

revista latinoamericana de filosofía

Mario Bunge: Crítica de la noción fregeana de predicado.

Danilo Cruz Vélez: Hegel y el problema del fin de la ética.

Ezequiel de Olaso: El significado de la duda escéptica.

Tércio Sampaio Ferraz jr. A Filosofia como discurso aporético.

DISCUSSION

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

CRONICA

VOL. I - Nº1 - MARZO 1975

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

COMITE DE REDACCION

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

CONSULTORES

Danilo Cruz Vélez (Colombia)	Marcelo Dascal (Brasil)
Rigoberto Juárez - Paz (Guatemala)	Francisco Miró Quesada (Perú)
Alejandro Rossi (México)	Roberto M. Torretti (Chile - Puerto Rico)
	Luis Villoro (México)

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

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379
Buenos Aires — Argentina

	SUSCRIPCION ANUAL (3 números)	EJEMPLAR SIMPLE
Argentina:		
Común	\$ 100.-	\$ 40.-
De apoyo	" 300.-	
Países limítrofes (inc. Perú y Ecuador);		
Vía común	u\$s 10.-	u\$s 4.-
Vía Aérea	" 11.-	" 4,50
Otros países:		
Vía común	u\$s 11.-	u\$s 4.-
Vía Aérea	" 14.-	" 5.-

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

Editor responsable: Centro de Investigaciones Filosóficas.

Domicilio legal: Cangallo 1479, 4to. piso. Capital Federal.

Inscripción en la Dirección Nacional del Derecho de Autor en trámite.

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Volumen I

Marzo 1975

Num. 1

SUMARIO

	Pág.
EDITORIAL	3
ARTICULOS	
Mario Bunge: Crítica de la noción fregeana de predicado.	5
Danilo Cruz Vélez: Hegel y el problema del fin de la ética.	9
Ezequiel de Olaso: El significado de la duda escéptica. Con un examen preliminar de las opiniones de G. W. Leibniz y de G. E. Moore.	27
Tercio Sampaio Ferraz Jr.: A Filosofia como discurso aporético. Uma análise da Filosofia do ângulo lingüístico - pragmático.	39
DISCUSION	
Oswaldo Porchat Pereira: Breve Resposta.	49
Eduardo A. Rabossi: Austin y la falacia descriptiva.	50
Rigoberto Juárez - Paz: El materialismo ¿Superación o abandono de la filosofía?	57
Fernando Tola y Carmen Dragonetti de Tola: Misticismo y Yoga.	61

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

E. Husserl: Erfahrung und Urteil (M. A. Presas).	
U. Claesges, K. Held (compil): Perspektiven transzendental - phänomenologischer Forschung (M. A. Presas).	
W. Biemel (compil.): Phänomenologie heute (M. A. Presas).	65
Peter of Spain: Tractatus (E. de Olaso).	69
G. M. Chiodi: Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di T. Hobbes (R. Braun).	70
Nicolai de Cusa: Opera omnia. Vol. VII: De pace fidei. Cum epistula ad Joannem de Segobia (R. Braun).	72
D. Pears: Wittgenstein (E. A. Rabossi)	72

CRONICA

COLABORADORES

MARIO BUNGE (1919). Ex profesor de física teórica y de filosofía (Universidad de Buenos Aires). Es profesor de filosofía en McGill University, Montreal (Canadá). Autor de doscientas publicaciones, entre ellas *La Causalidad*, *La Investigación Científica*, *Foundations of Physics* y *Philosophy of Physics*. Está escribiendo *Treatise on Basic Philosophy* en siete tomos. Dirección: McGill University, P. O. Box 6070, Station "A", Montreal, Que., Canadá H3C 3G1.

DANILO CRUZ VELEZ (1920). Estudios en Bogotá y en Friburgo en Brisgovia (R. F. Alemana). Doctor en filosofía. Ha sido profesor en la Universidad de los Andes (Bogotá). Entre sus libros figuran: *Nueva Imagen del Hombre y de la Cultura* (1948), *¿Para que ha servido la filosofía?* (1967) y *Filosofía sin supuestos* (1970). Dirección: Apartado Aéreo 17267, Bogotá, Colombia.

EZEQUIEL DE OLASO (1932). Doctor en filosofía (Bryn Mawr, U.S.A.). Ha sido profesor en las Universidades de Buenos Aires y La Plata. Perteneció al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (Argentina). Ha publicado estudios sobre filosofía moderna y contemporánea. Tiene en preparación el libro *Leibniz y el escepticismo*. Dirección: Casilla de Correo 5379, Buenos Aires, Argentina.

TERCIO SAMPAIO FERRAZ JR. (1941). Doctor en filosofía (Maguncia, R. F. Alemana) y en derecho (San Pablo, Brasil). Es profesor en la Universidad de San Pablo y en la Pontificia Universidad Católica de San Pablo. Ha publicado artículos de su especialidad y los libros *Die Zweidimensionalität des Rechts als Voraussetzung für den Methoden Dualismus von Emil Lask* (1970) y *Direito, Retórica e Comunicação* (1973). Dirección: Rua Batatais, 170, Apto. 121 (Jardim Paulista) San Pablo, Brasil.

OSWALDO PORCHAT PEREIRA (1933). Doctor en filosofía (San Pablo, Brasil); estudios en Francia y U.S.A. Es profesor en la Universidad de San Pablo. Ha escrito, entre otros, los siguientes trabajos: "O conflito das filosofias" (1969) y "A noção de ciência em Aristoteles" (en prensa). Dirección: Caixa Postal 8 105 San Pablo, Brasil.

EDUARDO A. RABOSI (1930). Estudios de filosofía en 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.

