea. Esa carencia de interlocutor filosófico hace que el psicólogo participe raramente de discusiones filosóficas sobre los fundamentos teóricos de la ciencia que practica. Pero a su vez, al no dialogar con los profesionales competentes (en este caso con los filósofos) corre el riesgo de labrar una epistemología para su propio uso en el laboratorio y de generalizarla, sin las debidas precauciones, al ámbito de la teoría del conocimiento, pasando así subrepticamente de la metodología del diseño experimental a la epistemología del saber humano.

Este artículo pretende pues entablar un diálogo en el nivel más técnico posible que sea de utilidad tanto para los psicólogos como para los filósofos. Sé que este intento es doblemente difícil, "philosophica sunt non leguntur" podrán decir los primeros, "psychologica sunt non leguntur" los segundos, pero debido a la importancia del tema en cuestión podemos correr ese riesgo.

II Una corrección: Los universales (que subsumen la diversidad de las instancias) en el behaviorismo no son clases de equivalencia (de estímulos y de respuestas) sino elementos universales del functor de equivalencia.

Cuando Skinner excluye la "finalidad" en el comportamiento también aniquila la idea, el concepto, la representación (por ahora tratados como sinónimos). Una de las partes más interesantes del artículo de Giannotti es su certera crítica a la substitución skinnerianna de idea por clase, de una teoría de la representación por una teoría o lógica de clases¹. Esta crítica es la más interesante que conozco desde el trabajo fundamental de D.E. Berlyne² de 1960 sobre las equivalencias psicológicas y las nociones cuantitativas.

Veamos qué dice Skinner: "El reflejo o bien es 1) un término amplio que expresa la *correlación* entre una clase de estímulos y una clase de respuestas, o 2) se aplica a un grupo de correlaciones particulares". En el primer caso se trata de una *correlación entre clases*, en el segundo de una *clase de correlaciones*. Por supuesto, se puede agregar que Skinner no entiende *correlación* aquí como una entidad matemática (producto escalar de dos vectores en el espacio euclídeo n -dimensional de los estímulos y respuestas), sino como una *relación* lógica con dominio en la clase de los estímulos y codominio en la de las respuestas. "El reflejo es la correlación de un estímulo con una respuesta en un nivel de restricción marcado por la regularidad de los cambios en la correlación".

Giannotti observa que el "reflejo se resuelve en una relación entre dos términos simples, el estímulo y la respuesta" y se pregunta sobre la naturaleza de esos términos. "Entre las varias respuestas es posible seleccionar una o más

1 Skinner, B.F.: "The Genetic Nature of Concept of Stimulus and Response" (1935), *Cumulative Record*, New York, Appleton, 1959.

2 Berlyne, D.E.: "Les équivalences psychologiques et les notions quantitatives" en Berlyne, D.E. y Piaget, J., *Théorie du comportement et opérations*, París, PUF, 1960.

propiedades, invariables durante el proceso [del reflejo] y convertirlas en una definición. La respuesta es de este modo una *clase de equivalencia* cuya única determinación proviene de la *semejanza* entre sus miembros. Esa clase obviamente no posee realidad autónoma, sólo existen sus miembros en la calidad de reunión de propiedades esenciales y no esenciales".

Esta idea es central para comprender porqué el empirismo filosófico y el behaviorismo psicológico ofrecen al fin y al cabo la misma teoría de la abstracción a partir de la *semejanza*. También Berlyne está obligado a reformular la teoría de clases de equivalencia para salir de esta "impasse". Sin embargo, tanto Berlyne como Giannotti se han detenido en la constitución de las clases de equivalencia sin pasar al problema del conjunto cociente. A mi entender es urgente corregir esta insuficiencia y llegar hasta las últimas consecuencias del razonamiento algebraico. Es lo que intentaré a continuación.

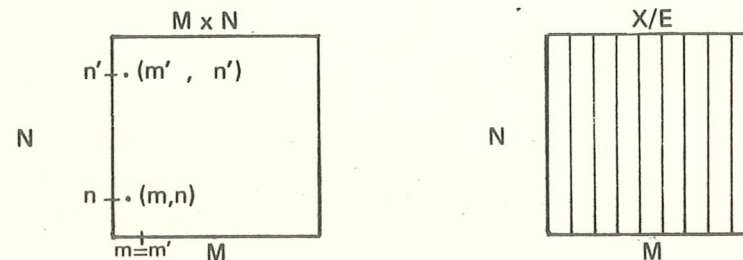
Algunas nociones del álgebra de funtores:

En teoría de conjuntos, muchas construcciones se realizan formando conjuntos a partir de conjuntos y simultáneamente funciones a partir de funciones dadas. Entre las construcciones que poseen estas características se encuentran los *funtores*. F es un functor si asigna a cada conjunto X otro llamado $F(X)$ y a cada función $f: S \rightarrow T$ otra $F(f): F(S) \rightarrow F(T)$, y si se cumple que:

$$F(1_s) = 1_{F(s)} \quad \vee \quad F(f \cdot g) = F(f) \cdot F(g)$$

Un functor F , entonces, se puede entender como un par de funciones (F_O , F_M), una *función objeto* (F_O) que asigna a todo conjunto S otro conjunto que se llamará $F_O(S)$ y una *función mapeo* (F_M) que asigna a toda función f otra $F_M(f)$.

Según MacLane y Birkhoff la noción *más* importante del Álgebra es la de *elemento universal*³ (p.26). Un ejemplo que interesa en nuestra discusión sobre la relación de equivalencia es el siguiente: sea el conjunto X el producto cartesiano $M \times N$; la relación E entre dos puntos (m, n) E (m', n') es una relación de equivalencia si y sólo si $m=m'$, (es decir dos puntos son equivalentes si tienen la misma primera coordenada).



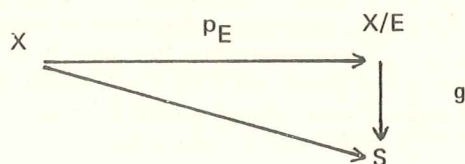
3 MacLane, S. y Birkhoff, G.: *Algebra*, New York, Macmillan, 1967.

Esta relación E es reflexiva, simétrica y transitiva. La *clase de equivalencia entre puntos* de $M \times N$ será la línea vertical $[m] \times N$ para algún $m \in M$. Entonces, el *conjunto cociente* (conjunto de todas las clases de equivalencia E) X/E será el conjunto de todas las líneas verticales en $M \times N$, o sea define una propiedad: la *orientación vertical*. Por su parte la *función* proyección $p_E: X \rightarrow X/E$ asigna a cada punto la línea vertical que contiene a ese punto.

Dado un conjunto X y una relación de equivalencia E en X se puede describir un (sub) functor F_E functor de equivalencia:

$$F_E(S) = f; f: X \rightarrow S \text{ y } aEb \text{ implica } fa = fb$$

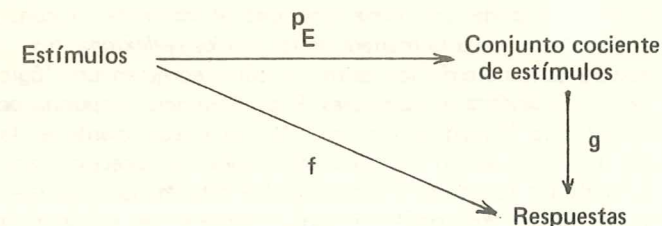
La función p_E o proyección del conjunto X en su conjunto cociente X/E es precisamente el *elemento universal* del functor $p_E \in F_E(X/E)$. Dicho de otra manera, siguiendo el diagrama



se cumplen las propiedades del elemento universal de un functor:

- p_E es una función tal que $p_E: X \rightarrow X/E$ donde $p_E(a) = p_E(b)$ siempre que aEb .
- toda función $f: X \rightarrow S$ con $f(a) = f(b)$ siempre que aEb , puede escribirse como una función compuesta $f: g \circ p_E$ exactamente para una *única* función $g: X/E \rightarrow S$.

El uso del elemento universal de un functor es indispensable en la teoría de las categorías, que se ha convertido en una disciplina matemática extremadamente importante. No me corresponde ahora extenderme más sobre este tópico especializado, sólo me basta con señalar la necesidad, subrayada por la teoría de las categorías, de considerar simultáneamente clases (conjuntos) y morfismos (funciones). En particular, el concepto de clase de equivalencia exige que se la considere *sub specie functoris*. Correspondería pues reemplazar en el behaviorismo la lógica de clases (de estímulos y de respuestas equivalentes) por un *álgebra de funtores* en la consideración de los reflejos y de los comportamientos operantes. Pero si se introduce la noción de elemento universal p_E del functor F_E de equivalencia, entonces queda claro que la función $f: \text{conjunto de estímulos} \rightarrow \text{conjunto de respuestas}$ es una *función compuesta*: $g \circ p_E$ de la función $p_E: \text{conjunto de estímulos} \rightarrow \text{conjunto cociente}$ y de $g: \text{conjunto cociente} \rightarrow \text{conjunto de respuestas}$.



El conjunto cociente X/E pasa a ser construido explícitamente por la proyección p_E lo que evidencia la existencia de un *tertium* entre el conjunto de los estímulos y el conjunto de las respuestas. Si como afirma Giannotti "la definición de operante no puede presuponer una clase perfectamente delineada en relación a la cual se puedan encuadrar las respuestas individuales", ello se debe, a mi entender, a que el *operante es, en realidad, el elemento universal del functor de equivalencia* ($p_E, X/E$) y no se puede identificar simplemente con "la clase de respuestas semejantes" o clase de equivalencia de las respuestas. De esta manera, aunque no desarrollaré este tema aquí, propongo reemplazar en la categoría behaviorista de Skinner la noción de *clase* por la noción de *categoría*, mediante la introducción de los *funtores* como conceptos más generales que se aplican simultáneamente tanto a "objetos" (las clases o conjuntos de estímulos y respuestas) como a "funciones" (las "correlaciones" de Skinner). En particular, el *elemento universal* del functor de equivalencia, se convertirá en la expresión conceptual más adecuada de los universales constituidos por los comportamientos operantes puesto que está definido por el par ordenado: (función proyección p_E , conjunto cociente X/E).

Dicho de otra manera, si el condicionamiento operante establece un "universal" cualquiera, por ejemplo, la "orientación" de líneas en un plano, entonces es evidente que no interesa diferenciar "todas las líneas que son paralelas a una dada", sino importa distinguir un representante de esas líneas del representante de otras líneas paralelas de *diferente* orientación. Esta diferenciación se establece entonces en los conjuntos cociente X/E mediante el elemento universal del functor de equivalencia (evidentemente la relación de equivalencia es aquí el paralelismo entre *líneas*).

En definitiva, creo que aunque Giannotti no formuló una teoría de los funtores percibió correctamente el carácter relacional y productivo del comportamiento operante *in fieri*, es decir, como hemos visto, su carácter de *functor*, al señalar que la definición de operante "no puede presuponer una clase perfectamente delineada en relación a la cual las respuestas individuales pueden encuadrarse". Los funtores permiten precisamente la *construcción* de conjuntos a partir de conjuntos y de funciones a partir de funciones. Recordamos que el concepto básico del álgebra corresponde precisamente al *elemento universal* del functor que es un par "mixto" de función y de conjunto. Tal vez podamos ampliar la fecunda analogía sugerida por Giannotti entre a) la definición skinneriana de operante que presupone una clase y los *juicios determinantes* de Kant, y b) una definición más

apropiada que no presupone una clase sino que el operante se constituye en el propio proceso de subsunción a la manera de los *juicios reflexionantes*.

Según nuestra terminología los primeros sólo requieren una lógica de clases, los segundos exigen un álgebra de funtores. Esta diferencia propuesta por Giannotti me parece *esencial* a la "teoría del hacer". No se puede mantener la noción de comportamiento operante en una lógica de clases, es preciso darle su marco dinámico a través de los funtores algebraicos. De esta manera resultaría que en la teoría kantiana, en último análisis, los juicios determinantes suponen clases ("A es rojo" equivale a "A es miembro de la clase de las cosas rojas") y los juicios reflexionantes suponen funtores, puesto que van de lo particular (una línea dada, por ejemplo) a lo general (la orientación de esa línea).

III Dudas: El componente social del refuerzo: el trueque y la cosa considerada como síntoma de múltiples acciones.

En el behaviorismo de Skinner la acción operante del organismo y la reacción del medio ambiente sobre el organismo después que se produce la respuesta, forman un *ciclo* básico fundamental. Giannotti se interesa como filósofo en la nueva lectura de la idea de finalidad que Skinner propone cuando afirma que el "*fin* no es nada más que el *efecto* de la conducta, aislado y colocado *a priori*". Evidentemente esto parece ser un cambio radical en la concepción de la telonomía de los organismos (hasta las bacterias se pueden condicionar a determinados estímulos⁴, aunque creo que esta idea sólo en apariencia es nueva y se encuentra en varios biólogos modernos y no sólo en Skinner⁵).

Para Skinner en el comportamiento operante "el organismo selecciona del interior de un amplio repertorio de movimientos incondicionados aquellos cuya repetición es importante con respecto a la producción de ciertos estímulos. La respuesta condicionada de tipo *R* no prepara al organismo para el estímulo reforzador sino que lo *produce*". A Giannotti, como vimos, le interesa subrayar, y con razón, el "carácter auto-productivo, reflexionante" del condicionamiento operante, lo que podríamos llamar el *carácter functorial* del operante.

La generalización:

La novedad introducida por Giannotti, según mi punto de vista, en la teoría behaviorista sería, empero, no tanto una profundización del aspecto autoproducente de los fines del organismo sino su tratamiento original de la *generalización* en su contexto social. El experimentador mismo se convierte en "monopolizador" de los

esfuerzos de primer orden (alimento) que administra al animal de laboratorio, lo que introduce una "economía" determinada en la producción de los objetos reforzados. Si del laboratorio de Skinner pasamos a la Historia (con mayúsculas) debemos según Giannotti "discernir entre los comportamientos aquellos que son capaces de *anticipar su propio resultado* y gracias a eso extraer el objeto del contexto de naturaleza bruta para transformarlo en fuerza productiva. Ese comportamiento sólo puede ser el *trabajo*". Debo confesar que este salto me da vértigo y me parece que oscurece la utilidad de los análisis anteriores sobre Skinner. ¿O será simplemente, como temo, que la teoría del refuerzo sirva únicamente para "amaestrar" ratas, palomas, chimpancés o incluso seres humanos? En el caso de "recompensas simbólicas", el chimpancé entrenado, por ejemplo, recibe una ficha de una máquina, que a su vez puede cambiar por un refuerzo primario (alimento). "La intervención de este comportamiento social entre el refuerzo generalizado *S* y los reforzadores primarios *sobredetermina* ese refuerzo haciendo que, al *mismo tiempo*, se convierta en un estímulo discriminativo para la operación de trueque". Es sabido que para Skinner, "el dinero es el reforzador generalizado por excelencia". La serie de intercambios de refuerzos generalizados determinará su dimensión social: "El agente *A* obtiene el [refuerzo generalizador] *S* por medio de un operante *O*₁; a su vez *S* se convierte para el mismo *A* en un estímulo discriminativo de un operante de trueque *O*₂ que le hace entrega de un reforzador de primer orden. Desde el inicio *A* tiene la posibilidad de cambiar *S* por uno, después por dos, por tres, y así siguiendo, reforzadores de primer orden. En esto consiste el proceso de generalización". Más aún, "si el agente individual no rehace algún proceso propio de generalización nunca tendrá acceso a los *universales* que la cultura le presenta". "En la vida cotidiana la mediación social se manifiesta *sobredeterminando* los estímulos, *S* sirve de estímulo discriminativo para una relación de trueque con un tercero, que a su vez tiene en *S* su refuerzo generalizador". Aquí creo que el filósofo debería dejar lugar al psicólogo y a la verificación experimental, por cuanto es permitido pensar que estamos pisando en un terreno resbaladizo. Ya no lidiamos más con ratas en un laboratorio inmaculado sino con hombres con las manos sucias por el trabajo. Me parece que el salto teórico entre las dos situaciones es tan grande que es imposible (e inútil) seguir utilizando la teoría del refuerzo generalizado fuera del contexto experimental, y no encuentro la manera de concebir a la cultura, a la civilización, como un laboratorio experimental gigantesco donde sólo sea científicamente observable la administración de refuerzos primarios y secundarios.

El tiempo:

Ante todo tomemos el problema del *tiempo*. Como bien señala Giannotti: "El agente trueca *S* ora por uno, ora por otro reforzador de primer orden. Cuando tales reforzadores quedan presupuestos, gracias a la mediación del trueque, el curso temporal se aglutina, todos ellos quedan *simultáneamente* presupuestos, antepuestos como disponibles y a mano. Es el *tiempo* que se consume para manifestar una

4. Adler J. y Wung-wai Tso: "Decision-making in Bacteria: Chemotactic Response of *Escherichia Coli* to Conflicting Stimuli". *Science* (1974), 184, nº 4143, pp. 1292-1294.

5. Monod, J.: *Le hasard et la nécessité*. París. Seuil, 1970.

posibilidad de trueque lo que puede o no efectivarse. El paso de la generalización progresiva del resultado para la simultaneidad presupuesta de los elementos desempeña el mismo papel que la *imaginación transcendental* en el kantismo: presenta las representaciones pasadas y futuras para tornar posible la síntesis del entendimiento".

Pero Giannotti observa correctamente que el tiempo no es sólo la variable independiente de Skinner, sino la trama de toda *génesis*: "¿Cómo se originaron todos esos sistemas de señales coordinadores de la conducta del hombre y del propio científico? ... *El tiempo de la conducta social* no se resuelve en una sucesión, puesto que el conjunto de los efectos está *antepuesto*, lo que viene a quebrar la inercia de la linealidad". Evidentemente, la categoría de la temporalidad no es el fuerte del behaviorismo (a pesar del ensayo citado de Berlyne) como tampoco lo fue de la Gestalt. Como bien dice Piaget, no hay génesis sin estructura, ni estructura sin génesis. Entonces, de qué sirve, me pregunto, citar experimentos tan especializados como los de Staddon y Simmelhag⁶ sobre la economía temporal en las palomas que desarrollan comportamientos de carácter mediador durante el período de espera. Todo esto me parece remoto e innecesario para analizar el tiempo de la conducta social. Más bien recomendaría al lector interesado en el tema leer el último libro de Kevin Lynch⁷ *What Time is this Place?* que a mi entender es el primer libro que explora sistemáticamente el aspecto económico de la temporalidad de la cultura (urbana). Pero sin ir tan lejos, toda la psicología genética de Piaget es un manifiesto a favor del valor constructivo de la temporalidad.

Las operaciones mentales según Piaget:

Para Piaget la génesis de las *operaciones* mentales es *sincrónica* con la génesis de las *co-operaciones* entre individuos. No es posible pues postular el refuerzo del trueque desde un comienzo, pues sin duda el trueque como tal está ligado al desarrollo mental de las correspondencias biúnicas y es siempre un elemento *tardío* (tal vez un elemento estabilizador y no productivo) en el proceso genético. Si abandonamos el intento de Giannotti de resucitar el aspecto reforzador del trueque *dentro* de la teoría behaviorista (aunque esta introduce estímulos transitorios" diferenciados de los estímulos "permanentes" como sucede en los esquemas temporales de Berlyne) y ensayamos el otro camino revalorizando ahora la representación, entonces sí me parece que tendría mayor sentido "pensar cada refuerzo en el interior del movimiento de su constitución y hacer de su materialidad la intersección de varios movimientos reflexionantes de los que participan". Lo que pasó es que para ello debemos asegurarnos que "*de la estructuración social del refuerzo nace una representación*". La idea es filosóficamente interesante pero tal

vez psicológicamente imposible de verificar. Es más, hay muchos indicios objetivos que indican que la *representación no es reforzable por ningún tipo de interacción social* asimilable a un aprendizaje adquirido por entrenamiento cuando esa representación se mantiene aún en el nivel pre-operatorio, intuitivo y egocéntrico⁷. Pero para analizar esta drástica conclusión de la psicología genética sería imprescindible abandonar el campo filosófico y embarcarnos en polémicas científicas que no corresponden en este artículo.

IV Afirmaciones cognitivistas: Las propiedades noéticas de la representación.

Giannotti descubre que no hay representación sin estructuración social del refuerzo, y que el behaviorismo de Skinner es incapaz de *experimentar* sobre esa estructuración social, eminentemente histórica. Sin embargo, a mi entender su crítica no llega a sus últimas consecuencias, es decir a *abandonar* sencillamente la idea de refuerzo en la génesis de la representación. Pero este paso ya fue claramente realizado por Piaget y su escuela, con consecuencias fundamentales para el estudio de la psicología humana⁸.

En efecto, tal vez Giannotti no abandona la teoría del refuerzo en la génesis de la representación puesto que sospecha que la psicología cognitiva explica toda conducta por su representación previa. Eso llevaría sin duda, a la doctrina perimida de los "estados mentales" substantivados. Pero resulta que esta interpretación es errónea puesto que la representación, en primer lugar, no precisa identificarse con el "producto" del pensamiento humano. Es más, es posible distinguir formas "artificiales" de inteligencia (en la teoría de autómatas) donde la *representación de los eventos* se define matemáticamente por medio de funciones recursivas⁹, formas "animales" de inteligencia donde la representación de universales se incorpora al procesamiento de datos por el sistema nervioso¹⁰. La noción de representación pues, nada tiene que ver con la noción de "mente", so pena de caer en un burdo antropomorfismo en el caso de la "inteligencia" animal y artificial. Para la inteligencia *humana* sencillamente, la representación debe ser estudiada *per se*, como un comportamiento más puesto que para el psicólogo es un "observable". Por ejemplo, yo me puedo "representar" la perspectiva opuesta a mi punto de vista actual, mediante el dibujo, la selección de una fotografía entre otras muchas de una colección, etc. El niño menor de 10 años tendrá, en cambio, grandes dificultades puesto que, como observó Piaget, no logrará permutar correctamente los objetos en

7 Lynch, K.: *What Time is this Place?* Cambridge, Mass, M.I.T. Press, 1972.

8 Inhelder, I. Sinclair de Zwart, H. et Bovet, M.: *L'apprentissage des structures de la connaissance*. París, PUF, 1974.

9 Kleene, S.C.: 'Representation of Events in Nerve Nets and Finite Automata', en *Automata Studies*, Princeton, University Press, 1956.

10 McCulloch, W.S.: *Embodiments of Mind*, Cambridge, Mass, M.I.T. Press, 1965.

6 Staddon, J.E.R. y Simmelhag, V.T.: "The superstition experiment. A reexamination of its implication for the principles of adaptative behavior" *Psychological Review* 78 (1971), pp. 3-43.

los sentidos frente-atrás y derecha-izquierda. El *grupo* proyectivo precisamente es el "universal" de todos los cambios de perspectivas posibles y es sabido que ese tipo de geometría sólo comenzó a desarrollarse en el siglo pasado. Pero la noción de grupo necesariamente elimina la temporalidad de los desplazamientos reales (o virtuales), es una *estructura atemporal*, una representación científica, un concepto geométrico. No veo de qué manera este concepto geométrico deba, por ejemplo, reducirse a las "reglas interiorizadas" o "hábitos" de una "explicación mentalista reificadora". Evidentemente la noción de grupo no es una regla ni un hábito, además sabemos que es *imposible* adquirir ese concepto por medio de refuerzos sociales (educación), si éstos se administran antes del tiempo genético propio de ese tipo de representación. Además, hay una adquisición espontánea de este tipo de concepto que *depende*, es verdad, de la cultura y del nivel socio-económico del niño, pero que es *independiente* del lenguaje propiamente dicho (aunque no lo es de la función semiótica general). Tampoco veo que sea necesario entonces transferir el problema de la representación a una filosofía del lenguaje, como propone Giannotti. La representación es sin duda el tema de la psicología. La lingüística, la psicolingüística, la metalingüística son ciencias que también tratan esencialmente de la representación, pero en un ámbito *mucho* más restringido. Aquí, en cambio, estamos comentando una teoría general de la acción: "qué es hacer".

En suma, encuentro simultáneamente en el trabajo de Giannotti un prejuicio contra la psicología cognitivista y un intento de remozar la psicología behaviorista (la teoría social del refuerzo) a fin de suministrarle más armas para combatir contra el "mentalismo" de la primera. Percibo, pues, que la crítica de Giannotti es asimétrica, por una parte indaga muy profundamente y lúcidamente en el behaviorismo y por otra se mantiene en la superficie del cognitivismo. Sé que lo ha hecho para criticar un "mentalismo reificante" y por eso participo enteramente de su intención, ya que las explicaciones mentalistas han sólo provocado oscurantismos y confusión. Pero de ello no se puede concluir que *toda* psicología cognitiva "reifique" los estados mentales y convierta a la representación en imágenes que anteceden a la acción. Piaget, para dar un ejemplo eminente, afirma claramente lo contrario: "en el sentido amplio (representación conceptual) la representación se confunde con el pensamiento". Sólo "en el sentido estrecho (representación simbólica, símbolo o imagen a secas) se reduce a la imagen mental o al recuerdo-imagen, es decir a la evocación simbólica de las realidades ausentes"¹¹. Es claro que únicamente tratamos aquí del primer sentido, del "universal" que interesa al filósofo y que la epistemología genética persigue al explicar cómo se construyen esas *representaciones conceptuales* que van a formar la herencia cultural de la humanidad. Y si decimos herencia es porque de alguna forma esas representaciones se "conservan", tienen suficiente estructura propia como para ser transmitidas de generación en generación (por lo menos eso sucede con los conceptos científicos). Como dice Giannotti "si no nos contentamos en transformar a la cultura en un

fetichismo legado por nuestros antepasados, ¿no consiste nuestra primera tarea en elucidar cómo el fluir de las conductas de los individuos establece el presente de la historia contemporánea?" Coincido totalmente en que "en este juego entre la sucesión puesto y la temporalidad presupuesta, entre el fluir del suceder y la atemporalidad de la estructura, se realiza la Historia del Hombre". Sin embargo sigo sin entender qué puede aportar la idea de trueque como reforzador generalizado al concepto de representación. Primero, no veo cómo la representación que es atemporal, puede emerger de la sucesión sin postular el análogo psicológico de la imaginación trascendental. Ese análogo me suena incluso a un nuevo "mentalismo". Los psicólogos (genéticos) tienen varias alternativas para estudiar (y tal vez, algún día lleguen a explicar) las construcciones de estructuras conceptuales "atemporales". Creo que estas alternativas están abiertas a la *experimentación* tanto dentro como fuera del laboratorio (en este caso en una "psicología cognitiva ecológica") y por ende pertenecen al ámbito de la *ciencia*. Creo también que los filósofos deben estudiar con mayor atención el desarrollo de la psicología genética más avanzada.

El behaviorismo ha fracasado, tanto como fracasó la *Gestalttheorie*, en gran medida por no haber entendido la dimensión *histórica* del problema cognitivo. Es además un error pensar que una actitud cognitivista lleva irremediabilmente al "mentalismo", muy por el contrario, pienso que una psicología genética cognitivista puede recuperar plenamente el valor *noético* de la representación, lo que está en las antípodas del psicologismo (o del logicismo). La representación conceptual no es "functorial" (ni siquiera en el antiguo sentido de E. Cassirer cuando anteponía "*Substanzbegriff*" a "*Funktionsbegriff*"), no es tampoco el elemento universal de un operante skinneriano. La representación conceptual es una "toma de conocimiento" que a su vez se puede desdoblar en una "toma de conciencia". Los psicólogos saben y deben estudiar este doble aspecto de la "abstracción reflejada" y de la "abstracción reflejante". Por lo menos Piaget, nos ha dado algunos aportes en ese sentido en su libro reciente *La prise de conscience*¹². La representación, el universal adquirido por abstracción, no es por cierto una variable intermediaria en la caja negra de los condicionamientos, y esto también está bien claro en el trabajo de Giannotti, pero entonces, ¿cuál es su papel en la acción? Un cognitivista diría que su papel reside en la *anticipación* y en la *retroacción*. Pero ese es tema experimental para la psicología y como tal queda abierto a verificación y discusión científicas.

Centro de Investigaciones Filosóficas.

11 Piaget, J.: *La formation du symbole chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé. 1959.

12 Piaget, J.: *La prise de conscience*. París. PUF. 1974. p.68.

DISCUSSION

RESPOSTA A BATTRO

José Arthur Giannotti

I. A proposito de uma "correção"

A objeção de Battro tem o mérito de salientar o caráter "aberto" do functor de equivalência. Mostra que já na circunscrição do **elemento universal** ocorre o que estamos tentando chamar de reflexão, pois o conceito passa a indicar, retomando seu exemplo, uma orientação vertical sem que seus elementos estejam sistematicamente apontados. No entanto, como isto se torna possível? Seu exemplo é muito elucidativo, já que a "abertura" do elemento universal pressupõe *dado* o produto cartesiano $M \times N$. Desse modo, a reflexão aparece dentro dos quadros de uma determinação prévia, e por conseguinte, no âmbito tradicional do kantismo. Ora, minha intenção foi apanhar a reflexão anteriormente a qualquer juízo determinante prévio, como instauradora ela própria de um território.

Existe em meu texto uma ambiguidade propositada. Os behavioristas tomam o conceito como uma relação de equivalência, pois, ao suporem a individualidade dos elementos já resolvida, podem em seguida pensar uma relação entre eles. Tentei, porém, retroceder a questão a um nível preliminar, em que a própria individualidade dos elementos não possa ser pensada como resolvida. Por isso evitei falar de equivalência, como uma relação sobre conjuntos, usando o termo ambíguo de equivalentes para mostrar que a relação empirista de semelhança deve ser recriada até os problemas de nascimento da função proposicional. O que pretendo pensar são as condições em que uma propriedade se reporta a elementos que se tornam equivalentes porque passam a ser subsumidos a essa mesma propriedade. Daí dever chegar a um nível antepredicativo, abandonar a lógica formal para cair nos abismos da lógica transcendental. No caso da reflexão, importa-me mostrar que tanto a propriedade quanto os elementos se especificam e dependem da instauração do outro e *vice-versa*. Minha tese é que não há indivíduos sem um princípio de individualização, que este princípio não se encontra exclusivamente ao nível da mera consciência ou do discurso, devendo pois ser apreendido ao nível mais elementar de um comportamento que, ao mesmo tempo, traz os homens e as coisas para seu âmbito. Por isso, acredito estar preparando uma resposta a uma questão da semântica moderna; como nascem os nomes próprios? Reduzir o problema do conceito à solução de um quociente numa relação de equivalência é dar por solucionada a questão que me

preocupa, pois implica em supor resolvida a pergunta pela constituição dos conjuntos em que a relação de equivalência se apoia. O mesmo vale para a noção de functor. Daí minha incredulidade a respeito do poder da matemática para a resolução da questão básica. Não parte ela inevitavelmente de um conjunto no sentido mais amplo da palavra, ou melhor, de uma quantidade, tal como foi pensada por Aristóteles ou Hegel? Não está sempre pressupondo uma diversidade de elementos distintos que, todavia, não possuem outra propriedade a não ser aquela que os subsume? Parece-me que, hoje, ao vincularmos quantidade a uma métrica, foi perdida uma indagação essencial a respeito do caráter secundário da noção de quantidade, o enigma do relacionamento dos elementos ao conjunto, pois os primeiros são, simultaneamente, o mesmo que o outro e diferente dele.

II. Duvidas, mas de que natureza?

Battro e eu compartilhamos da mesma vertigem. Passar do operante ao trabalho como ele afirma que faço, implica sem dúvida em precipitar-se no abismo. Cumpre, entretanto, atentar para as mediações que lhe passaram despercebidas. Dado o caráter "produtivo" do operante, coloquei-me a questão muito simples de averiguar quais as determinações formais que o reforço adquire ao penetrar no ciclo do comportamento. Distinguir uma coisa-aí, que emerge, suponhamos, pela visão de um produto que resulta de um ato efetivo capaz de retirar o objeto de seu contexto natural, a fim de imprimirlhe novas funções no contexto de instrumentalidade, equivale, em última análise, a abandonar o velho preconceito da coisa em si. Diferentes são os objetos desde que sejam individualizados por processos diferentes. Um operante produz no ambiente um efeito pelo qual ele próprio é definido; efetivando-se num contexto social acarreta certas consequências que podem ser subsumidas a um sinal que as *antecipa*. Foi meu intento exclusivo mostrar que, se partirmos do behaviorismo mais radical, seremos obrigados a aceitar uma antecipação dos efeitos e, por conseguinte, uma representação. Não afirmei que com isso estava resolvendo todos os problemas colocados pela noção de representação, nem que estava estudando todas as suas formas. Nem pretendi fazer um balanço das principais correntes da psicologia contemporânea para chegar a propor uma concepção do que é fazer. Tomei aquela teoria que me parece focalizar o problema do comportamento em seu nível mais elementar, a fim de examinar *nessa nível* como se coloca a pergunta pela reflexão. Battro me censura por não atentar suficientemente para as conquistas do moderno cognitivismo em particular, para as contribuições de Piaget. Além disso, afirma de que "el filósofo debería dejar lugar al psicólogo y a la verificación experimental". Cabe responder a esses reproches.