RIGOBERTO JUAREZ-PAZ (1925). Doctor en filosofía (Universidad de Minnesota, U.S.A.). Fue profesor en las Universidades de Minnesota y Pennsylvania y actualmente en la de San Carlos de Guatemala. Ha publicado artículos sobre teoría ética y los libros *Invitación a la filosofía* y *Ensayos y polémicas*. Prepara el volumen *Estudios Filosóficos*. Dirección: Universidad Francisco Marroquín, 6a. Ave. 0-28, Zona 10, Ciudad de Guatemala, Guatemala.

FERNANDO TOLA (1915). Doctor en filosofía (Universidad de San Marcos, Lima). Es profesor en la Universidad de Buenos Aires. Ha escrito artículos sobre filosofía de la India y los libros *Himnos del Rig Veda*, *Himnos del Atharva Veda*, *Doctrinas secretas de la India*, *Los Yogasutras de Patañjali*, etc. Prepara una traducción comentada de la *Bhagavad Gita* y una *Introducción al Idealismo Hindú*. Dirección: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, Cangallo 1479, piso 4, Buenos Aires, Argentina.

CARMEN DRAGONETTI (1937). Estudios de filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Licenciada en filosofía (Universidad de San Marcos, Lima). Perteneció al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (Argentina). Es autora de los libros: *Dhammapada*, *El camino del dharma*; *Udana*, *La palabra de Buda*; *Los Yogasutras de Patañjali* y de artículos de su especialidad. Prepara la traducción del *Digha Nikaya*. Dirección: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, Cangallo 1479, piso 4, Buenos Aires, Argentina.

EDITORIAL

El deseo de contar con una publicación periódica que pudiera ser el vehículo de comunicación entre aquellos latinoamericanos, cada día más numerosos, que desean pensar y expresar en su propia lengua los problemas filosóficos de actualidad, ha llevado al Centro de Investigaciones Filosóficas a fundar una revista de filosofía que comprenda a toda Latinoamérica. La Revista Latinoamericana de Filosofía aspira, en efecto, a que en ella colaboren todos aquellos estudiosos latinoamericanos que, residan o no en el continente, quieran exponer ante sus colegas y el público en general el resultado de sus reflexiones e investigaciones dentro del ámbito de temas relacionados con la filosofía. Quiere ser, por tanto, una publicación abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas; su única condición previa es la de que los conceptos sean elaborados con rigor y expresados mediante una argumentación racional, esto es, que apele a la razón como última instancia universalmente válida. Tanto como las tesis expuestas, interesan, pues, las razones que las sustentan. La Revista Latinoamericana de Filosofía da la bienvenida a toda colaboración que admita este punto de partida general.

El Centro de Investigaciones Filosóficas ha encomendado la dirección de la Revista Latinoamericana de Filosofía a un Comité de Redacción que goza de autonomía y que es asistido por un Cuerpo de Consultores integrado por distinguidos filósofos latinoamericanos. Fueron invitados a participar del Comité de Redacción estudiosos de diversas especialidades y de distintas tendencias, que pertenecen tanto al Centro de Investigaciones Filosóficas como a otras instituciones.

CRITICA DE LA NOCION FREGEANA DE PREDICADO

Mario Bunge

Después de haber sido escandalosamente olvidado durante medio siglo, Frege se ha puesto de moda. Las páginas escritas sobre Frege son ahora mucho más numerosas que las que redactara él mismo. Desgraciadamente la mayor parte de los comentarios sobre Frege se refieren a su semántica, que es la parte menos técnica, menos sistemática y más vulnerable de su obra. Sus contribuciones a la lógica y a los fundamentos de la matemática, a mi juicio más importantes y permanentes, se dan por sabidas, lo que es una manera cómoda de ignorarlas. Lo que es peor, Frege está de moda más por los errores de su semántica que por sus aciertos. Y, lo que es el colmo, esos errores suelen aceptarse como artículos de fe. En esta nota procuraré mostrar que esto es, precisamente, lo que acontece con una noción clave de la semántica fregeana: la de predicado.

Frege explica el predicado como una función que hace corresponder individuos u objetos a valores de verdad. Por ejemplo, el predicado "inédito" se aplica a manuscritos (dominio de la función) y puede tomar los valores 1 ó 0, según que el manuscrito en cuestión sea efectivamente inédito o haya sido publicado. En general, según Frege, un predicado unario F es una función $F: A \rightarrow \{0,1\}$. Y un predicado binario, tal como "anterior a", se analizará como una función $F: A \times B \rightarrow \{0,1\}$, cuyo dominio $A \times B$ es ahora el conjunto de los pares ordenados de individuos entre los que vale la relación de anterioridad. En general, un predicado n -ario se analizará como una función $F: A \times B \times \dots \times N \rightarrow \{0,1\}$, donde los conjuntos de A a N son las clases relacionadas por el predicado, y la cruz designa el producto cartesiano.

El haber analizado el predicado como función fue un gran acierto que facilitó la matematización de la lógica. Pero la elección del codominio de la función fue errada y este error ha originado múltiples confusiones. En efecto, es equivocado atribuir valores de verdad a individuos cualesquiera (o n -tuplas de individuos) cuando en rigor sólo las proposiciones pueden ser verdaderas o falsas. (Digo 'pueden' porque de hecho no todas las proposiciones son evaluadas). En otras palabras, los valores de verdad no están en el codominio de la función predicado sino en el codominio de la función V de evaluación, esto es, $V: E \rightarrow \{0,1\}$ donde E es el conjunto de los enunciados o proposiciones evaluados. Si p es un enunciado (un miembro de E), $V(p)$ es el valor que toma V en p , y tal valor es 0 ó 1 (De hecho, necesitamos un codominio más amplio, para hacer lugar a la noción de verdad parcial, que es la que interesa en matemática aplicada y en las ciencias fácticas. Por ejemplo, podemos tomar el intervalo real entre 0 y 1. Pero éste es un punto secundario, aunque también éste sería motivo de discusión con Frege, quien se opuso explícitamente a la noción de verdad parcial, que repugnaba a su platonismo).