Em primeiro lugar, não me parece que Piaget tenha desenvolvido um conceito muito claro do que seja uma ação; penso que minha problemática fica muito aquém de suas investigações. Nada mais estranhável, a meu ver, do que sua passagem de uma ação para uma operação. Tomemos como ponto de partida um texto muito enigmático:

"Com efeito, toda ação formadora de uma operação engendra, graças à sua própria execução, duas espécies de virtualidades, vale dizer que, 'engendrando' a atividade do sujeito, ela abre duas categorias de novas possibilidades: de repetição efetiva, ou de reprodução em pensamento, que se acompanha assim duma determinação dos caracteres até então implícitos na ação; de outra parte, uma possibilidade de repetição efetiva, ou de reprodução em pensamento, que se acompanha assim duma determinação dos caracteres até então implícitos na ação; de outra parte, uma possibilidade de novas composições, virtualmente acarretadas pela execução da ação inicial. Suponhamos, por exemplo, uma ação consistindo numa deslocação de A para B, simplesmente concebida, sob a forma primitiva, como um movimento orientado para B. Esta ação acarreta, em primeiro lugar, a possibilidade duma reprodução material ou mental. A isso se acrescentará, AB pode ser invertida numa deslocação BA, que se aproxima de A e se distancia de B; do mesmo modo, as deslocações AB e BA podem ser virtualmente compostas numa deslocação nula consistindo em permanecer em A etc."¹

Nada mais ambígua do que a constituição dessas virtualidades. Uma ação — não sei como distingui-la de qualquer outro movimento do organismo — abre dois novos espaços. Primeiramente, a possibilidade duma repetição efetiva ou em pensamento. Por que? Não cabe botar no mesmo saco coisas tão diversas como a repetição de um comportamento respondente e a repetição de um operante. Um se repete graças à simples presença *prévia* de um estímulo adequado, outro, graças à ocorrência *posterior* de um reforço num estado determinado de privação. Para Piaget, entretanto, não importa como os objetos se apresentam para a ação, contentando-se em partir da ação pela ação e, por isso, recorrendo a uma noção indefinida de repetição que não cuida de suas condições de possibilidade. Segundo, a mera repetição cria as condições da reversibilidade, desde que o sujeito assumia uma perspectiva de sobrevoo e opere uma *abstração reflexionante*. Por exemplo, a sucessão prática em jogo numa conduta sensori-motriz não é necessariamente objeto duma tomada de consciência, ao nível considerado, da parte do sujeito: abstraída de seu contexto, a ação a transformará numa sucessão representada e não simplesmente vivida, o que supõe a construção de um novo esquema — suponhamos no plano do pensamento intuitivo.² A reflexão é, pois, a *reflexão* do cogito que empresta unidade a uma multiplicidade dispersa. Por isso, as ações não compõem a não ser ostentando sua multiplicidade, ficando fora de cogitação todas as condições concretas de repetição. Não me parece, por exemplo, que a repetição do comportamento respondente abra as mesmas virtualidades da repetição do operante, de sorte que, outra vez, a ausência da consideração do objeto, a que a ação se reporta, implica em transferir para o organismo o nascimento de um poder, de um *esquema operativo*, em suma, de uma

¹ Piaget, J.: *Introduction à l'épistémologie génétique (II)*. Paris. Presses Universitaires de France, 1950. pp. 34-5.

² *Idem*, p. 72.

função de unidade das ações, cuja aceitação não é necessária nem se apoia numa observação qualquer. No fundo, encontramos operando a velha noção de entendimento, capacidade de receber uma multiplicidade de elementos indiferenciados e de refletir sobre eles para descortinar o mesmo e o outro. Ora, minha tentativa se esforça para evitar essa interpretação da forma e do conteúdo, procurando ao nível de própria motricidade o aparecimento da reflexão e, por conseguinte, da representação. Para isso, obviamente, tenho que atentar para o objeto da ação, para suas transformações ontológicas por que ele passa ao integrar o circuito do comportamento. Chega minha vez de pedir a Battro que reflita sobre o alcance da crítica behaviorista. A discriminação de um estímulo prévio do comportamento respondente não se confunde com a discriminação do estímulo prévio do operante. Deixando de levar em consideração o modo de presença do objeto para a ação, o psicologismo de Piaget dá desde logo por pressuposta uma capacidade reflexionante de discriminar, a partir da qual os esquemas de equilíbrio se constituem como *esquemas*, isto é, monogramas inscritos no organismo. Não é mais frutífero analisar, no próprio circuito do comportamento, a emergência duma antecipação? Propus-me a examinar como a presença do reforço generalizado, em condições sociais e, por conseguinte, no interior de um sistema de trocas, firma-se como uma condição antecipadora da própria ação. Desse ponto de vista, situo-me a um nível muito mais elementar do que se desenvolve a observação de Piaget; nada impede aliás, que uma gênese da representação possa servir-lhe de apoio. Esta não é uma decisão que me cabe, do mesmo modo que não me cabe decidir se uma representação é ou não reforçável pela interação social. Já constituída, uma representação pode muito bem desligar-se da relação social que lhe deu origem. Parece-me inconcebível, entretanto, esquecer que não existe pensamento intuitivo, para empregar o vocabulário de Piaget, que dispense o signo, isto é, um estímulo dotado duma generalização. Minha pergunta se dirige, pois, exatamente para a gênese desse estímulo generalizado capaz de abrir o comportamento para a linguagem e a história.

Não há dúvida de que com isso estou pondo em xeque toda a concepção de gênese sustentada pela epistemologia de Piaget. Não me consta que este seja um problema de psicologia experimental. Se a reflexão já pode ser encontrada ao nível sensorio-motor é porque as relações entre os homens e o meio não se resumem às funções biológicas de assimilação e acomodação³. Cumpre ainda considerar que entre eles se infiltra uma série de objetos transformados, e que, no caso do homem, tais objetos, na qualidade de produto do trabalho ou signo, este como estímulo discriminativo produzido, altera por completo o sentido da própria repetição. Piaget, porém, supõe resolvido o problema da discriminação, na medida em que opera no interior da oposição sujeito-objeto, abstração reflexionante e multiplicidade da ação. No fundo reside, pois, a velha noção de entendimento como capacidade de receber uma multiplicidade indiferenciada de elementos e de *refletir* sobre ela para distinguir o mesmo do outro. Daí a terrível ambiguidade que afeta a noção de

³ *Idem*, p. 65.

esquemas práticos, que "acarretam a solidificação dos objetos físicos, constituem as relações de semelhança de diferença e quantificação inicial, onde se pode procurar a fonte das futuras estruturas lógicas e numéricas"⁴. Este é um bom ponto de partida que, se levado a sério, nos obriga a considerar as condições de discriminação, a gênese de estímulos discriminativos muito especiais como os signos e todo o reino das coisas fetichizadas que constituem nosso mundo cotidiano. Descartando todas essas mediações, Piaget só pode admitir a reflexão do *cogito*. Depois de encontrar um equilíbrio sensorio-motor feito na base do jogo da assimilação e da acomodação, o sujeito passa para a ação *interiorizada* constituída pela representação intuitiva. As formas genéticas da sensibilidade dão lugar, assim, às formas intuitivas do pensamento, tudo em virtude dos poderes mágicos da repetição. O que vem a ser porém essa enigmática *interiorização*? Não deixa de ser engraçada a afirmação de Battro de que Piaget escapa à crítica behaviorista da representação. As dificuldades do mentalismo não residem apenas na reificação dos estados mentais mas, sobretudo, no sentido da própria duplicação implícita na relação de representante e representado. Os behavioristas tentaram negá-la, embora muitas vezes sejam forçados a reconhecer que os fenômenos possam ser repetidos, num nível subliminar, no interior do próprio corpo. Tentei mostrar que, em certas formas de generalização, emergem certas antecipações, que passam a assumir a condição de pressuposto de *cualquer um* dos reforços primários em questão. Daí o vínculo entre reforço e representação, entre interesse e certos esquemas prévios da conduta efetiva. Mas os reforços precisaram, então, ser tomados em sua qualidade de *produtos*, o que me obriga a abandonar os quadros do behaviorismo. Acredito que Piaget perde todas essas dimensões do objeto, de sorte que pensa a gênese como a emergência duma estrutura sem se interrogar pelas condições de manutenção dessa própria estrutura. Não se lembra de que o número, por exemplo, não se mantém isolado da palavra que o denota e o sinal que o marca, enfim, desligado de todos os atos concretos de numeração. Sua essência, para falar à antiga, por certo não se refere a essas suas "corporificações", mas é nosso problema investigar como uma essência se põe além de suas efetuações, ambas existindo em relação a outra. Quando a criança paulatinamente acede às propriedades estruturais do número, está, de fato, encontrando uma estrutura como condição de seu comportamento. Essa condição, entretanto, não existe se não for sistematicamente reposta por todos os atos das outras pessoas que a sustentam em sua contemporaneidade. Sob esse aspecto, a gênese psicológica secunda essa gênese estrutural do presente. Piaget, contudo, se contenta com uma espécie de logicismo invertido, dada uma estrutura indaga pelas operações da inteligência que logram se erguer até ela. Não é estranhável assim que às vezes encontre ao nível do comportamento uma estrutura estropiada. Exemplo disso é a noção de agrupamento na sua qualidade de passo para o conceito de grupo.

Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), São Paulo.

⁴ *Idem*, p. 65, *passim*.

ABSTRACT

In my reply to Antonio Battro I underlined, first of all, that the attempt to think the concept at the level of an equivalence functor already assumes that which it purports to explain: the notion of a set on the basis of which the equivalence relationship operates. For this reason I attempted to capture the multiplicity underlying the notion of operant as a class of responses *before* the presentation of such a multiplicity as an aggregate of individuals (which, though differentiated among themselves, are the same insofar as they are arguments of a given attribute). The crux of the matter thus lies in the generalization of a reinforcement, for it is through this route that a stimulus appears endowed with the functions of a concept. I thus strove to show that such generalization comes into being thanks to the intermediation of another operant, and that, for this very reason, there emerges an anteposition of the indefinite class of primary stimuli. This, it seems to me, is the matrix of all representation. I did not attempt to explain all forms of representation, but the result just mentioned compels me to abandon cognitivist explanations, which imagine that the concept is born of the "internalization" of a scheme of action but do not attempt to account for the consequences of such action. Hence my critique of Piaget.

NOTAS A LA RESPUESTA DE GIANNOTTI

Antonio M. Battro

A mi corrección

Pretendí en el párrafo II reformular la teoría de Skinner respecto de las clases de equivalencia de estímulos y respuestas mediante la introducción del functor de equivalencia, pero de ninguna manera pensé que el problema del *concepto* podría resolverse gracias a estos nuevos elementos algebraicos.

Entonces, ¿porqué esta digresión técnica sobre los funtores? Simplemente porque la teoría behaviorista de las clases de equivalencia se puede criticar fácilmente, mientras que la de los funtores de equivalencia exigirá argumentos más profundos. Pero, en definitiva, creo, como Giannotti, que la teoría de Skinner referente a la abstracción no se puede defender ni siquiera utilizando la idea de functor de equivalencia, aunque esta sea la más correcta, a mi entender, para describir el proceso operante.

A mis dudas

Giannotti se opone, con toda razón, a desenterrar la vieja noción de entendimiento como "capacidad de recibir una multiplicidad de elementos indiferenciados y de reflexionar sobre ellos", su tentativa consiste en rechazar esta interpretación de forma y contenido para que la reflexión (y por tanto la representación) sea descubierta ya al nivel de la propia motricidad. ¡Nada más piagetiano! En sus últimos trabajos Piaget hace resaltar que el sujeto *epistémico* se expresa desde el nivel sensorio-motriz (aunque adquiere su estatura completa en las etapas operatorias).

Pienso que la crítica de Giannotti a Piaget se centra en que las estructuras

genéticamente desarrolladas por el niño son sustentadas por todos los actos de las demás personas.

Giannotti pone énfasis en la génesis estructural de lo presente (un tipo de *aktualgenese* sociológica) frente a la *psicogénesis* piagetiana. Me parece que tiene toda la razón en este punto y los psicólogos haremos bien en profundizar este tema poco conocido. Es posible que la teoría piagetiana en su estado actual represente sólo una cara de la moneda (su aspecto diacrónico). La *sincronía psico-social* puede ser, como lo señala Giannotti, esencial a la estabilización de las estructuras de la representación. Es un tema para profundizar.

No creo que se pueda afirmar, sin embargo, que Piaget da una estructura y luego explora los pasos genéticos que desembocan en ella (logicismo invertido = psicologismo). El contra-ejemplo más evidente fue el descubrimiento de Piaget de los grupos de cuaternidad del cálculo proposicional (INRC) antes de que los lógicos reflexionaran sobre el tema de las propiedades duales y contraduales de los polinomios de Boole¹. Este descubrimiento fue realizado a través de sus experimentos psicológicos sobre la reversibilidad del pensamiento operatorio, previamente a toda formalización rigurosa de los grupos cuaternos de Klein en el álgebra de Boole. Mal pudo entonces apoyarse en algo que "no existía"; simplemente describió el comportamiento de los adolescentes en la resolución de problemas lógicos y encontró que la combinatoria lógica se expresaba *naturalmente* por un juego de identidades (I), negaciones (N), reciprocidades (R) y correlatividades (C).

Pero esto es un detalle, lo que merece destacarse es que Giannotti tiene razón al afirmar que el mentalismo no surge de la mera reificación de los estados de conciencia sino de una incorrecta definición de las relaciones entre representante y representado.

El texto de Giannotti es un díptico. En la primera parte observa, junto con el behaviorismo, relaciones estrechas entre la representación y el refuerzo, en la segunda descubre que los refuerzos son productos (sociales) por lo que se ve obligado a abandonar el behaviorismo.

El centro de nuestra discusión está ahora mejor acotado: el psicólogo cognitivista obviamente niega la existencia de una relación necesaria entre refuerzo y representación pero debería investigar mejor la relación entre producto y representación. La relación entre refuerzo y producto es también un tema muy importante para investigar y Giannotti ha tenido el gran mérito de plantear este problema con claridad.

Deseo subrayar que el estudio del trabajo de Giannotti me ha sido muy provechoso y espero que nuestro diálogo nos empuje a un mejor conocimiento del problema del hacer humano.

¹ Halmos.: *Lectures on Boolean Algebras*. New York, Berlin, Springer 1974, (p.8) cita a Gottschalk como el descubridor del principio de cuaternidad, ignorando que Piaget lo precedió en varios años, cf. D.W. Gottschalk: "The theory of Quaternality". *J. Symbolic Logic* 18. (1953). 193-196.

EL CONCEPTO DEL BIEN EN ARISTÓTELES

A propósito de un artículo del Prof. E. Berti

Oswaldo N. Guariglia

§ 1

En un célebre artículo publicado en 1960, G.E.L. Owen¹ señaló que Aristóteles, en la época en que escribía la *Ética Eudemia* (en adelante EE), sostenía la imposibilidad de una ciencia única del ser y del bien, basándose en la *multivocidad u homonimia* de estos dos términos. Más tarde, en la *Ética Nicomaquea* (EN) y en *Metafísica Γ*, Aristóteles habría descubierto la posibilidad de unir sistemáticamente los diversos significados del bien y del ser por medio de la homonimia *πρὸς ἓν* o *ἀπὸ ἑνὸς*, que Owen rebautizó *focal meaning*. De acuerdo con ésta, las diversas significaciones, bien que genéricamente distintas, están unidas entre sí por medio de una *prioridad lógica*, que puede caracterizarse así: uno de los significados es lógicamente anterior a los demás, porque su definición forma una parte de la definición de los otros: si ser médico es ser XY, ser una pinza médica es ser una pinza de la especie usada por un hombre que es XY². Así, mientras en la EE no habría existido ninguna traza de aplicación de esta prioridad al bien y al ser — con lo que estaría excluida una ciencia unitaria de ambos, y por tanto la *metafísica* —, en la EN se habría reconocido explícitamente esta posibilidad y se remitiría a la *Metafísica* como el lugar apropiado para examinarla.

El trabajo de Owen no trataba la significación del bien sino tangencialmente; su objetivo era distinguir entre dos etapas distintas de la concepción aristotélica de la ciencia del ser. En lo que a la ética se refiere, Owen señalaba expresamente que la falta de una prioridad lógica en la EE no impedía a Aristóteles establecer un orden jerárquico de los bienes, de la misma manera que en la EN, y que en lo fundamental ambas éticas, EE y EN, no diferían sino en detalles³.

En un reciente artículo, E. Berti⁴ propone una nueva interpretación de todo el pasaje de la EE en el que Owen se había apoyado, sosteniendo contra éste que en

1) "Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle" en: *Aristotle and Plato in the mid-fourth century*, 1er. Symposium Aristotelicum, ed. por I. Düring y G. E. L. Owen, Göteborg, 1960, pp. 163-190.

2) Cp. Owen, *o. c.*, p. 169.

3) *O. c.*, p. 166, n. 5.

4) "Multiplicité et unité du bien selon EE. I 8", en: *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, Akten d. 5. Symposiums Aristotelicum, ed. por P. Moraux y D. Harlfinger. Berlin 1971, pp. 157-184.

ese pasaje Aristóteles no sólo no excluye una homonimia *πρὸς ἓν* de los diversos significados del bien, sino que la aplica expresamente a este término. La relación de medio a fin implicaría precisamente esta homonimia *πρὸς ἓν*, dado que el medio, aunque de distinto género que el fin y, por tanto, contando con una definición distinta, contiene en su definición una referencia expresa a aquél. Según Berti, es por este medio por el que Aristóteles lograría la unidad entre el fin y la multiplicidad de los medios en cada caso y en cada ciencia, y a *fortiori*, la unidad entre el fin último, la felicidad (*εὐδαιμονία*), y los otros fines, como honor, placer y fortuna.

Si tenemos en cuenta que la concepción de la unidad del bien como una unidad entre medio y fin a que arriba Berti, es en definitiva la tradicional⁵, lo propiamente novedoso del artículo estaría en la interpretación de esta unidad como un producto de la aplicación, por parte de Aristóteles, de la homonimia *πρὸς ἓν* a las significaciones del bien, y en especial a la significación que, *brevitatis causa*, llamaremos de ahora en más 'medio-fin'.

En nuestra opinión, Berti llega a un resultado correcto por un camino errado, debido a que, a pesar de que él mismo hace valer contra Owen el carácter refutativo del pasaje, tampoco él ha tenido este carácter suficientemente en cuenta. Nuestra argumentación tenderá a demostrar que la homonimia *πρὸς ἓν* —sea o no aplicable a las significaciones del bien, cosa que Aristóteles deja por último abierta en la EN— no es el camino por el que Aristóteles llega a la significación medio-fin, simplemente porque esta unidad significativa no es *analítica*. Ello nos dejará libre el paso para sugerir positivamente lo que a nuestro entender es la significación fundamental del bien en Aristóteles.

§ 2

El pasaje de la EE en cuestión, se abre con una declaración general:

I 8, 1217b20-25: "Si es necesario discutir concisamente sobre las ideas, decimos (a) que, en primer lugar, la aserción de que exista una idea no sólo del bien sino de cualquier otra cosa es formal (*λογικῶς*) y vacía (*κενῶς*); ... (b) en segundo lugar que, aun cuando existan las ideas y (en consecuencia) la idea del bien, (ésta) no sería útil con respecto a la vida correcta ni con respecto a las acciones correctas"⁶.

5) Cp. v.b. E. Zeller, *Phil. d. Griechen*, Hildesheim ⁵1963, II 2, pp. 609-10, esp. n. 1.

6) Con F. Dirlmeier, *Eudemische Ethik*, übers. u. komm., Berlin 1962, pp. 14-15 y a diferencia de Berti, surge para mí del contexto que (a) anuncia la serie de argumentos contra la existencia de las ideas en general y de la idea del bien como caso individual, que van de 1217b25 a 1218a32, y (b) la objeción más específica de que la idea del bien, exista o no, no es relevante para la política, argumento que abarca las líneas 1218a33-37. Como se verá en lo que sigue, la correcta ubicación del pasaje clave para la homonimia, 1217b26-1218a1, dentro de la argumentación es importante para su interpretación.

La serie de argumentos comienza por aquél que, de entre todos, tiene la mayor extensión, pues es válido para los términos más universales 'bien', 'ser', a los que podríamos añadir 'uno'. El argumento corresponde a lo anunciado en (a) y está destinado a probar que no puede haber una *idea* de estos universales:

I 8, 1217^b26-35: "En efecto, el bien se dice de múltiples maneras de igual modo que el ser. Como en otro lugar se ha dividido, el ser significa (*σημαίνει*) la quiddidad, la cualidad, la cantidad, el tiempo y además de éstas (significaciones) el ser movido y el mover. También el bien está en cada uno de estos casos (= categorías): en la substancia, el espíritu y dios, en la cualidad, lo justo, en la cantidad, lo medido, en el tiempo la oportunidad, y con respecto al movimiento, el que enseña y el que aprende. De modo que ni el ser ni el bien son *algo uno* con respecto a dichas categorías, ni existe una única ciencia ni del ser ni del bien".

En un reciente artículo a propósito del pasaje paralelo a éste de la EN, L. A. Kosman⁷ propone una interpretación divergente de la tradicional. Según Kosman, de la misma manera que, de acuerdo con Aristóteles, se puede predicar 'ser' sin mencionarlo (p. ej. *ὑγιαίνει* = *ἐστὶ ὑγιαίνων*, i.e. 'sana' = 'es en proceso de sanar'), así también se puede predicar 'bueno' o 'bien' sin utilizar la frase 'es bueno o un bien' (*is good*). Los ejemplos dados (el espíritu, dios, lo justo) serían, por tanto, ejemplos de *predicados*, no de sujetos de proposiciones en las que se predicaría que cada uno de ellos es un bien en una categoría distinta.

Esta interpretación, que Berti también adopta⁸, choca contra dos obstáculos que me parecen insalvables. En primer lugar, la interpretación del paralelismo entre 'ser' y 'bien' propuesta por Kosman es, al menos, problemática para el 'ser' y enteramente falsa para el 'bien'. En efecto, el pasaje citado por Kosman en apoyo de su interpretación, *Metafísica* Δ7, 1017a27-30, es sumamente equívoco. Como señala Ross en su comentario⁹, Aristóteles, como le suele suceder, oscurece con su ejemplo el significado principal de lo que ha afirmado de modo general. En el párrafo que precede al ejemplo en cuestión, Aristóteles ha establecido una distinción entre el ser accidental y el ser esencial (*κατὰ συμβεβηκός* y *καθ' αὐτό*) y ha distinguido dentro de este último las distintas categorías como otras tantas formas de predicación esencial. Esta división entre ser accidental y ser esencial corresponde a dos usos posibles del 'es' copulativo: 1) "el hombre es músico" (accidental); 2) "el hombre es un animal" (esencial). Curiosamente, Aristóteles ilustra el uso esencial del 'es' copulativo, esto es, el uso del ser según las categorías, por medio de ejemplos que son en realidad accidentales: "el hombre es(tá) sanando, caminando, cortando". De acuerdo con la interpretación de Kosman, Aristóteles afirmarí que se puede predicar 'ser' sin mencionarlo, esto es, que cualquier predicado verbal posible estaría

predicando el ser. Pero éste es precisamente el punto que Aristóteles con su ejemplo *no pretende* subrayar, sino, tal como ha sido interpretado tradicionalmente por los comentadores de la *Met.*, que *el 'es' copulativo adquiere la significación del predicado conectado por él con el sujeto*¹⁰, y que, como estos predicados están subsumidos a su vez en diez géneros posibles (las categorías), el 'es' copulativo en sentido no accidental sino propio tiene diez significaciones posibles, según la categoría a que pertenezcan sujeto y predicado en la predicación esencial¹¹. Digamos de paso que la adopción de la interpretación de Kosman sería fatal para cualquier aplicación del *focal meaning* u homonimia *pròs én* entre las distintas significaciones del ser, pues éstas serían no diez sino infinitas, dado que todo predicado verbal exhibiría una significación del ser propia, y los predicados verbales *como tales* no parecen directamente susceptibles de reducción a un número limitado de categorías.

En el caso del 'bien', que para Aristóteles no tiene ninguna significación verbal —cosa que Kosman parece no tener en cuenta, sin duda porque tras su comprensión de *ἀγαθόν* como predicado general está la noción calculatoria *Fx* del moderno cálculo de funciones—, se trata de un predicado nominal en sentido estricto. Ahora bien: para Aristóteles el 'bien', a diferencia de los otros trascendentalia, tiene la particularidad de ser exclusivamente, una *cualidad*, esto es, un *ποιόν* o *qualis* en sentido más general de 'propiedad'.¹² Esta 'cualidad' o 'diferencia', como también lo llama junto a los otros predicados de valor, tiene la particularidad de ser predicada, en sentido propio, únicamente de otras propiedades o cualidades en general, como la disposición (*ἔξις*), la actividad o acción (*πρᾶξις*) y la obra resultante de ésta (*ἔργον*), de esta última, obviamente, por mediación de la actividad que la produce o realiza. 'Bueno', por tanto, se predica de 'hombre' accidentalmente; lo que en realidad, esto es, en sentido propio, recibe la predicación no es el hombre sino su actividad o disposición. Todos los ejemplos dados tanto en

7) "Predicating the good", *Phronesis* 13 (1968) 171-174.

8) *O.c.*, p. 161. n. 14.

9) *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1958, I pp. 307-308.

10) Cp. H. Bonitz, *Aristotelis Metaphysica*, Hildesheim, ²1960, p. 241 " . . . quasi ipsa copula adsciscat praedicatorum, quibus adhibetur, vim et discrimina, totidem modis τὸ εἶναι enunciari dicit, quot sint summa praedicatorum genera". Ross, *o.c.*, I p. 307: "But these propositions serve as well as essential propositions would illustrate the point he is at the moment making —that 'is' takes its colour from the terms it connects".

11) Véase además el tratamiento clásico del asunto en F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Darmstadt ²1960, pp. 72 ss.

12) Cp. *Top* I 15, 107a7. τὸ ἀγαθὸν . . . ἐπὶ ψυχῆς τὸ ποῖον εἶναι. IV 1, 120b36-121a3 y 124b19-22 τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν . . . ποῖα. VI 6, 144a9-19 δῆλον ὅτι τὰ ἀγαθὰ οὐ γένος ἀλλὰ μᾶλλον διαφορὰ . . . τὸ δ' ἀγαθὸν οὐ τί ἐστὶν ἀλλὰ ποῖον. δοκεῖ δ' ἡ διαφορὰ ποῖον τι σημαίνειν. EN I 12, 1101^b12-18 φαίνεται πᾶν τὸ ἐπαινετὸν τῷ ποῖον τι εἶναι καὶ πρὸς τι πῶς ἔχειν ἐπαινεῖσθαι.

Véase también I. Düring "Aristotle's use of examples in the Topics", en: *Aristotle on dialectic*, 3er. Symp. Aristot. ed. por G.E.L. Owen, Oxford, 1968, pp. 202-229, esp. p. 210 y 218 n. 62.

el pasaje citado de la EE como en el de la EN (el espíritu y dios, lo justo, lo medido, etc.) cuadran, salvo el de la substancia, con esta caracterización general. En el caso del espíritu y dios, que parece oponerse a nuestra interpretación, la dificultad se salva, si se piensa que Aristóteles por medio de la endiádis (el espíritu y dios) se está refiriendo al espíritu divino, que es pura actividad (*ἐνέργεια*)¹³. Lo que debió de haber extraviado a Kosman en su interpretación, es el hecho de que tanto en la EE como en la EN Aristóteles remita de un modo elíptico y sólo como lo denotado por el predicado primario de valor (i. e. lo justo) al verdadero sujeto (i.e. la disposición del alma). Pero su pensamiento aparece claro en el pasaje paralelo de los *Tópicos*, donde establece en general el *tópos* refutativo aquí empleado:

I 15, 107^a3-13: "Observar también los géneros de las predicaciones que caen bajo el nombre, si son los mismos en todos los casos. Pues, si no son los mismos, es evidente que el término en cuestión es un homónimo. Como por ejemplo, el *bien* designa en la comida lo que produce placer, en la medicina lo que produce salud, aplicado al alma, se refiere a la cualidad de ésta, como prudente, valiente o justa, y de la misma manera cuando se aplica al hombre. A veces, se refiere al tiempo, como (en la proposición): lo ocurrido en el momento oportuno es bueno —se dice, en efecto, de lo ocurrido en el momento oportuno que es un bien—. Frecuentemente designa una cantidad, como cuando se aplica a lo medido. Se dice, en efecto, también de lo medido que es bueno. De modo que el bien es un homónimo".

La homonimia del término 'bien' reside por tanto en que el mismo se puede predicar en sentido propio de sujetos que pertenecen tanto a géneros como a categorías distintas, no accidental sino esencialmente. Por ello es que Aristóteles habla de *homonimia*, que es claramente, como lo indica sin ninguna duda su definición en las *Categorías*, una relación entre un nombre y varias cosas de distinto orden designadas por él¹⁴. La conclusión de Kosman de que la ambigüedad del 'bien' aparece no en el hecho de que muchas cosas de distinto orden puedan ser llamadas 'buenas', sino en el hecho de que predicados de tipo radicalmente distinto sean maneras encubiertas de predicar el bien en sentidos radicalmente diferentes, no es, en absoluto, la que Aristóteles mismo extrae y pretende fundamentar en los pasajes en cuestión.

Nuestra afirmación se confirma, si tenemos en cuenta lo dicho al comienzo del examen de estos pasajes, a saber: que los mismos, el de la EE y el de la EN, están dirigidos a refutar la existencia de una *idea del bien*. Berti señala correctamente que la refutación reside en demostrar que la idea del bien no puede basarse en la unidad

del bien y que esta unidad del bien, como fundamento de la existencia de la idea, se desprende como condición necesaria de los argumentos destinados a probar la existencia de una idea, en especial, del argumento de que la idea es un predicado único aplicable a muchas cosas, *τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν*. Aristóteles se opondría a los Académicos demostrando que el argumento utilizado por ellos para probar la existencia de las ideas no puede probar la existencia de la idea del bien¹⁵. Pero es el caso que con la interpretación que hace Kosman del pasaje, y que Berti adopta, Aristóteles estaría haciendo precisamente lo contrario, esto es: refutando al adversario no a partir de su propia base, sino como consecuencia de argumentos que no son los propios. La prueba en cuestión de la existencia de la idea, tal como surge de los pasajes de la *Metafísica* y del *Peri Ideon* en los que se la menciona, consiste en señalar que las cosas homónimas (en el sentido platónico del término) con la idea de ellas, esto es, las que reciben un mismo nombre entre sí y la idea designada también por ese mismo nombre, tienen precisamente un *mismo* nombre, porque son *copias* de la idea y porque sobre este hecho de ser copia de una misma idea se basa la identidad de la predicación que reciben¹⁶. De modo general el argumento ha sido clara y concisamente expuesto por Vlastos así: "If the F particular is a copy of F-ness (la forma o idea) and resembles F-ness in respect of being F, then, once again, F-ness is F"¹⁷. A diferencia de la significación que primero Speusippos y luego Aristóteles dieron a la homonimia —un mismo nombre para dos cosas distintas—, el uso platónico del término indica que para Platón los individuos y la idea reciben el mismo predicado, los primeros de modo deficiente y la segunda de modo pleno. Esto implica, sin embargo, que todos los individuos *denotados* (en la terminología de Mill) por la misma idea sean homogéneos entre sí. A *fortiori*, esta homogeneidad de los individuos con respecto al carácter-F (la *F-ness* de Vlastos) es, en definitiva, la garantía de la existencia de una idea-F. El quid del argumento aristotélico contra la idea del bien aparece ahora con claridad: los individuos *denotados* por el término 'bien' son heterogéneos, esto es: reciben el carácter-'bondad' de un modo no-equivalente entre sí, de modo que no se puede fundar sobre la unidad de los denotados la unidad de la idea que los denota: "el bien *no* es algo uno con respecto a dichas categorías" (EE 1217^b35).

Una importante consecuencia se sigue de esta interpretación: la misma no se basa más que en la relación entre denotación de un término y objetos denotados,

13) Cp. *Met.* XII 7, 1072^b26-28.

14) Cp. *Cat.* 1^a1-6, y al respecto, E. Hambruch, *Logische Regeln der platonischen Schule in der aristotelischen Topik*, Berlin 1904, pp. 27-28 con notas y Ph. Merlan, "Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus I", *Philologus* 89 (1934) 35-53, espec. p. 47 ss., y recientemente J. L. Ackrill, *Aristotle's Categories*, Oxford 1963, pp. 71-72.

15) *O.c.* pp 161-162.

16) Cp. *Met.* I 6, 987^b9-10; 9, 990^b7-9; sobre estos pasajes véase, además del comentario de Ross a los mismos, Merlan, *o.c.*, pp. 50-52, K. Gaiser *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963, pp. 368-69 n. 110 y la bibliografía allí citada. El argumento está más claramente expuesto en el *Peri Ideon* fr. 3 Ross, p. 124 *in fine* (= Alex., *In Metaph.* 82, 11-18) y claramente analizado por G.E.L. Owen, "A proof in the *Peri Ideon*", ahora en: *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. por R. Allen, London 1965, pp. 283 ss., espec. pp. 296-297.

17) "The third man argument in the *Parmenides*", ahora en: *Stud. i. Pl. Met.* pp. 231 ss., espec. p. 248.

mientras la connotación del término (en la terminología de Mill), es decir, el significado propio del bien en nuestro caso, no está involucrado en absoluto en la prueba, contrariamente a lo sostenido por Kosman y Berti. Cuál sea éste, no es respondido en esos pasajes, y es, por tanto, inútil buscar en ellos una respuesta a ello, explícita o implícita.

§ 3

Tanto de la crítica que hemos expuesto, como de la que continúa a la misma, a saber: que ni siquiera dentro de una misma categoría existe una única ciencia del bien, sino que cada ciencia estudia (y persigue) un bien que le es propio¹⁸, Berti extrae como conclusión lo que, a mi modo de ver, es la interpretación más acertada de la relación entre la significación del bien, por una parte, y las categorías, por otra. El punto de partida de ésta, es la concepción aristotélica del bien como *praktón*, i.e., como fin de una acción. Los bienes, que son el objeto de diversas acciones, se distinguen según los fines a que éstas están orientadas, pertenezcan o no a la misma categoría¹⁹. Para Aristóteles la significación básica del bien, de la que se debe partir, es la de *fin* (τέλος) y de ella derivan, consecuentemente, las otras. De qué manera se lleva a cabo esta derivación no está, empero, claramente establecido en ninguna parte de su obra.