En resumidas cuentas, hasta ahora hemos introducido dos funciones,

$$F: A \rightarrow \{0,1\} \quad , \quad V: E \rightarrow \{0,1\}$$

Para vincularlas es preciso introducir una tercera, que llamaremos P , y que asignará una proposición a cada individuo:

$$P: A \rightarrow E.$$

Por ejemplo, si el individuo a pertenece a la clase A , entonces Pa será la proposición " a es un P ", o "el objeto a posee la propiedad P ". Si se trata de un predicado binario, tal como "anterior a", escribiremos:

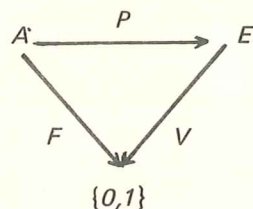
$$P: A \times B \rightarrow E.$$

Y un predicado n -ario se analizará como

$$P: A \times B \times \dots \times N \rightarrow E.$$

(En todas estas fórmulas, E puede considerarse como la totalidad de los enunciados o bien como el subconjunto formado solamente por las proposiciones que contienen el predicado de marras).

La relación entre el predicado F de Frege y el auténtico predicado P se establece mediante la función de evaluación. En efecto, componiendo P con V resulta F , o sea, $F = P \circ V$, donde 'o' designa la operación de composición de funciones. En otras palabras, se tiene el siguiente diagrama conmutativo:



Lo que antecede permite aclarar una segunda confusión de Frege, a saber, la que consiste en identificar denotación (*Bedeutung*) con valor de verdad. Esta confusión es particularmente grave porque conduce a asignar el mismo denotado o referente a todas las proposiciones equivalentes. Es así como, en *Funktion und Begriff*, Frege afirma que las proposiciones " $2^2 = 4$ ", " $2 > 1$ " y " $2^4 = 4^2$ " tienen la misma denotación (*Bedeutung*), a saber, la verdad, de donde se sigue que

$$(2^2 = 4) = (2 > 1)$$

es una ecuación correcta. En resumen, todas las proposiciones equivalentes son declaradas iguales, y sus denotados (o referentes) correspondientes son confundidos. Todo lo cual es consecuencia del error radical cometido en el análisis del predicado. En efecto, si P y Q son predicados del mismo rango (por ejemplo unarios) que se aplican correctamente a los individuos a y b respectivamente, entonces según Frege se tendrá

$$Pa = 1 \quad y \quad Qb = 1$$

de donde resulta que $Pa = Qb$. En el amanecer semántico de Frege todos los predicados

y enunciados equivalentes son pardos.

El análisis del predicado que hemos adoptado en lugar del propuesto por Frege evita esta consecuencia desastrosa. En efecto, predicados diferentes forman proposiciones diferentes. Además, evita la confusión entre referente o denotado y valor de verdad. Más aún, permite identificar inequívocamente los referentes de cualquier predicado. En efecto, los referentes de un predicado unario $P: A \rightarrow E$ son los elementos de su dominio A , los referentes de un predicado binario $P: A \times B \rightarrow E$ son los elementos de A y los de B , y así sucesivamente. En general, la clase de referencia de un predicado n -ario $P: A \times B \times \dots \times N \rightarrow E$ es la unión de los factores cartesianos de su dominio:

$$R(P) = A \times B \times \dots \times N.$$

Por ejemplo, puesto que "feroz" está definido sobre la clase de los animales, $R(\text{feroz}) = \text{Animalia}$. Lo mismo vale para la relación de ser más feroz. Y, dado que la función seno correlaciona números reales con números reales comprendidos entre -1 y $+1$, $R(\text{sen}) = \text{Recta real}$. Se comprende entonces que este análisis del predicado, a diferencia del fregeano, pueda constituir la raíz de una teoría de la referencia.

Otra ventaja de nuestro análisis del predicado es que permite distinguir claramente entre referencia y extensión. Considérese el predicado "primo" en el contexto de la aritmética. Puesto que se aplica a números naturales, lo analizaremos así:

$$P = N \rightarrow E$$

donde E es el conjunto de las proposiciones de la forma " n es primo", siendo n un elemento de N . La clase de referencia de P es, según lo dicho más arriba, $R(P) = N$. Pero solamente algunas de las proposiciones de la forma " n es primo" son verdaderas. Más precisamente, la extensión de P es el subconjunto de N constituido por los números primos, de manera que está incluida en la clase de referencia de P : $\xi(P) \subset R(P)$. En general, para un predicado unario P , $\xi(P) = \{x \in R(P) \mid Px\}$. Y, para un predicado n -ario definido sobre el producto cartesiano $A \times B \times \dots \times N$, $\xi(P) = \{ \langle a, b, \dots, n \rangle \in A \times B \times \dots \times N \mid Pab \dots n \}$. Adviértase que solamente los predicados unarios tienen una extensión incluida en su clase de referencia. Nótese también que, a diferencia de la noción de referencia, la de extensión presupone alguna noción de verdad (formal, fáctica o filosófica, según el caso). Se comprende entonces que una teoría de la referencia es previa a cualquier teoría de la extensión.