Berti se ha esforzado por aplicar a la significación del bien como 'medio-fin' la prioridad lógica o *focal meaning*, a fin de establecer un significado no unívoco, pero sí primario, en función del cual se puedan definir todos los demás. Mediante este procedimiento, Berti reduce el significado de los medios *qua bienes* al del fin *qua bien* por medio de un análisis lógico que presupone la deductibilidad de la definición del medio de la del fin. Como ha señalado D. B. Robinson²⁰, la base de la prioridad lógica es la prioridad de la definición, y el primer bien debe llenar, por tanto, el *status* de ser el primero lógicamente. Pero en ese caso, los demás fines, *qua bienes*, necesariamente son tales únicamente en virtud de ser medios de un único fin, de modo que sus definiciones en tanto bienes deben depender del carácter común a todos ellos, que es el primer bien. Berti llega así a la misma posición a la que, unos treinta y cinco años antes, había llegado H. A. Prichard en su análisis de la significación del bien en la EN²¹. Ahora bien, como probó J. L. Austin con

18) EE. 1217b36-1218a1.

19) O.c., p. 166. El bien, entendido como fin concreto de determinadas acciones y de toda producción (*poíesis*), ha sido investigado por mí en: "Jerarquía natural, ser social y valores en la filosofía práctica de Aristóteles I", *Diálogos* 9/25 (1973) 77-102, espec. pp. 82 ss.

20) "Ends and means and logical priority", en: *Untersuchungen z. Eud. Eth.*, pp. 185-193, espec. 189-191.

21) "The meaning of *agathón* in the *Ethics* of Aristotle", *Philosophy* 10 (1935) 27-39; ahora también en: *Aristotle: a collection of critical essays*, ed. por J. Moravcsik, London 1968, pp. 241-260: "Nevertheless... we have to admit that he (Ar.) in fact holds that in desiring and pursuing certain things for their own sakes we are desiring and pursuing them in respect of their having a certain character, viz. whatever it be to which he refers by the term *agathón*", o.c., p. 34 (252).

respecto a Prichard y ahora Robinson con respecto a Berti, al menos, en este último caso, en lo que se refiere a la EN —y a mi modo de ver, la conclusión es también válida para la EE, como espero probar—, ambos fracasan en su intento de forzar a Aristóteles a privilegiar un significado como el primero y constante, del cual se puedan deducir por medio de una definición todos los demás²². En efecto, si este significado primario fuera el de *eudaimonía*, como quiera que entendamos esta palabra, quedaría entonces excluida la posibilidad de perseguir otras cosas —el honor, el placer y la virtud— como fines en sí mismos, independientes de la *eudaimonía*. Tanto Austin como Robinson señalan, en efecto, que Aristóteles en la EN afirma, fuera de toda duda, que tales otras cosas son un fin por sí mismas y que son un *bien* (ἀγαθόν τι). La *eudaimonía*, por tanto, no es ni el primero ni el único bien del cual derivan todos los demás en tanto bienes, sino sólo el más perfecto (τελειώτατον o ἄριστον), esto es, el más final de todos los bienes, sin excluir empero a estos otros como fines en sí mismos, lo que supone que su definición en tanto bienes (ἡ ἀγαθία, EN 1096^b24-25) es independiente del bien último. Esta conclusión, firmemente establecida para la EN, es, como he señalado, extensible a la EE, al menos en lo que se refiere a la virtud (ἀρετή).

El pasaje donde esta independencia de la virtud con respecto a la *eudaimonía* surge con claridad es, paradójicamente, aquél en el que Aristóteles intenta demostrar que la *eudaimonía* es la vida según la virtud.

EE II 1, 1219^a25-35: "Sea la obra del alma el producir la vida y sea ésta actividad y vigilia —el sueño, en efecto, es inactividad y descanso—. Por tanto, puesto que la obra del alma y la de su virtud (ἀρετή) es necesariamente una y la misma, esta obra de la virtud es la vida honesta (σπουδαία). En consecuencia, ésta es el bien perfecto (τέλειον ἀγαθόν), lo que, por otra parte, era la felicidad (εὐδαιμονία). Esta conclusión es evidente a partir de nuestros supuestos: 1a) la felicidad es el mejor de los bienes (τὸ ἄριστον); 1b) los fines residentes en el alma son también los mejores de todos los bienes; y 1b.1) los fines en el alma son o disposiciones o actividades; y luego, puesto que 1b.2) es mejor la actividad que el estado; y 1b.3) la mejor actividad de todas es la actualización de la mejor disposición de todas; y 1b.4) la virtud es la mejor disposición de todas; se sigue entonces que 1b.5) la actividad de la virtud es el mejor de los bienes del alma. Pero, por otra parte, también 1a) la felicidad era el mejor de los bienes. En consecuencia: 2) la felicidad es la actividad del alma virtuosa"²³.

El *quid* de toda la demostración reside en el hecho de que lo denotado por el término *agathón* en 1a), la *eudaimonía*, es independiente de lo denotado por el mismo término en 1b.1-5), la *areté*. A la conclusión 2) se llega, en efecto, por la razón, no expresada pero implícita, de que el mejor de todos los bienes sólo puede ser uno y, si tanto la

22) Cp. J. L. Austin, "Agathon and eudaimonía in the *Ethics* of Aristotle", en: *Aristotle: a coll. o. crit. essays*, pp. 261-296, espec. p. 283-296. Robinson, o.c., pp. 191-192.

23) Sobre la interpretación del pasaje en general y sobre su importancia para la teoría ética de la EE, véase el comentario de Dirlmeier, *Eud. Eth.*, pp. 217-218 y 225-226.

felicidad como la vida según la virtud caen sistemáticamente bajo esa denotación, entonces *felicidad* = *vida virtuosa*. Ahora bien, la conclusión 2) no es *analítica* sino *sintética*, esto es: que la virtud es un bien no es ni derivable ni reductible a la felicidad, sea por definición o por prioridad lógica. Los pasos 1b.1-5) están, en efecto, destinados a resumir toda la discusión de la significación de la *areté* como calidad o bondad de la ejecución sea de una obra o de una acción²⁴. 1b.5) afirma, expresamente, que la virtud como excelencia en la ejecución de una acción es un fin por sí mismo y que es el más final de los bienes del alma, y la demostración que antecede, destinada a probar que la virtud es un fin por sí mismo, es totalmente independiente de la felicidad, sea como fin último o como primer bien.

Con este resultado concuerda, por lo demás, la convicción, hoy casi generalizada entre los estudiosos, de que tanto en la EE Aristóteles fundamenta la acción virtuosa como un fin en sí misma, *ὅτι καλὸν ὁ καλοῦ ἕνεκα*, esto es: como el cumplimiento de un acto noble, independientemente de toda otra finalidad ulterior²⁵.

§ 4

Como consecuencia de la discusión que antecede, parece inevitable la conclusión de que el bien es en Aristóteles un término multívoco u homónimo. En lo que sigue habremos de formular algunas restricciones a esta conclusión y de sugerir una interpretación alternativa de la unidad de las significaciones del bien en una dirección totalmente distinta, aunque dejaremos una fundamentación más detallada de esta interpretación para otra oportunidad.

La significación del bien como fin, indudablemente la fundamental para Aristóteles, no acepta, como hemos visto, una aplicación de la prioridad lógica como la propuesta por Berti. La unidad del bien como 'medio-fin' no es equivalente a la unidad analítica (*focal meaning*) que reúne un grupo de términos en torno a un núcleo común y primario, el que reaparecería en las definiciones de todos los demás. ¿Pero es, realmente, la prioridad lógica la *única* relación conceptual posible entre las distintas denotaciones de un mismo término? Dicho de otra manera: ¿admite Aristóteles como unidad de un término y sus denotados únicamente la unidad analítica? La respuesta a estas preguntas es, a mi entender, negativa. Para

24) Como he intentado demostrar en el artículo ya citado, este significado representa el *aspecto objetivo* de los términos de valor en Aristóteles, y proviene de la relación entre los *valores de uso* de los distintos productos de un mismo género entre sí, cp. "Jerarquía natural I", pp. 87-92.

25) Véase D. J. Allan, "The fine and the good in the Eudemian Ethics", en: *Unters. z. Eud. Eth.*, pp. 63-71, espec. p. 68 ss. Allan reafirma con ello una línea de investigación reactualizada por él desde la aparición de su artículo "Aristotle's account of the origin of moral principles", *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, Amsterdam-Louvain, 1953, vol. XII pp. 120-127.

demostrarlo recurriremos a un paralelo con un término sumamente importante en los escritos físicos del filósofo: *στοιχεῖον*, 'elemento'.

La definición de 'elemento' es la siguiente: *στοιχεῖον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρῶτον ἐνυπάρχοντος* ²⁶, esto es: "se dice 'elemento' aquello primero, inmanente a la cosa, a partir de lo que ésta se compone..." Esta definición es estrictamente *funcional*; identifica, en definitiva, el momento de un proceso, constitutivo del proceso mismo. Los individuos concretos que pueden cumplir esa función, varían en cada caso de acuerdo con el proceso que ocurra. La distinción entre el significado de la propiedad 'ser-elemento-de' y de los individuos concretos que pueden poseer esa propiedad, esto es: la distinción entre la connotación del término 'elemento' y sus denotados, aparece claramente establecida por Aristóteles en el siguiente pasaje:

Met. X 1, 1052^b7-14, (Se debe distinguir la noción de un nombre de aquellas cosas a las que el nombre se aplica) "... como en el caso de 'elemento' y 'causa', si alguien debe definir aquellas cosas a las que se les aplica esa denominación, por un lado, y dar, por otro, la definición del nombre. En efecto, de una cierta manera el fuego es elemento —igualmente y de por sí es también elemento el *ápeiron* o algún otro similar— y de una cierta manera no lo es. Pues no es lo mismo 'ser fuego' y 'ser elemento'. El fuego, en tanto cosa determinada y de una naturaleza específica, es elemento, pero el nombre 'elemento' designa lo siguiente: que al fuego (x) le ocurre conjuntamente (con su naturaleza específica) el hecho de que existe algo (y) que se ha engendrado de él (de x) de un modo inmediato, y de que el primero (x) es inmanente al segundo (y). De la misma manera se puede distinguir con respecto a 'causa'..."

Es evidente que para Aristóteles la significación o connotación de un nombre puede ser relativamente la misma, aun cuando los objetos denotados por ese mismo nombre sean múltiples y genéricamente distintos entre sí. La connotación de 'elemento' es, relativamente, la misma; los objetos denotados por el término en sentido propio pueden ser, en cambio, tan diversos como: aire, fuego, agua y tierra; o también, lo húmedo, lo seco, lo frío y lo cálido.

W. Wieland, inspirándose en Kant, ha designado términos tales como 'elemento', 'causa' y 'principio' *conceptos reflexivos* (*Reflexionsbegriffe*), porque los mismos no tienen un contenido concreto determinado, sino que ayudan a establecer conceptos con contenidos concretos²⁷. Si tomamos la definición más general del significado del bien tal como Aristóteles la da en la *Retórica* (I 6, 1362^a 21 ss): *ἔστω αγαθὸν ὃ ἂν ἀπὸ ἑαυτοῦ ἕνεκα ᾗ αἰρητὸν, καὶ οὐ ἕνεκα ἄλλο αἰρούμεθα* ... esto es: "sea (la significación de) 'bien' lo que es elegible por sí mismo

26) *Met. V 3, 1014^a26*. Para la significación de *stoicheion* en Aristóteles remito a mi trabajo "Anaximandro de Mileto", *Anales de Filología Clásica* 9 (1964-1965) 23-155, espec. pp. 90-96 y a la bibliografía allí citada.

27) *Die aristotelische Physik*, Göttingen² 1970, pp. 202-203.

y en vista de sí mismo, y aquello *en vista de lo cual* elegimos otra cosa...”, el paralelismo con la definición de *stoichefon*, hasta en los detalles lingüísticos (la función que los define está en ambos casos expresada por un pronombre relativo neutro y una preposición), es evidente. ‘Bien’ es también uno de estos conceptos reflexivos, de la misma clase que ‘elemento’, ‘causa’ y ‘principio’, sin los cuales sería imposible pensar determinadas relaciones que le son propias, justamente, al pensamiento mismo. El bien, en tanto punto final a que tiende un proceso de cambio en general, cualquiera que éste sea, es, en efecto, un concepto funcional de la filosofía aristotélica, que permite en cada caso —en cada proceso— identificar el concepto de contenido concreto que cumple esta función. Pero en el ámbito de la *praxis* y de la *poesis* (producción) es no sólo, en tanto causa final, un principio general inmanente a toda acción, sino también un principio gnoseológico último: es lo que da inteligibilidad a toda acción y a lo que cae bajo ella como medio. La unidad entre la significación del bien, en tanto concepto reflexivo, por un lado, y sus denotados, por otro, en el juicio ‘x es un bien’ no es *analítica* sino *sintética*. El término ‘bien’ atribuye una determinada función, que es única e indispensable en toda acción o producción, a un determinado objeto (sea éste un producto o un acto), estableciendo entre él y la acción que a él conduce una relación de *causa a efecto*, que es en realidad la relación *inversa* de la causación eficiente o real que lleva a producir o realizar ese objeto. Desde este punto de vista se hace evidente el que los objetos de que se puede predicar el bien en sentido propio, a semejanza de los elementos, sean varios, sin que ninguno de ellos sea el primero del cual se deriven los demás y sin que el bien deba cambiar de significación: virtud, placer y felicidad son bienes y fines en sí mismos, con total independencia unos de otros.

Esto no invalida el hecho de que Aristóteles concibiera todos los objetos pasibles de ser fines como formando una jerarquía natural que desembocaba, por eliminación de los menos perfectos, en la *eudaimonía* como fin último entre los practicables por el hombre. Para ello Aristóteles introdujo el criterio que más arriba señalamos como básico de la virtud, i.e., el de los grados de perfectibilidad, unido al de la mayor o menor universalidad del objeto señalado como fin. Por qué estos objetos, los que están en la punta de la pirámide —por ejemplo las acciones en vista de lo noble (virtudes) o los bienes del espíritu— son aquellos elegibles por sí mismos, o dicho de otra manera, en razón de qué justamente estos objetos reciben el predicado ‘bien último’ o ‘fin por sí mismo’, es algo que en el horizonte de la ética aristotélica permanece como un enigma sin resolver. Ambas éticas, en efecto, parten de esta escala de valores como algo fácticamente dado, más allá de lo cual no se puede ir²⁸. De hecho el fundamento del juicio sintético que atribuye la dignidad de ser un fin en sí mismo a determinados objetos, excluyendo otros, seguirá siendo

28) Cp. al respecto, J. D. Monan, *Moral knowledge and its methodology in Aristotle*, Oxford 1968, pp. 96 ss y mi artículo, próximo a aparecer, “Jerarquía natural, ser social y valores en la filosofía práctica de Aristóteles II”, *Diálogos* 11/29 (1975).

un misterio hasta la aparición de la famosa frase inicial de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “En el mundo no existe nada en absoluto... que pueda ser tenido sin limitación por bueno salvo una buena voluntad”²⁹. Con ello la *voluntad* (esto es, la razón práctica) asienta en y para sí sus propios fines y los criterios por los cuales éstos deben ser sostenidos como buenos. Curiosamente, para toda una moderna corriente de analistas, esta nueva dimensión y transparencia que adquirieron los términos de valor como expresiones de una voluntad racional han desaparecido totalmente del horizonte, con lo que, como ha señalado repetidas veces Allan, estos pensadores caen nuevamente en la cercanía de Aristóteles y pretenden encontrar en los términos de valor sólo “un gesto verbal que indica una aprobación emocional y subjetiva”³⁰. Quizá esto último se deba a que el mundo racional de fines de una voluntad universal, que postularon los pensadores de la Ilustración en el umbral de una nueva época, se ha ido convirtiendo, paulatinamente, en un mundo de imperativos, arbitraria, autoritaria y jerárquicamente impartidos.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina).

ABSTRACT

Recently, E. Berti has suggested that the unity of the meanings of ‘good’ as means and as end in Aristotle could be interpreted as a case of *focal meaning*. This paper intends to prove that Berti’s proposal is not acceptable. It suggests, instead, an interpretation of the meaning of ‘good’ which is not analytic but synthetic, namely, as a reflexive concept within the framework of praxis, such as the concept of *element* in the physical world.

29) Cp. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en: *Werke* ed. por W. Weischedel, Darmstadt-Wiesbaden 1956, IV p. 18.

30) “The fine and the good”, p. 71.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Vicente Fatone, *Obras completas: I. Ensayos sobre hinduismo y budismo; II. El budismo "nihilista" y otros ensayos*. Buenos Aires, Sudamericana, 1972.

La Editorial Sudamericana ha iniciado la publicación de las **Obras Completas** de Vicente Fatone. Ya aparecieron los volúmenes primero y segundo. El primer volumen comprende, además de un prólogo de Rodolfo Mondolfo, los siguientes trabajos: "Introducción al conocimiento de la Filosofía de la India". "Budismo", "Sacrificio y gracia". "Brahmanaspati, el señor de la Plegaria", "El extremismo de la Filosofía Oriental", "El conocimiento del Lejano Oriente en el siglo XIX", "Jawaharlal Nehru, el descubrimiento de la India" y "Gandhi, asceta jaina". El segundo volumen comprende, además de un prólogo de Raimundo Panikkar, los siguientes trabajos: "El Budismo 'nihilista' ", "La lógica en la India" y "Psicoanálisis y Budismo, El complejo de Edipo y los gandharvas".