Una última ventaja de nuestro análisis es que permite adoptar decisiones racionales respecto de predicados sospechosos tales como "nación paranoica". Puesto que la paranoia afecta a individuos, no a naciones, debiera existir una regla fundada para eliminar expresiones de la forma " x es una nación paranoica". Esto se logra automáticamente teniendo en cuenta que, puesto que los predicados son funciones, los predicados bien formados obedecen las reglas de formación de las funciones compuestas. Una de estas reglas es la siguiente. Si P y Q son predicados (funciones) definidos sobre los dominios A y B respectivamente, entonces el predicado compuesto $P \& Q$ está definido sobre la intersección de A y B . O sea,

$$\text{Si } P: A \rightarrow E \text{ y } Q: B \rightarrow E, \text{ entonces } P \& Q: A \cap B \rightarrow E,$$

donde el valor de $P \& Q$ en el punto $x \in A \cap B$ es $(P \& Q)x = Px \& Qx$. Si la intersección de los dominios es vacía, el predicado es vacuo. Este es, precisamente, el caso de "nación paranoica" y también de innumerables predicados poéticos y políticos, tales como "alba promisoria" y "triste ocaso". Todos estos son pseudopredicados aun

cuando estén gramaticalmente bien formados.

En resumen, un predicado auténtico es una función proposicional, o sea, una función definida sobre un dominio no vacío (de individuos o de *n*-tuplas de individuos) y que toma valores en el conjunto de las proposiciones. Los individuos incluidos en el dominio (o en los factores cartesianos del mismo, si es *n*-ario) constituyen los referentes del predicado. Este análisis no fregeano del predicado evita algunas de las confusiones que invalidan la semántica de Frege.

Foundations and Philosophy of Science Unit, McGill University, Montreal.

BIBLIOGRAFIA

- Mario Bunge, *Sense and Reference* (Dordrecht y Boston: Reidel, 1974)
Interpretación and Truth (Dordrecht y Boston: Reidel, 1974)
Gottlob Frege, *Kleine Schriften*, edición al cuidado de Ignacio Angelelli (Hildesheim: Georg Olms, 1967).

ABSTRACT

Frege's construal of a predicate as a function from individuals (or *n*-tuples of such) into truth values is examined. While the analysis of a predicate as a function is sustained, the choice of codomain is rejected because only propositions can be true or false. Instead of Frege's, the following analysis is proposed: a predicate is a function from individuals (or *n*-tuples of such) into the set of all the propositions containing the given predicate. This alternative construal avoids several difficulties in Frege's semantics, among them his identification of denotation or reference (*Bedeutung*) with truth value.

HEGEL Y EL PROBLEMA DEL FIN DE LA ÉTICA

Danilo Cruz Vélez

Bajo el signo del inmoralismo

Lo que llamamos el problema del fin de la ética es relativamente nuevo. En sentido estricto, solo desde Nietzsche se puede hablar de él. Claro está que antes hubo graves crisis en la ética, como las provocadas por las oleadas de escepticismo que periódicamente azotan las costas de la filosofía. Mas la crisis en una disciplina no equivale siempre a su fenecimiento. A veces no es más que el signo de una conmoción interna, a cuyo impulso se ve obligada a cambiar de orientación y a revisar sus conceptos fundamentales. Lo que ocurre en la época de Nietzsche, sin embargo, no es una crisis en semejante sentido. La crisis entonces no determina una modificación de la ética, sino su fin; porque ésta, sencillamente, se queda sin suelo en que moverse. Nietzsche expresa esta crisis radical mediante el término *inmoralismo*, con el cual no designa la actitud que aprueba el desenfreno moral, sino el mero hecho de la ausencia de la moral. Desde hace un siglo, se ha intentado una y otra vez superar semejante estado de cosas. Pero todos los ensayos de reconstrucción de la ética, con miras a fundamentar la moral, han resultado fallidos. A esto se debe el carácter vacilante de nuestras llamadas convicciones morales. Aún tenemos una moral, cada uno la suya, pero la moral en cuanto tal flota en el aire, sin fundamentos ni raíces. Las viejas tablas de valores se nos hacen cada vez más inseguras; buscamos en vano normas de conducta incondicionalmente válidas; nuestra conciencia moral va perdiendo su apoyo en instancias objetivas; y nuestra fe en los dioses, en el Estado, en la "otra vida", en la felicidad humana, en el progreso, etc., languidece más y más. Es decir, como en la época de Nietzsche, seguimos viviendo bajo el signo del inmoralismo.

¿Cuál es el origen del inmoralismo? Nietzsche busca este origen entre las ruinas del platonismo. Según él, el platonismo (que interpreta previamente como la concepción del mundo que postula la existencia de un mundo ideal como fuente del ser de las cosas y de la validez de las normas rectoras de la conducta humana), después de haber determinado toda la cultura occidental, entra en el siglo XIX en un proceso de desmoronamiento, arrastrando consigo a la ética, que se queda así sin base de fundamentación de sus principios. Semejante explicación, empero, deja por fuera una serie de momentos esenciales en la historia de la ética, la cual, por lo demás, no puede reducirse a mero platonismo. Si se quiere ver con claridad el origen del inmoralismo, no se debe olvidar la historia de la ética en su integridad. Ante todo, no se debe olvidar la situación histórica en que aparece el inmoralismo. Esta situación está determinada predominantemente por Hegel. El es el último pensador de Occidente que construye un sistema ético original. En la época de Nietzsche este sistema se había derrumbado. Y el inmoralismo que él vive es, en el fondo, la consecuencia de este hecho, no de la ruina del platonismo. Tal afirmación, que, por lo pronto, no es más que una hipótesis de trabajo, complica considerablemente las cosas en lo relativo al problema del fin de la ética, y nos obliga a tener en cuenta numerosos hechos y conexiones históricas que escaparon al ojo avizor de Nietzsche.