Uno de los grandes e indiscutibles méritos de Vicente Fatone fue el haber sido el primero o uno de los primeros, no solo en Argentina, sino en Sudamérica e incluso en el mundo de habla española, en haberse interesado por las filosofías y religiones de Oriente y de la India en especial, en haberlas estudiado, no en el plano del diletantismo audaz tan usual y difundido, sino en un plano académico y universitario, y en haber difundido el resultado de sus estudios e investigaciones en artículos, ensayos, charlas y conferencias, señalados por la claridad y brillo de la expresión y por el esfuerzo por atenerse a lo que nos informan los textos en que esas filosofías y religiones han sido consignadas, y a los resultados más recientes alcanzados por los especialistas, los europeos en especial.

Fatone tropezó en esta labor de pionero con dificultades, cuya gravedad a nadie puede escapar. Señalemos entre estas en formas especial, la falta de bibliotecas especializadas sobre estos temas y la ausencia de una tradición de estudio y conocimiento de los idiomas en que esas filosofías y religiones han sido expresadas o conservadas —sánscrito, pali, chino, tibetano para limitarnos al caso de las doctrinas de la India. Fue mérito de Fatone el haberse constituido una valiosa biblioteca personal, adquirida después de su fallecimiento por el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y constituida no solo por bien elegidos estudios sino incluso por una buena selección de textos originales y traducciones.

Fatone tenía conciencia de su posición de pionero en estos estudios y de las limitaciones que tal circunstancia tenía necesariamente que imponer a su labor. En el inicio de su estudio sobre el Budismo (I, p. 133 nota) se refiere a las dificultades con que este tipo de estudios tropieza en nuestro medio y aduce como excusa de "cualquier precipitada tentativa de estudio, las viejas y actualísimas palabras de Mariano Moreno: "En un pueblo naciente, todos somos principiantes". Manifestación de su probidad intelectual digna de todo encomio.

Fatone en esta obra no presenta una historia del desarrollo del pensamiento filosófico en la India; se limita a tratar algunos temas fundamentales de ese pensamiento en los puntos culminantes de su evolución. Esta obra le permite al lector darse cuenta de la riqueza del pensamiento filosófico indio y sin duda incitará a muchos a un estudio más amplio del mismo.

Nos permitimos a continuación señalar algunas de las opiniones de Fatone que podrían ser consideradas muy discutibles.

Fatone empieza su obra refiriéndose a la "amplia libertad de pensamiento" (I, p. 15) de que gozaron los pensadores hindúes y a la tolerancia que existió en la India antigua frente a las ideas. Es una generalización demasiado amplia. Los pensadores hindúes podían pensar lo que quisieran siempre y cuando no se saliesen de los ámbitos que les fijaban los Textos Sagrados, la *shruti*. No creemos que se pueda considerar a un pensamiento condicionado en esa forma como ampliamente libre. Por otro lado, hubo en la India intolerancia de materia de ideas. Puede verse en Hacker, *Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus*, Saeculum VIII, pp. 167-179, la relación de los numerosos casos de intolerancia ideológica activa que se dieron en la India.

Asimismo en la página I, 16 Fatone expresa que el pensamiento indio es claro y que sus grandes obras son "la literatura de las masas y no la de algunos privilegiados". Fáciles de leer serán la *Bhagavad Gita* y los poemas religiosos, pero es optimismo calificar de asequibles a todas las grandes obras en que se encuentra expresado el pensamiento filosófico de la India, que se señalan por su gran tecnicismo y sus hondos y sutiles razonamientos. Por lo demás las grandes masas de la India nunca leyeron esas obras, reservadas al grupo de brahmanes dedicados al estudio y que no constituían de ningún modo una mayoría.

En la nota de la página I, 205 Fatone, apoyándose en Heiler (se trata del folleto, cuyo título no menciona Fatone, *Die Mystik in den Upanishaden*, München 1925, O. Scholss, p. 30), sostiene que el aforismo más profundo del Veda es el de la *Mundaka Upanishad* III, 2, 3: "el *atman* solo se deja aferrar por aquel a quien él elige". En él Fatone (p. 205) ve la exigencia de la gracia "para la conquista de lo divino". De entre las *Upanishads* consideradas más antiguas y que son las más importantes, sólo en la *Kaushitaki Upanishad* 3,8 (fin) se encuentra el germen de una presunta doctrina de la gracia. De entre las *Upanishads* de época intermedia aparece sólo en la *Katha* I, 2, 23 y en la *Mundaka* III, 2, 3. En las *Upanishads* recientes, separadas de las antiguas por muchos siglos, esta idea se hace más frecuente, como es de esperar dada la inspiración teísta y sectaria que las anima. Desde luego afirmar que ese aforismo es lo más profundo del Veda es solo dar expresión a un sentimiento religioso católico para quien la doctrina de la gracia ejerce especial atracción. Creemos que no se puede dudar que la afirmación más profunda y al mismo tiempo más característica del Veda es aquella sostenida innumerables veces y contenida en las célebres fórmulas *Tattvam asi, tu eres Aquello, Aham brahmásmi, yo soy Brahman*, que postulan la identidad total y absoluta del espíritu individual con el espíritu supremo, considerado en su aspecto más incondicionado y al margen de todo concepto humano.

Esta posición no es extraña a un importante sector de la mística cristiana, y no fue nunca bien vista por la Iglesia.

La opinión de Fatone respecto al nirvana expresada en las páginas 247-248 es inaceptable. Manifiesta que el asceta nirvanado conserva alguna forma de ser, alguna conciencia, alguna personalidad; que la especulación budista deja a salvo tácitamente un mí y que "alguien no perecedero, no fenomenal, no doloroso, no mudable halla en el inmortal seguro del nirvana su propia sede". Siempre se ha aceptado sin discusión que el Budismo considera que no existe una personalidad, una entidad, un principio que tenga la naturaleza y la función que tiene el alma en la mayoría de las doctrinas occidentales. Nadie desconoce las dificultades que la inexistencia de una personalidad, una entidad, un principio así trae consigo y que pueden resumirse en las preguntas: ¿qué es lo que transmigra? ¿qué es lo que se "nirvaniza"? . Sobre este tema baste remitir a las obras de von Glasenapp, Stcherbatsky, Oltramare, Masson Oursel, Murti. Véase también C. Dragonetti, *Udāna, la palabra de Buda*, pp. 24-28, 2ª edición, Barcelona 1972 (Barral). La tesis que Fatone atribuye al Budismo en general, fue la tesis de la secta budista de los Vatsiputriyas, que fue combatida por los budistas a todo lo largo de la historia del Budismo, llegándose incluso a sostener muchas veces que los vatsiputriyas no eran budistas, precisamente por cuanto sostenían esa doctrina. La posición de Fatone en este caso también ha debido ser inspirada por la necesidad del occidental de salvar a toda costa la conciencia individual en la vida post-mortem. En cuanto al pasaje citado por Fatone (I, p. 248) no contiene una opinión de Buda sino de un contrincante suyo.

Es poco fundada la forma displicente como Fatone se expresa de la filología en las páginas I., 172 y 220. La deuda que el conocimiento del pensamiento de la India tiene para con la filología es muy grande para no concederle a esta disciplina el sitio de honor que se merece. Basta recordar las ediciones críticas de Max Müller, Weber, Benfey, von Schroeder, de la Pali Text Society, del Bhandarkar Oriental Research Institute; los diccionarios de Böhtlingk y Roth, de Grassman, de Edgerton, el *Critical Pali Dictionary*; las *Concordancias*, y *Variantes* de Bloomfield, el *Index* de Sørensen; los estudios semánticos de Roth, Geldner, Pischel, Renou, Thieme; las traducciones de Thibaut, Keith, Withney, Geldner, Oldenberg, Renou, etc. (tomando "filología" en un sentido restringido) y los estudios de Hillebrandt, Oldenberg, S. Levi, Barth, Winternitz, Renou, Macdonell, Weber, Jolly, Jacobi, etc. (tomando "filología" en un sentido más amplio) para darse cuenta que sin esa labor de inmensa valía intelectual, de infatigable paciencia, y de modelo de razonamiento riguroso y crítico, muy poco sabríamos hoy día del pensamiento de la India. Esta actitud de Fatone debe derivar de R. Guenon, a quien él daba excesivo crédito como estudioso del pensamiento oriental al punto de sostener (ver nota p. 98) que "ningún occidental ha visto más lejos que R. G. en la especulación hindú y nadie lo ha expuesto con mayor claridad". Sin discutir el valor de Guenon como pensador original y creador, no es él el guía más apropiado para el estudio de las doctrinas de la India por demasiado parcial en contra de Occidente y obnubilado en favor de Oriente, y porque su obra no parece el resultado de una investigación serena y objetiva, y porque son en ella muy marcados los elementos subjetivos y casi podríamos decir confesionales. Esta posición contraria a la filología, muy usual entre las personas que se interesan por el pensamiento oriental, entraña un grave peligro. Significa, en el fondo, (sin que queramos decir que este haya sido el caso de Fatone) tomar partido contra algunos de los principios de sana razón que guían los estudios filológicos

(y que deben guiar también los estudios sobre el pensamiento oriental): no atribuir a los textos más de lo que ellos dicen; no acudir a interpretaciones simbólicas y alegóricas, cuando lo que ellos auténticamente manifiestan resulta ya inaceptable, a la luz de la condición de "sagrados", "canónicos" o "espirituales" que con el transcurso del tiempo se les ha ido concediendo; ubicar los textos en el ámbito cultural e histórico que les corresponde; no precipitarse a las grandes generalizaciones y rápidas síntesis sin antes haber realizado una serie de estudios de acercamiento sobre temas bien definidos y concretos que han de servir de fundamento a esas generalizaciones. Parece que a esas personas las inspira la convicción de que serían depositarias de una capacidad de comprensión infusa o intuitiva para el pensamiento religioso, místico o "espiritual", que les estaría negada no solo a la gran mayoría sino en especial a los "filólogos", "scholars", "eruditos" por el simple hecho de serlo y porque quieren desenvolverse en su disciplina con la seriedad que exige un trabajo científico.

Dos acotaciones finales con respecto al primer volumen. Es lástima que Fatone haya utilizado para el Rig Veda la traducción francesa de Langlois (ver nota 26 de I, p. 289). El autorizado juicio de Renou (*Les maîtres de la philologie védique*, Paris 1928, P. Geuthner, p. 4) considera que esta traducción, del año 1848, es la empresa más deplorable que se haya realizado en el dominio de los estudios védicos. Más conveniente hubiese sido que utilizase la alemana de Geldner publicada en 1951 en la Harvard Oriental Series. Y un error de origen indudablemente mecanográfico: en la línea 4 de la página 165 es necesario reemplazar la palabra inglesa *arahatship* por la palabra pali *arahatta*.

Con respecto al segundo volumen sólo nos limitaremos a hacer las siguientes observaciones. El trabajo "El Budismo 'nihilista'" fue publicado por primera vez en 1941 (cf. J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, 5ta. edición, art. Fatone V.); fue reproducido, sin modificaciones, en 1962 por Eudeba (Buenos Aires) sin referencia a esa primera edición y luego incluido en este tomo de las *Obras Completas* asimismo sin modificaciones y sin indicación de la fecha de la primera edición. Estos datos son importantes, pues explican por qué en la Bibliografía de las *Mulamadhyamakakarikas*, la obra fundamental de Nagarjuna, no se mencionan las traducciones (imprescindibles para un estudio de Nagarjuna basado en traducciones) de J. W. De Jong (1949) (Capítulos 18, 19, 20, 21 y 22, *Karikas* y comentario de Candrakirti) y de J. May (1959) (capítulos 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 11, 23, 24, 26, 27, *karikas* y comentario) y de E. Lamotte (1935-1936) (Capítulo 17, *Karikas* y comentario). Por otro lado nos parece que Fatone ha considerado la doctrina de Nagarjuna demasiado exclusivamente como una enseñanza que propugna la suspensión del juicio y no ha tomado debida cuenta de otro aspecto esencial en esa doctrina: como doctrina que enseña un Absoluto inefable con un rigor que lleva a sus extremos la actitud negativista (*neti, neti*) de la tradición que le precedía. Este último aspecto había sido señalado, ya en época de la primera redacción de este trabajo, por S. Schayer en su *Ausgewählte Kapitel* (que Fatone cita en su Bibliografía) y en su estudio "Das mahayanische Absolutum nach der Lehre der Madhyamika" (*Orientalischer Literatur Zeitung* XXXVIII, 7, 1935, columnas 401-415). Después de Schayer autores como De Jong, en la Introducción de su traducción, y en su artículo "Le probleme de l'absolu dans l'école Madhyamaka" (*Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* XL, 1950, pp. 323-327), May en la Introducción de su traducción y T.R.V. Murti en su *The Central Philosophy of Buddhism*, primera edición 1955 (que Fatone cita en el Prefacio de 1962), insisten en la

importancia primordial de este aspecto doctrinario en la enseñanza de Nagarjuna.

Pero a pesar de estas y otras críticas que, como a toda obra se le pueden hacer, estos volúmenes son un valioso aporte al conocimiento del pensamiento filosófico indio e inician honrosamente la publicación de la *Obras Completas* de Fatone.

Fernando Tola

J. M. Rist, *Epicurus: an introduction*. Cambridge, Cambr. Univ. Press, 1972. XIV & 185 pp.

El Prof. Rist, ampliamente conocido por sus dos libros anteriores sobre Plotino y sobre la filosofía estoica¹, nos ofrece aquí una exposición completa de la filosofía de Epicuro, que por su claridad y la solidez de su información habrá de convertirse, sin duda alguna, en una de las obras básicas sobre el tema.

La exposición de R. respeta el orden tradicional en el que, según Diog. Laer. (X 29) se dividía la obra de Epicuro: canónica, física y ética. Luego de un capítulo introductorio sobre la biografía de Epicuro y la organización de su escuela, en el que R., a diferencia de lo que suele acontecer en la literatura académica, aborda abiertamente el problema de las relaciones sexuales entre los miembros de distinto sexo de la misma (p. 10-12), la obra se extiende en siete capítulos, uno dedicado a la canónica (cap. 2), tres dedicados a la física (cap. 3, 4 y 5) y tres dedicados a la ética (cap. 6, 7 y 8). El libro incluye al final cinco apéndices sobre cuestiones de detalle y se cierra con una bibliografía que, aunque no pretende ser exhaustiva, es una útil guía para orientarse en la literatura científica más importante sobre Epicuro publicada desde comienzos de este siglo y en especial en los últimos veinte años, en los que ha habido un resurgimiento de los estudios epicureos.

Como señala R. en el Prefacio (p. X) y en el Postscriptum (p. 164), el libro no pretende ser una obra de tesis, sino presentar de un modo adecuado el estado actual de nuestro conocimiento de la obra de Epicuro, aunque R. no oculta su intención de corregir en especial determinadas afirmaciones del último expositor en lengua inglesa sobre el mismo tema, N. W. de Witt². Esta intención se evidencia sobre todo en el capítulo *Canónica*. Como es sabido, la tradición, representada en especial por Cicerón, acusaba a Epicuro de ignorancia de la lógica. El reproche de Cicerón parece justificado, si nos atenemos a la lógica formal. Epicuro demuestra un abierto desinterés por ella; su canónica corresponde más bien a lo que hoy denominaríamos *teoría del conocimiento*, y su principal objetivo reside en la provisión de criterios para juzgar la verdad (p.14-15). La concepción tradicional consideraba a Epicuro un empirista, cuyo criterio

¹ *Plotinus: the road to reality*, Cambridge 1967; *Stoic philosophy*, Cambridge 1969.