Hegel y Nietzsche son, pues, los dos grandes protagonistas de la crisis más grave que ha sufrido la ética en toda su historia. Si Nietzsche, el immoralista, el "primer immoralista", como se llama a sí mismo¹, es el heraldo del fin de la ética, Hegel es quien la lleva a su plenitud. Y justamente esta plenitud de la ética es lo que determina su fin, de acuerdo con la ley que él establece en su *Lógica*: "La madurez suma y la máxima altura que algo puede alcanzar es aquello que comienza en su ocaso"².

El primado de la praxis respecto a la teoría

Si se tiene en cuenta su sistema, puede parecer extraño que le atribuyamos a Hegel un papel tan significativo en la ética. En dicho sistema, en efecto, no encontramos una *Ética*. En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, que ofrece la totalidad de las ramas del saber filosófico, buscamos, también en vano, un título semejante. Entre sus otras obras tampoco encontramos una dedicada exclusivamente a esta disciplina. La ética aparece, pues, olvidada allí. Pero este olvido es solo aparente. Al fijar la atención en la obra de Hegel, resulta todo lo contrario, a saber, que ella es la clave para entender la historia de la ética y su destino.

A este respecto, es importante tomar en consideración los primeros escritos de Hegel. Estos, desafortunadamente, se vieron durante mucho tiempo solo a la luz de las "ciencias del espíritu", debido a la autoridad de Dilthey, a cuya iniciativa los publicó Nohl, en 1907, bajo el título *Escritos teológicos juveniles*. En los textos publicados por primera vez allí, asistimos a la puesta en marcha del pensamiento de Hegel, en lucha con problemas de la filosofía práctica.

La mayoría de dichos textos fueron escritos en Berna, donde Hegel vivió cuatro años (de 1793 a 1797) como preceptor de la familia Steiger, inmediatamente después de haber terminado sus estudios universitarios en Tübinga. En ellos resalta la fascinación que ejerce sobre él la filosofía práctica de Kant, a la cual le dedica en ese tiempo casi toda su atención, pues el centro de sus estudios son entonces la *Crítica de la razón práctica*, aparecida en 1790 (obra de la cual hizo un resumen que se conserva) y *La religión dentro de los límites de la mera razón*, que publicó Kant en 1793, el mismo año en que inicia Hegel su actividad de preceptor en Berna³.

El propósito de primer plano de los textos es la explicación de la moral cristiana a la luz de algunos pasajes bíblicos en torno a Jesús. Pero como los conceptos explicativos son kantianos, el problema religioso se le convierte a Hegel en el problema de la esencia de la moral, tal como lo había planteado Kant, con quien, en último término, entra en polémica. En la polémica surgen los conceptos que ponen en marcha el pensamiento propio de Hegel y que lo van a guiar en todo su camino de pensador.

1) *Ecce Homo*, Kröners Taschenausgabe, Stuttgart, 1954, p. 357.

2) *Wissenschaft der Logik*, 2. Teil, hrsg. von G. Lasson, Leipzig, 1951, p. 252.

3) Rosenkranz, contemporáneo de Hegel y coeditor de sus obras, nos transmite los siguientes datos, los cuales nos revelan que el principal interés filosófico de aquél antes de dicha época también había sido la filosofía práctica. En los cuadernos del gimnasio, junto a las notas preparatorias de clase sobre textos de poetas, dramaturgos e historiadores griegos, se encuentran notas sobre un solo texto filosófico, la *Ética Nicomaquea*, de Aristóteles. Esto es muy significativo, porque allí ofrece Aristóteles una concepción del hombre como praxis, que luego se perdió en la filosofía, hasta cuando Hegel la recogió de nuevo. Después presenta Hegel en Tübinga, en 1790 una *Dissertatio pro magisterio* bajo el título de *De limite officiorum humanorum*, que contiene una crítica al dualismo de la sensibilidad y la razón que había introducido Kant en el estudio de los actos morales. La polémica continúa después en el llamado período de Frankfurt (1797-1800), según unas notas que conoció Rosenkranz, escritas por Hegel cuando estudiaba la *Metafísica de las costumbres* (1797), la otra gran obra de la filosofía práctica de Kant. La legalidad del Derecho y la interioridad de la moral, separadas tajantemente por Kant, intenta Hegel reunir las allí en el concepto superior de *Leben*, vida, que posteriormente reemplazará por el de *Sittlichkeit*, eticidad. (K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin 1844, pp. 11 y 86 ss.)

Como se sabe, en la filosofía práctica de Kant se concibe al hombre como libertad, la cual es posible gracias a la voluntad pura, es decir, a un querer que solamente quiere lo que él mismo se ordena. Pero la libertad en este sentido no es toda la libertad, sino un aspecto suyo. Esta libertad como autonomía es la libertad en sentido positivo: la libertad de darse su propia ley y de atarse a ella. El otro aspecto de la libertad es la libertad en sentido negativo, la cual está implícita en la primera; pues para que pueda haber autonomía, es menester que haya una voluntad capaz de rechazar los mandatos que vengan de instancias extrañas a ella, ya sea de la naturaleza o de la cultura, dos regiones diferentes en las cuales el hombre está inserto al mismo tiempo. Ahora bien, estas dos clases de libertad exigen dimensiones diferentes. La libertad en sentido negativo nos refiere a la naturaleza y a la cultura, origen de los mandatos heterónomos que hay que rechazar; y la libertad en sentido positivo no es posible sin una dimensión propia, diferente de las dos anteriores, en la cual tenga sentido la legalidad autónoma. A esta otra dimensión la llama Kant, resucitando un nombre platónico, el mundo inteligible. De modo que el hombre como libertad es un escenario del conflicto entre dos legalidades contrapuestas. Por un lado, está sometido a las leyes que rigen la vida animal y a las normas provenientes de su ámbito cultural, como lo son los usos y costumbres, la tradición, los mandatos válidos por autoridad, etc.; por el otro, en su calidad de ciudadano del mundo inteligible se da leyes propias, que le confieren un puesto singular en el cosmos, en cuanto le permiten reposar en sí mismo y diferenciarse de todos los otros entes.