² *Epicurus and his philosophy*, Minneapolis 1954.

básico eran los datos de los sentidos. De Witt propuso, en cambio, dada la imposibilidad de fundar la física epicurea en tales datos, considerarlo un intuicionista, que basaba su física en doce principios elementales (extraídos en su gran mayoría de Demócrito) que no recibían justificación ulterior³. Las densas veinticinco páginas que comprende la exposición de R. de la canónica (p. 15-40) —una de las partes en la que el libro alcanza su mayor altura— son, en el fondo, una detallada réplica a la posición de De Witt. R. distingue dos significaciones de 'criterio', una como criterio de existencia de las cosas y otra como criterio de verdad de las proposiciones. La afirmación de que las cosas sensibles son todas verdaderas y existentes significa, entonces, que para Epicuro una proposición es verdadera, si describe el estado en el cual algo existe realmente, y falsa cuando no lo hace. Esta distinción entre las dos significaciones del criterio, con referencia a la experiencia del mundo y a las expresiones lingüísticas de esa experiencia, es el hilo que R. utiliza para orientarse en el laberinto, sin duda confuso, de la canónica (p. 16). El punto de partida en el que esta distinción encuentra un primer apoyo es la concepción epicurea del lenguaje. R. señala que el ideal lingüístico de Epicuro consistía en que cada palabra tuviera una clara e inequívoca referencia, y que esta especie de "atomismo lógico" describiría al mundo sin ambigüedad (p. 17). De acuerdo con esta distinción se alinean también los tres criterios sostenidos por Epicuro: sensación (*aísthesis*), conceptos generales (*prolépseis*) y sentimientos (*pathé*). La sensación, que es irracional (*álogos*), es en realidad un criterio no de las proposiciones, sino de la existencia de las cosas. Cuando Epicuro afirma que todas las sensaciones son verdaderas, lo que en realidad afirmaría es que en el acto de sentir tiene lugar un acontecimiento real. La sensación no involucra ningún razonamiento, sino que es aquello que le acontece a los componentes atómicos de los órganos de los sentidos, de los que, según Epicuro, depende todo razonamiento (p. 19, 20, 23, 25). El concepto general en cambio, es un concepto común, que surge de un contacto con algo evidente (sensación) y del contacto con la imagen de una percepción sensorial guardada por la memoria, con exclusión de toda opinión falsa. Los conceptos generales, surgidos así de una sensación particular comparada con la memoria de otras sensaciones similares, se convierten en nociones evidentes por sí mismas, que tienen una correspondencia inmediata con hechos objetivos. En tanto criterios, los conceptos generales, son utilizados para poner a prueba la validez de las proposiciones que no pueden ser puestas directamente a prueba por medio de la sensación. Los conceptos generales son, por tanto, a diferencia de las sensaciones, criterios de verdad de las proposiciones expresadas sobre la existencia de las cosas (p. 28-30). Los sentimientos, por último, es decir, el placer y el dolor, son criterios no de la teoría sino de la acción (p. 31). Ahora bien, tanto sensaciones como conceptos generales son adecuados como criterios para aquellas cosas que están inmediatamente al alcance de nuestros sentidos, pero ¿qué ocurre allí donde las cosas de cuya existencia se trata, escapan a la evidencia inmediata de los sentidos? Según R., Epicuro divide las cosas en dos clases, aquellas que pueden ser vistas y aquellas que son invisibles. De las primeras, los criterios expuestos son suficientes para determinar la verdad o falsedad de las proposiciones que las describen, siempre que haya un conjunto de sensaciones que confirme el juicio original sobre ellas (p. 38). De las segundas, en cambio, no puede haber una confirmación positiva de las hipótesis que tratan sobre ellas

mediante una confrontación directa con los sentidos. El método de confirmarlas consiste en asegurarse de que no hay evidencia de los sentidos que se oponga directamente a nuestra creencia. En el caso de los átomos y el vacío, Epicuro procedió por inferencia. Nuestros sentidos atestiguan la existencia de cuerpos y del movimiento de los mismos. Si no hubiera vacío, estos cuerpos no se podrían mover: los cuerpos se mueven, luego hay vacío. Se trata, según R., de una implicación formal en donde la prótasis es provista por la experiencia ("los cuerpos se mueven"). Solamente si esta observación tiene lugar, esta forma del argumento es válida para Epicuro (p. 38-39). La imagen de Epicuro que nos ofrece R., vuelve así a ser la de un empirista, pero la de un empirista reflexivo o crítico, cuya consciencia de las limitaciones y de las dificultades de su posición era mucho más amplia y profunda de lo que tradicionalmente se cree.

Pasaremos por alto la exposición de la física, que comprende las siguientes materias: Física (cap. 3): Hombre y cosmos (cap. 4) y Alma, espíritu y cuerpo (cap. 5), señalando, sin embargo, que se trata de una buena presentación de la física epicurea, que si bien no depara grandes sorpresas, se apoya en una sólida erudición y toca todos los puntos centrales de la misma.

La exposición de la ética comprende los siguientes temas: Placer (cap. 6); El problema de la amistad (cap. 7) y Dioses y religión (cap. 8). De la ética epicurea ha habido en el último tiempo notables exposiciones de conjunto, entre las que se destacan la de A. J. Festugière⁴, la de W. Schmid⁵ y por último la de B. Farrington⁶, a las que habría que agregar el estudio de Ph. Merlan⁷. La tendencia general en esta nueva literatura fue la de subrayar tanto la dependencia como las conexiones de la ética de Epicuro con la ética platónica y, en especial, con la ética aristotélica, esta última no sólo en la versión espuesta en las obras exotéricas (como quería E. Bignone), sino también en la de sus tratados para el círculo de discípulos. La exposición de R. continúa esta tendencia; en especial la del placer (p. 100-126) ofrece un detallado análisis de la deuda de Epicuro con Platón y Aristóteles, así como de su independencia de ellos. Esta deuda aparece con claridad en la distinción epicurea entre dos especies de placer, la cinética y la catastemática, que corresponden al placer en movimiento y al placer en reposo. Es esta última especie de placer, determinada más bien negativamente como ausencia de dolor, la que constituye para Epicuro el *summum bonum* que el sabio debe buscar. La prosecución de este fin lleva al sabio a distinguir y seleccionar entre distintos placeres, a fin de eliminar todos aquellos que vienen unidos a dolores subsecuentes (p. 116). El verdadero sabio controla sus deseos y busca solamente placeres catastemáticos del alma y del cuerpo. Si puede asegurarse un estado en el cual él esté libre de dolor y tenga una razonable perspectiva de continuar disfrutando de esta libertad, el sabio habrá logrado el estado de perfecta felicidad alcanzable para un mortal (p. 119). Todas las demás virtudes tradicionales de la ética griega, comenzando por la primera de ellas,

⁴ *Épicure et ses dieux*, Paris 1946; tr. esp. Buenos Aires 1960.

⁵ Art. "Epikur" en: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. V, Stuttgart 1962, col. 681-819.

⁶ *The faith of Epicurus*, London 1967.

⁷ *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden 1960.

la justicia, pierden su independencia y quedan subordinadas a este fin básico, la obtención del placer catastrófico. Esta es también la finalidad de la justicia: el proveer seguridad e imperturbabilidad al sabio. La naturaleza de la justicia consiste, entonces, en un pacto entre los hombres para no dañar ni ser dañados. Tanto ella como las demás virtudes dejan de ser un fin en sí mismas para convertirse en medios de obtener un estado natural y placentero de la vida (p. 122-125)⁸.

Esta concentración en la satisfacción individual de la ética epicurea va acompañada de un consecuente rechazo de la vida pública y de un retiro a la vida privada, en la cual la amistad cobra una significación no alcanzada anteriormente: la amistad es algo deseable por sí mismo (p. 134-135). Quizá sea en esta parte, en la que el libro alcanza nuevamente gran altura, donde más se eche de menos un tratamiento del tema que esté menos ceñido a la exposición desnuda de la doctrina epicurea y ponga en ello su propio límite. Toda gran corriente de pensamiento —y el epicureísmo sin duda lo es— posee una significación que no se puede alcanzar en la mera hermenéutica interna del sistema, por muy impecable que sea, sino que sólo se puede advertir en una perspectiva más amplia y más concreta a la vez, con referencia a otros pensadores, por una parte, y con referencia a la realidad histórica, por otra. Quien compare el capítulo dedicado a la amistad en el libro de Farrington y en el presente libro, comprenderá más fácilmente lo que quiero decir.

El libro se cierra con una detallada exposición de la teología de Epicuro, que reafirma en líneas generales una imagen del pensador bastante distinta de la tradicional, tal como esta imagen ha sido elaborada por la moderna investigación. De ella ha emergido un Epicuro reformador de la religión y opositor decidido de determinadas creencias tradicionales o de determinadas especulaciones teológicas, como la religión astral de Platón y Aristóteles, pero en modo alguno un pensador ateo y contrario a la piedad y a las prácticas religiosas (p. 156, 161, 163).

En resumen, un libro claramente expuesto y excelentemente documentado, que cumple con amplitud con el objetivo que se había propuesto, de presentar una exposición puesta al día de la obra de Epicuro en su conjunto.

Osvaldo N. Guariglia

⁸ Señalemos aquí una pequeña discrepancia con R.: si bien es cierto que en esta concepción "a cada hombre le concierne solamente él mismo" (p. 124), de ello no se sigue que la "sociedad sea un concepto vacío". En particular de la sentencia 36 de las *Doctrinas básicas*, "con respecto a lo común la justicia es la misma para todos: es, en efecto, lo que conviene a todos en la comunidad de unos con otros", surge con particular claridad que Epicuro está tomando la definición aristotélica de comunidad, "toda comunidad está constituida en vista de un bien" (*Pol.* I 1, 1252^a2), a la que le da un sentido distinto. El bien por el que se constituye la comunidad ya no es el bien del individuo y de la comunidad, como en la *Política* aristotélica, sino el del individuo exclusivamente, al que ahora se subordina, como simple marco contractual, la comunidad. Esta no se ha convertido en un concepto vacío, sino en un concepto formal.

Hans Saner (compil.) 1. *Karl Jaspers in der Diskussion*. München, R. Piper & Co., 1973, 478 págs.

Hans Saner, secretario personal de Karl Jaspers desde 1962 hasta su muerte, en 1969, y actualmente administrador de su legado (*Nachlass*), luego de haber ofrecido una clara exposición de la vida y la obra del maestro en el cuidadoso volumen de la colección *Rowohlt's Monographien* (Hamburg, 1970), nos brinda en el presente libro la oportunidad de asistir, por así decirlo, a la discusión que, en medio siglo de publicaciones, motivó el pensamiento de Jaspers. La iniciativa merece ser recibida con beneplácito, pues no sólo permite la lectura de documentos casi inhallables —algunos inclusive inéditos—, sino que, su visión de conjunto, posibilita además observar con nuevos ojos el eco que las diversas publicaciones de Jaspers, desde sus escritos políticos de los últimos tiempos, encontraron en sus contemporáneos. Los trabajos se ordenan precisamente de acuerdo con los diversos ámbitos temáticos abordados por Jaspers, comenzando por su *Habilitation* —dirigida inicialmente por Windelband— que, como es sabido, en cierto modo instauró la moderna psicopatología, en 1913. Acerca de esta importante obra y, según se observa en las fechas de publicación, sus diversas ediciones y ampliaciones, escriben Oswald Bumke (1914), Kurt Schneider (1938), Hans Kunz (1947) y Ludwig Binswanger (1943).

La *Psychologie der Weltanschauungen*, de 1919, obra que, pese a su título, marca ya el paso de Jaspers hacia la filosofía, provocó una aguda crítica de Heinrich Rickert, en ese entonces colega de Jaspers en Heidelberg, "Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte", publicada en *Logos*, en 1920. Por primera vez se publican las anotaciones sobre esta obra que Martin Heidegger hiciera llegar a Jaspers, el mismo año de la primera edición. Es éste quizá uno de los más interesantes testimonios reunidos en este libro, y ya se ven en estas "Anmerkungen", las futuras discrepancias con el autor de *Sein und Zeit*.

En 1931 escribe Jaspers su *Philosophie* y un pequeño trabajo sobre la "situación espiritual de la época". Sobre la primera se expresan nada menos que Arnold Gehlen (1932) y Herbert Marcuse (1933); hay también un comentario de Erich Frank del mismo año. Sobre "Die geistige Situation der Zeit" recoge Saner las reseñas de Gerhard Krüger y Karl Löwith, de 1932 y 1933 respectivamente.

Gabriel Marcel expone y critica los conceptos de "situación fundamental" y "situación límite" en Jaspers; se trata de un trabajo de 1932/1933, reimpresso en 1940 en su libro *Du Refus à l'Invocation*. En torno a la temática "existencial" se reúnen también críticas de Ernst Bloch (1935), Otto F. Bollnow (1938) y Ernst Mayer (1953).

Historicidad e historia, tal es el título de la quinta parte, que agrupa reseñas de Bollnow (1936); Heinrich Barth (1950); Golo Mann (1957) y Jürgen Habermas (1958).

Karl Barth se refiere a la filosofía de la religión de Jaspers, en un trabajo de 1948; al mismo tema aluden escritos de Martin Werner (1952); Paul Ricoeur (1957) y Xavier Tilliette (1960).

Los polémicos escritos políticos de Jaspers son analizados por Hannah Arendt (1957); Dolf Sternberger (1963); Kurt Sontheimer (1966) y Achim von Borries (1966).

Completan esta valiosa obra un informe de Hans Saner acerca de los papeles inéditos de

Jaspers y el estado actual de sus investigaciones, una lista cronológicamente ordenada de las obras de Jaspers, noticias sobre los autores de las críticas y un índice de personas citadas.

Mario A. Presas

Petrus Ramus — Audomarus Talaeus. *Collectaneae praefationes, epistolae, orationes.* With an introduction by Walter J. Ong. Hildesheim, Georg Olms, 1969, XVIII y 625 pp.

Hace poco decía Borges que no se conoce una teoría del prólogo y, después de recordar ejemplos famosos, concluía que el prólogo "cuando son propicios los astros, no es una forma subalterna del brindis, es una especie lateral de la crítica". Ese curioso género menor tolera otras precisiones. Por de pronto se puede indicar que hay épocas en que florece abigarradamente y épocas en que desaparece. Acaso fue el Renacimiento la era de su mayor esplendor y profusión. La aparición de la imprenta colocó súbitamente a los libros en manos de millares de personas más o menos imprevisas, de modo que el escritor se adaptó a la nueva audiencia y, a la vez, trató de que el público ajustara su visión al libro. Ong, el mejor conocedor actual del ramismo, sugiere otra razón: el favor de que gozó el "encomio" heredado de la antigüedad y que ahora se dirigía no sólo al benefactor sino a la nueva y vasta audiencia. Esta forma de expresión, junto con las cartas y las "orationes", modo solemne del actual "informe" académico, constituyen un material textual indispensable para penetrar en la intimidad de los planes de reforma educativa de Pierre de la Ramée y de su más entusiasta seguidor, Omer Talon. Estos escritos no habrían sido reimpresos desde 1599.

Recientemente he estudiado en detalle la Academia de Talon (pp. 77-99) y he podido verificar el magnífico trabajo de edición realizado tanto por Ong como por la casa editora Olms. Quienes pueden sortear la mediación de expositores e intérpretes, encontrarán en este libro un documento del inmenso esfuerzo realizado por el ramismo en diversos frentes culturales. Por de pronto, logró la aproximación de la filosofía a la elocuencia o, visto desde una perspectiva algo diferente, alejó el estilo filosófico de las maneras elocutivas bárbaras, propias de la escolástica tardía. Además llevó adelante una lucha tenaz contra la dictadura del aristotelismo. Encarnizado y hasta temerario en la lucha, no fue diáfano y creativo en las propuestas. Asombra, sin embargo, que los programas de enseñanza de la filosofía moderna ignoren a menudo esta importante corriente de renovación.

E. de O.

Norman Malcolm. *Problems of mind.* Londres, George Allen & Unwin Ltd., 1972, 103 páginas.

Malcolm comienza la primera parte de su libro exponiendo la doctrina cartesiana que afirma que solo tenemos acceso directo a nuestros contenidos de conciencia y que la mente es algo capaz de existir con total independencia del cuerpo. Luego considera la teoría de Locke sobre la obtención de conceptos acerca de lo mental por medio de la introspección, afirmando que conduce a la imposibilidad de probar la existencia de otras mentes y por lo tanto al solipsismo. A continuación expone la crítica de Wittgenstein a este método de obtener conceptos, a la que considera la más grande contribución de este filósofo a la "filosofía de la mente". De este ataque surge una teoría del significado basada en el uso y la conducta.

Malcolm prosigue su crítica planteando dos dificultades: 1º) La imposibilidad de saber si el objeto privado del que tengo experiencia es semejante al que tiene otro cuando usa la misma palabra (problema de la intersubjetividad) y 2º) cómo sé si es semejante a un objeto privado mío anterior. A mi juicio esta última objeción (también de Wittgenstein), al basarse en el argumento escéptico con respecto a la memoria, conduce inevitablemente a un escepticismo total con respecto al pasado, de manera que si uno lo acepta se vería obligado a rechazar tanto el testimonio de los demás como los criterios conductistas, ya que el principio en el que se funda la inducción y, por lo tanto, todo nuestro conocimiento empírico, se basa en nuestra creencia en el pasado. La primera parte finaliza con la afirmación de que "rechazada la teoría lockeana de la obtención de conceptos por introspección se elimina la principal razón para pensar que una mente humana puede existir y tener conceptos aislada del cuerpo y de otros seres humanos".

La segunda parte del libro está dedicada al materialismo científico: éste sostiene que si bien existen elementos mentales no reducibles a conducta, como las sensaciones e imágenes, estos podrían (contingentemente) ser procesos cerebrales. Tal postura constituye, por lo tanto, una teoría de la identidad cerebro-conciencia, de corte materialista. La crítica que presenta Malcolm contra esta doctrina concluye con un análisis de los posibles motivos que han llevado a los filósofos a adoptarla.

En la tercera parte se analiza la tesis de que "todas las proposiciones de la psicología describen acontecimientos físicos, a saber; el comportamiento de hombres y animales". Contra esta posición (conductismo lógico) Malcolm presenta dos objeciones con las que finaliza su libro. La primera se basa en el carácter asimétrico que presentan las afirmaciones que uno hace sobre sí mismo con respecto a las que uno hace sobre los demás. La segunda, que es menos conocida, consiste en afirmar que cuando decimos que alguien está asustado o sufre, no es que lo inferimos a partir de su conducta sino que lo percibimos de manera inmediata: éste constituye el mismo tipo de argumento que el que se ha esgrimido en contra del fenomenalismo y a favor del realismo.