Este es el horizonte en que se mueve Hegel al iniciar su carrera de pensador. Por ello, en los textos bíblicos sólo ve lo referente al ser moral del hombre. El cristianismo se le convierte en una religión de la razón, cuyo fin es la educación moral del hombre, y Jesús en una encarnación del imperativo categórico. Con Kant, sin embargo, continúa la polémica, sobre todo en relación con el problema del dualismo.

Como Kant no tiene en cuenta expresamente la dimensión de la cultura, reduce el dualismo, a la postre, al del carácter empírico y el carácter inteligible del hombre, entre los cuales establece un abismo desde el punto de vista moral. El hombre, según él, es un ente racional y moral sólo por su carácter inteligible. Por su carácter empírico es una parte de la naturaleza, como el animal. De aquí que un momento esencial de su moralidad radique en la negación de las inclinaciones, impulsos e instintos naturales.

Frente a esta concepción del hombre, surge reactivamente la de Hegel. Para él, el hombre es un todo indivisible, inclusive desde el punto de vista moral. Y el dualismo kantiano le parece una fragmentación destructora de su ser, pues considera que el hombre es esencialmente y desde todo punto de vista tanto naturaleza como razón, o para usar el lenguaje de Kant, naturaleza y libertad, y que prescindir de uno de los dos momentos para darle la preeminencia al otro equivale a reducir el ser humano a una abstracción. Hegel insiste, por ello, en que, al establecer una legalidad moral, hay que darles los mismos derechos a los sentidos que a la razón. Como es obvio, partiendo de semejante concepción del hombre, la razón tiene que transformarse; tiene que dejar de ser una razón pura y abstracta, y volverse una razón concreta, que es el descubrimiento genial de Hegel.

En seguida nos referiremos a algunos de estos textos teológicos de Hegel, limitándonos a lo que sirva para hacer ver la polémica con la ética de Kant, y el surgimiento de la razón concreta en el horizonte de la filosofía práctica, y, sobre todo, la puesta en marcha de la filosofía propia de Hegel.

En *Religión popular y cristianismo*, de 1793, el más antiguo de dichos textos, pone Hegel de relieve la importancia de lo "empírico" en la religión, entendiendo con aquella palabra todo lo no proveniente de la razón pura. Una religión para el pueblo, según él, no puede basarse en esta razón exclusivamente, sino que tiene que recurrir

también a la fantasía, al corazón, a los sentidos⁴. Por otra parte, en *La positividad de la religión cristiana* (1795) se esfuerza por salvar lo "positivo" en la religión, en el sentido de "lo no postulado por la razón, de lo hasta contrario a ella, o de lo conforme a la razón pero que exige ser creído por autoridad"⁵, como lo son las tradiciones, las leyes y las costumbres religiosas contenidas en los libros sagrados, etc. Y en el texto más reciente, titulado *El espíritu del cristianismo y su destino*, compuesto en 1800, cuando Hegel, gracias a la gestión de Hölderlin, se había trasladado de Berna a Frankfurt, la polémica con Kant ya es franca y sin vacilaciones. Hegel ya avanza decidido más allá de Kant, buscando su propio camino. Allí defiende la "unidad del hombre total"⁶, contra su fragmentación en dos esferas contrapuestas, con lo cual acota uno de los temas centrales de su filosofía: la integración de los elementos constitutivos del hombre en una totalidad concreta insoluble. En el plan originario de este trabajo encontramos la siguiente anotación, en la cual nos deja ver Hegel, de un golpe, sus propios dominios, donde ya comienza a alborear: "En general, Jesús contraponía el sujeto a la ley. ¿Contraponía, entonces, la moralidad a la ley? (La moralidad es para Kant el sometimiento de lo individual a lo universal, el triunfo de lo universal sobre lo individual que se le contraponen). No; de lo que se trata es más bien de una elevación de lo individual a lo universal, de una unificación, de una absorción, por anamamiento, de ambos opuestos"⁷. En la *Vida de Jesús* (1795) Hegel, aún vacilante frente a Kant, había hecho de Cristo una encarnación del imperativo categórico, un kantiano en el campo moral, que se oponía a todas las leyes no provenientes de la pura razón, como lo son las sancionadas por la tradición o la autoridad, y que aceptaba solamente una moral basada en la pureza de la voluntad. Ahora, en cambio, ve una unión de la interioridad de la moralidad con la ley transindividual proveniente del mundo de la cultura, lo que expresa categorialmente como la síntesis de lo individual y lo universal. Ensancha, pues, el campo de la ética, sacándola así de la subjetividad al ámbito de la historia. Además, le da un nuevo valor a la moralidad, pues para él ésta no es la subordinación aniquiladora de la individualidad a la ley moral, como en Kant, sino la esfera misma de lo individual que, como momento esencial de un todo, debe integrarse con lo transindividual, que es ahora lo universal.