Algunas tesis de Malcolm resultan difíciles de compartir. Por ejemplo la que afirma que es imposible (¿lógicamente?) que alguien padezca dolores o sensaciones de ningún tipo durante el período en que su cuerpo está inmóvil y no responde a ninguna estimulación. Pero tesis de este

tipo son quizás el resultado del esfuerzo por ser consecuente y no ocultar las implicaciones de una posición, aunque estas resulten chocantes.

Como podemos apreciar, la gama de problemas que abarca este libro es muy amplia y es un gran mérito haberla tratado en un espacio tan breve sin caer en la superficialidad y sin perder claridad. Por esta razón podrá ser útil tanto al especialista como al estudiante o al lector general. El libro contiene aportes originales y presenta un tipo de enfoque que no ha sido suficientemente considerado en los países de habla hispana.

Juan Larreta

Peter Winch. *Ciencia social y Filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu, 1972, 135 páginas.

La comunidad científica raramente vive en paz. La disputa es uno de sus elementos básicos, y la quietud sólo indicará indiferencia, actitud cercana al desinterés.

Pero no todos los conflictos son equivalentes. Uno de los presentes es el monopolio que pretende instaurar la sociología, convirtiendo a las otras ciencias en laterales o antecesoras suyas. Una de las más atacadas es la filosofía. El ataque no es sólo gremial sino, lo cual es más importante, conceptual.

Es en este nivel que Winch lo ha planteado: trata de lograr una elucidación doble y simultánea, tanto de la filosofía como de la ciencia social.

El propósito de nuestro autor es realizar un estudio crítico de la idea tan generalizada que supone que para que las ciencias sociales progresen deben emanciparse de la filosofía y seguir los métodos de las ciencias naturales.

El desarrollo de la crítica de esta tesis obliga a Winch a luchar en dos frentes: el de la filosofía y el de la ciencia social. El mejor logrado es quizá el de la filosofía. En lo que a la sociología se refiere el tratamiento de la cuestión es disperso, apuntándose sólo aquí o allá algún punto esencial. En los capítulos 3 y 4 se expone brevísimamente a St. Mill, Pareto y Max Weber, junto con una crítica desde el ángulo particular del libro.

Lo esencial del replanteo de Winch respecto de la filosofía es lo siguiente: hay que rechazar la concepción "subordinada" de la filosofía que consiste en negar que ella aporte ninguna comprensión positiva del mundo. Según ella la filosofía tendría una función puramente negativa: la de eliminar obstáculos, siendo por lo tanto de naturaleza parasitaria; la filosofía no tendría problemas propios, sino que para la concepción "subordinada" sería una técnica para "resolver los problemas planteados en el curso de investigaciones no filosóficas".

Como ejemplo de esta posición señala Winch al *Vocabulary of Politics* de Weldon; señala éste que los problemas surgen de dos niveles: 1. el mundo, y 2. el lenguaje con que intentamos describirlo. Según Weldon, los problemas filosóficos surgen del nivel 2., posición no compartida por Winch.

Es posible, por supuesto, preguntar cuál es el mundo de que se habla, o dicho en términos de más elevada abstracción ¿qué es la realidad? Ahora bien ésta es una pregunta que no puede responderse por medios "experimentales". No se trata de un pregunta empírica sino conceptual: ella debe validar el concepto de realidad. Este análisis de la realidad implica preguntar por la relación existente entre pensamiento y realidad. Esto lleva a plantear el problema del vínculo entre lenguaje y realidad. La tesis general de Winch apunta un poco a eso: afirmar que los problemas filosóficos surgen de la realidad misma, y de ahí su radicalidad.

Los dos conceptos de base: mundo y realidad, necesitan ser desarrollados y profundizados. Esto desde la filosofía. Desde la ciencia social es preciso desarrollar la crítica del supuesto sociologista: el historicismo, vicio teórico fundamental.

De todas maneras es de agradecer a Winch este ensayo de posición en un problema delicado, planteado las más de las veces a nivel gremial, y casi nunca en el esfuerzo del concepto.

Adolfo Murguía

Ernesto Mayz Vallenilla. *Esbozo de una crítica de la razón técnica*. Caracas. Ediciones Equinoccio de la Universidad Simón Bolívar, 1974, 252 págs.

Este volumen está integrado por ocho ensayos y conferencias que a pesar de la aparente diversidad de contenido, manifiestan una constante preocupación del autor ante el urgente problema de la técnica como fuerza configuradora del mundo moderno. El título de la obra nos anuncia ya que se trata del intento de esclarecer, a la luz del antecedente kantiano y suprimiendo el supuesto de la ahistoricidad de la Razón, su nueva vertiente: la *ratio technica*. En efecto, el examen trascendental de las categorías de la *ratio technica* descubre las condiciones de posibilidad de los fenómenos técnicos, pero con la salvedad de que se trata de "una aprioridad condicionada epocalmente". Las categorías de Totalidad, Finalidad y Perfección suponen un riguroso Automatismo en el proceso técnico que posibilita la "perfección funcional del sistema". Es precisamente la categoría de funcionalidad la que explica el proceso de homogeneización a que se ve sometido todo ente que interviene en el proceso técnico. Todo ente pierde su individualidad y sus cualidades intrínsecas en función de la perfección del sistema técnico. Así se explica que, referida al caso del hombre, la categoría de Función desempeñe el papel de categoría dinámica en el proceso de alienación. La consideración de tales fundamentos categoriales están ausentes, a juicio de Mayz Vallenilla, de las reflexiones de Heidegger, Marcuse o Jünger, que sólo tratan aisladamente ciertos rasgos de la praxis técnica. En opinión del autor venezolano, a partir de las categorías se puede delinear el fenómeno de la alienación configurado por ellas en la existencia del hombre de nuestro tiempo. Esta vertiente humanista del problema técnico se ve claramente en el trabajo titulado "Técnica y Humanismo". Allí afirma la íntima

relación entre tales términos al decir que la conciliación entre ambos debe partir del análisis trascendental de las categorías de la *ratio technica*. De tal modo se aclarará si la vertiente ontológica "que alimenta y dirige aquélla —la voluntad de poder—, es o no compatible con la posibilidad de asegurar para el hombre su condición de fin en sí y, por ello mismo, su impreterible dignidad como persona". Extendiendo así sus raíces hasta el fecundo suelo del pensamiento de Heidegger, Mayz Vallenilla afirma en repetidas ocasiones que la actividad de la *ratio technica* es "suscitada por el acicate de un agente consubstanciado al ser mismo del hombre: su voluntad de poderío". De tal fuente surgen los proyectos de la *ratio technica* y en ellos el hombre se ve reducido a la condición de objeto de la dominación de otros hombres: deja de ser un fin en sí mismo para convertirse en un instrumento que cumple su función. De tal manera, del análisis ha surgido la esencial contradicción entre humanismo y técnica. Pero todo intento de desarrollo de un nuevo humanismo que trate de superar esa situación, no puede hacer abstracción del fenómeno técnico. Solamente a partir de la concepción "tecno-lógica de la existencia tiene sentido pensar el humanismo de nuestro tiempo". El nuevo enfoque debe considerar al hombre a la luz de su conciencia genérica, cuya raíz onto-genética es el amor. Asimismo, la manifestación del ser genérico "es la expresión de la más alta racionalidad que puede alcanzar el hombre". Ya no hay contradicción entre el eros y la técnica en tanto expresión de la razón. La técnica aparece subordinada al ideal del auto-perfeccionamiento humano, siendo lo más humano, precisamente, la posesión de tal conciencia genérica. Es por ello que la técnica debe estar guiada por el eros para romper con el universo de la despersonalización y de la alienación. Sólo el amor personal es fuente del verdadero humanismo. El hombre tiene en la conciencia genérica el rasgo más humano de su "esencia". Este término, tomado en su acepción heideggeriana, implica que el hombre carece de una esencia inmutable, siendo, en realidad, "el resultado y la configuración de la posibilidad elegida por su misma existencia". Así, la conciencia genérica es la caracterización del constante perfeccionamiento del hombre por medio del desarrollo de su racionalidad. Eros y Ratio ya no se excluyen. El hombre no es visto más como un instrumento en función del correcto despliegue del aparato técnico. Ha recuperado su condición de persona sin perder los beneficios de la civilización técnica, pero sí eludiendo las nefastas consecuencias de la voluntad de poder. Es el preámbulo a un nuevo humanismo en pugna con las ciegas fuerzas de la voluntad de dominio, un humanismo que ve en la tecnificación del universo no ya la destrucción de las relaciones entre los hombres, sino la expresión de la más alta racionalidad humana enraizada en la voluntad de amor y manifestada en el avance hacia la conciencia genérica como fundamentadora de la esencia del hombre.

Alberto Guillermo Ranea

Anselm von Canterbury. *Proslogion*, 1961, 159 pp.; *Monologion*, 1964, 217 pp.; *De Veritate*, 1966, 97 pp.; Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman - Holzboog.

El gran mérito de esta edición popular de los escritos fundamentales de San Anselmo reside en haber puesto al alcance del público la edición del consumado conocedor de San Anselmo, el Padre Schmitt. En efecto, la edición original de Schmitt, aparecida en Roma-Sackau-Edinburgo entre 1938 y 1961, resultaba inaccesible por su elevadísimo costo. Los tres textos aparecen acompañados de una versión alemana del propio Schmitt.

El *Proslogion*, portador de la famosa prueba ontológica de la existencia de Dios, está precedido de una extensa y valiosa introducción de Schmitt en la que se estudia el estilo literario y el método científico de San Anselmo tal cual se ofrecen en esta, su obra más conocida. Se agrega un resumen de cada capítulo y algunos textos complementarios editados sólo en latín. Pareciera imposible lograr una comprensión cabal de este clásico de la filosofía prescindiendo del minucioso y competente trabajo de Schmitt. El *Monologion* lleva también una introducción del editor en la que se analizan las circunstancias históricas en que fue escrita esta obra, la primera obra sistemática emprendida por San Anselmo. Asimismo analiza Schmitt "el programa filosófico-teológico" de San Anselmo y propone una bibliografía breve y selecta, que es el regalo de la erudición cuando es generosa. Finalmente el *De Veritate* es complementado por un ceñido paralelo con la teoría de la verdad de Santo Tomás, debido al editor.

En la misma casa editora ha aparecido una reimpresión de la edición monumental de Schmitt; los seis volúmenes originarios se publican en dos tomos; nuevos prólogos puntualizan recientes discusiones de autenticidad y se ofrece una lista, por orden cronológico, de las obras y cartas auténticas.

El ingente trabajo de Schmitt queda cifrado en el lema que eligió como divisa de su labor. Es una frase de la *Poética musical* de Stravinsky y dice: "El pecado contra el espíritu de una obra siempre comienza con el pecado contra la letra".

Ezequiel de Olaso

G. W. Leibniz. *Confessio Philosophi. La Profession de Foi du Philosophe*. Texte, traduction et notes par Yvon Belaval. Paris, Vrin, 1970. 142 páginas.

En 1913 Ivan Jagodinsky dio a conocer en Kazan, por primera vez, este texto de Leibniz considerado como "la Teodicea de la juventud", junto con una traducción al ruso. Jagodinsky conjeturó azarosamente la lección del manuscrito e imaginó el siguiente título: *Leibnitiana Elementa Philosophiae arcanae. De Summa rerum, (algo así como Elementos leibnizianos*

de filosofía recóndita acerca de lo más importante). La primera guerra mundial y la revolución rusa impidieron al parecer que ejemplares de esta edición llegaran a las bibliotecas europeas. El único ejemplar conocido pertenecía a John L. Austin, uno de los más conspicuos representantes de la filosofía analítica británica. ¿Cómo llegó ese ejemplar a poder de Austin? ¿Qué gravitación pudo haber tenido en su pensamiento? Estas preguntas creo que ni siquiera están planteadas. Gaston Grua, el gran conocedor y editor de Leibniz, obtuvo una fotocopia del texto latino que publicó Jagodinsky y con ella trabajó Yvon Belaval salvando los errores más gruesos. En 1961 Belaval presentó su edición del texto latino con versión al francés y notas. Después se publicó una nueva edición del texto latino, con versión al alemán y notas, debida a Otto Saame quien trabajó directamente sobre los manuscritos y ha propuesto un texto que habrá que considerar definitivo (Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1967; es el volumen 4 de la colección "Quellen der Philosophie" que dirige Rudolph Berlinger). Al reeditar su versión al francés Belaval incorpora la mejoras logradas por Saame.

E. de O.

FE DE ERRATAS

En el artículo "Crítica de la noción fregeana de predicado" de Mario Bunge (esta *Revista* I, 1, página 5) se ha deslizado una errata importante.

Donde dice: $F: A \times B \times \dots \times N \{0,1\}$

Debe decir: $F: A \times B \times \dots \times \rightarrow \{0,1\}$

C R O N I C A

El 26 de mayo falleció el filósofo uruguayo Emilio Oribe. Había nacido el 13 de abril de 1893 en la ciudad de Melo. Desde 1926 ejerció la docencia universitaria y en 1957 fue designado profesor emérito de la Universidad de Montevideo. Sus obras principales son *Teoría del Nous* (1934), *El Mito y el Logos* (1945) y *La Dinámica del Verbo* (1953).

En Buenos Aires y con el auspicio de la Academia Nacional de Ciencias acaba de fundarse el Centro de Estudios Filosóficos. Su director es el profesor Eugenio Pucciarelli. El Centro anuncia la aparición, en 1976, de la revista semestral *Escritos de Filosofía*, cuyos primeros números estarán dedicados a los temas "Ideología" y "Lenguaje".

Ha aparecido el N° 7 de *Ensayos y Estudios. Revista de Filosofía y Cultura* correspondiente a marzo de este año. La revista, dirigida por Jorge Estrella, aparece periódicamente desde su fundación en 1972. Quienes deseen enviar trabajos o correspondencia deben dirigirse a Jorge Estrella, Alberdi 340, San Miguel de Tucumán, Argentina.

LEONARD NELSON

Cuatro Ensayos de Filosofía Crítica

Traducción: Osvaldo N. Guariglia

1. *La imposibilidad de la teoría del conocimiento*
2. *Metodología ética*
3. *El método socrático*
4. *La teoría del verdadero interés y su significación jurídica y política.*

Editorial SUDAMERICANA

BUENOS AIRES

1974.

RATIO

edited by STEPHAN KÖRNER

Volume XVII

June 1975

No. 1

NATHAN ROTENSTREICH
HANS GEORG KNAPP

*Reflection and Philosophy
'Determining Reason' and
Prognosis in G. W. Leibniz*

WOLFGANG MARX

*Epistemological Reflexions on
the Problem of Impredicative
Conceptual Structures*

EDDY M. ZEMACH

*Sachverhalte, Tatsachen and
Properties*

CHRISTOPHER CHERRY
G. HARDING

*On Characterizing the Extraordinary
Making Sense of Observation
Sentences*

J. C. A. GASKIN

*Miracles and the Religiously
Significant Coincidence*

NICHOLAS LaPARA
ALEX ORENSTEIN

*Chisholm, Kelm, Preferability
Strawson, Frege and Hilbert on
Meaning and Definite Descriptions*

TOM L. BEAUCHAMP and
DANIEL N. ROBINSON
KENNETH E. NICHOLS
MYLES BRAND

*On von Wright's Argument for
Backward Causation*

*Brand on Choosing and Doing
Choosing and Doing: Reply to
Nichols*

EILEEN M. LOUDFOOT
ALBERT CASULLO
FRANK SNARE

*Morality and the Human Situation
Conceivability and Possibility
The Open Question as a Linguistic
Test*

Books Received
Price: £ 3.25 nt

Annual Subscription: £ 6.00 nt

DESARROLLO ECONOMICO REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Publicación trimestral
del INSTITUTO DE DESARROLLO
ECONOMICO Y SOCIAL (IDES)

Director:
Torcuato Di Tella

Volumen 15

JULIO-SEPTIEMBRE DE 1975

Nº 58

SERGIO BITTAR: *Los oligopolios internacionales en la industria. Algunos efectos sobre las economías latinoamericanas.*

LEOPOLDO J. BARTOLOME: *Colonos, plantadores y agroindustrias. La explotación agrícola familiar en el sudeste de Misiones.*

HEBE M. C. VESSURI: *La explotación agrícola familiar en el contexto de un sistema de plantación: un caso de la provincia de Tucumán.*

HORACIO TORRES: *Evolución de los procesos de estructuración espacial urbana. El caso de la ciudad de Buenos Aires.*

EDUARDO LIZANO: *Integración económica entre países en vías de desarrollo.*

Crítica de Libros — Informaciones — Reseñas Bibliográficas

	Suscripción anual	Ejemplar simple
Países Ilimitados (inc. Perú y Ecuador)	US\$ 16,00	US\$ 5,00
Centroamérica (incl. Colombia y Venezuela)	" 18,00	" 5,00
U.S.A., Canadá y España	" 18,00	" 5,00
Europa, Asia, África y Oceanía	" 20,00	" 5,00

(Los precios consignados para el exterior sufren recargo por envío aéreo)

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

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

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.