En el pasaje citado, Hegel se despide, por decirlo así, de su maestro Kant e ingresa en sus propios dominios filosóficos. Estos son los de lo universal concreto, que resulta de la unificación de lo individual y lo universal. Como se comprende de suyo, la razón que impera aquí no puede ser la razón pura, que vive de evitar la contradicción, pues lo universal concreto se constituye en la coexistencia de los contrarios. Y el método de esta razón tiene que ser el dialéctico, que es el único que le permite moverse con seguridad en el remolino de lo contradictorio.

Pero lo que, por lo pronto, nos interesa subrayar es que, a pesar de los intereses teológicos de Hegel al comenzar su carrera de pensador, lo que lo movía en el fondo era el problema central de la filosofía práctica: la esencia del hombre y las normas de comportamiento que se deben derivar de ella. En la lucha con este problema conquista su independencia frente al mundo filosófico en que le tocó vivir, y echa las bases de su futuro sistema.

Lo anterior implica un antropocentrismo en el punto de partida del filosofar. Mas esto no es de extrañar, pues desde Descartes el yo humano se había convertido en el *fundamentum absolutum* de la filosofía. Lo nuevo en Hegel es que, de acuerdo con su interés por la praxis, predominante en estos comienzos juveniles, ese yo no es el *ego cogito*, sino el *ego volo* de la voluntad.

4) *Fragmente über Volksreligion und Christentum* en *Frühe Schriften*, Werke I, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1971, pp. 9 ss.

5) *Die Positivität der christlichen Religion*, en op. cit., p. 111.

6) *Der Geist des Christentum und Sein Schicksal*, en op. cit., p. 300.

7) Op. cit., p. 299.

Desafortunadamente se perdió el primer programa de su sistema filosófico, escrito en los últimos meses de su permanencia en Berna y terminado en Frankfurt (1796 ó 1797), en el cual esbozaba presumiblemente una filosofía dominada por el problema ético. Franz Rosenzweig publicó en 1917 un pequeño fragmento encontrado por él en la Biblioteca Real de Berlín, el cual comienza diciendo que la metafísica entera se iba a convertir en ética, y estableciendo el principio de la nueva filosofía: "La representación de mí mismo como un ser absolutamente libre"⁸. De modo que lo que Hegel tenía a la vista entonces era una nueva forma de la metafísica de la subjetividad, pero como metafísica de la libertad, es decir, como ética.

Hegel comienza la construcción de su sistema filosófico con la *Fenomenología del espíritu*. ¿Qué pasa allí con este proyecto juvenil de una metafísica concebida como ética?

Dicha obra apareció en 1807, bajo el título: *Sistema de la ciencia, Primera parte, Fenomenología del espíritu*. Hegel prometió una segunda parte, que iba a comprender la Lógica, la Filosofía de la naturaleza y la Filosofía del Espíritu. Pero en lugar de ella, publicó después, como obra independiente, una *Ciencia de la Lógica*, en dos partes, la primera en 1812 y la segunda en 1816. Y al año siguiente, en 1817, abandonando el proyecto primero, dio al público su sistema definitivo en una forma totalmente diferente, bajo el título de *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la cual comprende tres partes: la Ciencia de la Lógica, la Filosofía de la naturaleza y la Filosofía del espíritu, de la cual es un apartado la Fenomenología del espíritu. De manera que ésta, que en el primer proyecto tenía la tarea de ofrecer el fundamento del sistema, en el sistema de la *Enciclopedia* se convierte en un apéndice, y la Lógica viene a reemplazarla como disciplina fundamental.

¿A qué se debió este cambio radical en la disposición del sistema? La respuesta a esta pregunta está íntimamente unida con la respuesta a nuestra primera pregunta sobre la suerte que corre en el sistema el proyecto juvenil de una metafísica como ética. Pues esta metafísica fracasó allí porque no podía prosperar en el marco del sistema; y el sistema de la *Fenomenología* fue abandonado porque esta obra todavía estaba animada por el viejo viejo proyecto de una metafísica como ética.

Tenemos que recordar algunas cosas conocidas, que hay que tener presentes aquí para poder comprender la conexión indicada.

El *Sistema de la ciencia*, dentro del cual se encuentra la *Fenomenología del espíritu* como su primera parte, no se refiere al sistema de las ciencias positivas, sino al sistema del saber absoluto, o sea, a la metafísica. Esta, siguiendo una tendencia implícita ya en sus comienzos griegos, se había convertido en la época de Hegel en un saber absoluto de lo Absoluto. Entre los griegos, la metafísica surgió como un intento de esclarecer el ser de los entes, lo cual conlleva esa aspiración a la absolutez, pues dicho esclarecimiento se lleva a cabo como una reducción de la multiplicidad de las cosas a la unidad del ser, que, en cuanto fundamento de todo lo demás, reposa en sí mismo y no es relativo a nada. Por otra parte, desde sus comienzos, dicha explicación se hace teniendo como hilo conductor el *logos*. Por eso la metafísica es, en el fondo, ontología, la cual llega a su plenitud en el *Sistema de la ciencia* de Hegel. El *logos* llega a su plenitud en el saber absoluto, pero transformándose en un *logos* dialéctico, en un *día-logos*, en un *logos* en movimiento, en el cual se ofrecen múltiples figuras que el sistema ordena en un todo.

Ahora bien, la *Fenomenología del espíritu* como primera parte del *Sistema del saber*, encargada de fundamentarlo, o lo que es lo mismo, de fundamentar la ontología, quedaba inserta en la tradición "lógica" de la metafísica occidental. Pero, por otro

8) *Das älteste Systemfragment des deutschen Idealismus*, en op. cit. p. 234.

lado, era la obra de Hegel, un pensador que venía moviéndose desde su juventud en el horizonte de la praxis.

Este doble carácter de la obra es la causa de las dos imposibilidades que señalamos arriba. La *Fenomenología* no podía desarrollar una metafísica como ética, porque su marco general era el *logos*, la *ratio*, la teoría. Pero tampoco podría servir de fundamento al sistema que debía llevar a su plenitud el imperio del *logos*, porque la praxis seguía siendo en ella un horizonte del pensar. Como es obvio, semejante tarea sólo la podía llevar a cabo la Lógica.

Pero para ver con claridad lo anterior, tenemos que seguir el camino que recorre Hegel en la *Fenomenología*, hasta el punto en que tropieza de nuevo con la praxis.

La dirección del camino se puede ver mejor desde su meta, es decir, desde la *Lógica*, la obra que Hegel publicó independientemente, pero tampoco como segunda parte del fracasado sistema que debía comenzar con la *Fenomenología*. La dimensión de la *Lógica* es el saber absoluto y lo Absoluto. A esta dimensión conduce, pues, la *Fenomenología*. Por ello, su punto de partida es el saber relativo, cuyo objeto es lo relativo. Este saber recibe el nombre de conciencia. La *Fenomenología* comienza, pues, como una fenomenología de la conciencia⁹.

La fenomenología de la conciencia es, como lo expresa la palabra misma, la descripción, a la luz del *logos*, de las diversas figuras que va asumiendo la conciencia en su movimiento hacia el saber absoluto. El *logos* es aquí el lenguaje, el decir, pero como un decir dialéctico, pues el λέγειν del λόγος se ha convertido en Hegel en un διαλέγεσθαι. Cada figura de la conciencia se aferra a su objeto respectivo, pero gracias al lenguaje se pone en movimiento, hasta transformarse en otra cosa. Esto ocurre al hacer hablar a la figura del caso, preguntándole por su verdad. Entonces entra en un diálogo contradictorio consigo misma, que le hace ver su error y buscar la verdad en otra parte, donde queda superada por otra figura. De manera que aquí también está en acción el *logos*, pero no como en la *Lógica*. Esta es el reino del *logos* absoluto, en que el saber solamente se sabe a sí mismo, después de superar toda relatividad; mientras que en la *Fenomenología*, que debe conducir a ese reino, es apenas la fuerza que mueve al saber relativo a convertirse en un saber absoluto.

La primera figura de la conciencia es la certeza sensible. Su saber es relativo, porque se refiere a su objeto como algo extraño a él. En la relación sujeto-objeto que constituye, lo verdadero es el objeto, mientras que el sujeto, entregado al objeto y perdido en él, está olvidado de sí mismo. De ahí resulta la nota fundamental de este saber: la inmediatez. Hegel lo llama por ello un "saber inmediato de lo inmediato"¹⁰. Es inmediato porque no se obtiene mediante una mediación. En la mediación el saber resulta del concurso de varios momentos que se entrelazan entre sí para producir algo nuevo, mientras que la certeza sensible se dispara directamente hacia su objeto. Este modo de ser depende de su fuente, los sentidos, que se refieren a su objeto en la intuición sensible, es decir, en una visión simple y directa de algo individual.

La certeza sensible mienta, pues, algo individual: un árbol, un río, una casa, un camino, etc. Pero si abandonamos su elemento propio, que es la sensibilidad, y la hacemos ingresar en el elemento del lenguaje, nos deja ver algo diferente de lo que mienta. Esto ocurre si le preguntamos por lo que es en verdad su objeto. Entonces nos dirá, v.gr.: *este árbol, aquí y ahora*. Pero si cambiamos de posición, el *este, aquí y ahora* no es el árbol sino el río, y después en otra posición, lo serán la casa o el camino. Es decir, lo individual —árbol, río, casa, camino— no es lo verdadero, pues es algo cambiante, sino el *este, el ahí, el ahora*, que convienen a cada uno de los individuos y que, por ello, son algo universal. La verdad de la certeza sensible no es,

por tanto, lo individual que ella mienta, sino lo universal que expresa¹¹.

En este movimiento de lo individual a lo universal (el mismo movimiento que vimos en la praxis, trasladado ahora a la teoría), hay asimismo un paso de lo sensible a lo suprasensible; y otro del objeto al sujeto, el cual se convierte en lo verdadero, pues mientras el objeto es cambiante, éste permanece como el portador de lo universal —el *este, el aquí y el ahora*—, que lleva consigo por doquier ofreciéndolo a los múltiples individuos como marco en que puedan hacerse presentes. Aquí hay, por tanto, un paso también hacia lo Absoluto, en cuanto el sujeto queda, en cierto sentido, desligado (*absolutus*) del objeto sensible individual. El otro paso es el de la reflexión; el sujeto, desligado de dicho objeto, se vuelve sobre sí y busca allí la verdad de aquél. En esta reflexión, que supone un viaje de ida hacia el objeto y de vuelta hacia sí, desaparece la sencillez e inmediatez del saber, que se convierte en un saber mediado.

La certeza sensible, al moverse en el elemento del lenguaje, deja ver todos los cambios que se operan aquí, pero ella misma sigue aferrada a su objeto individual sensible. Por ello, cuando la conciencia decide tomar en serio los cambios, tiene que transformarse y asumir otra figura: la de la percepción. La palabra alemana que emplea Hegel para designar esta figura es *Wahrnehmung*, que hay que tomar en su sentido etimológico. Pues en la percepción hay un tomar (*nehmen*) lo verdadero (*das Wahre*), que la certeza sensible entrevé, pero sin poder aceptarlo, so pena de negarse a sí misma¹².

Con todo, la percepción sigue siendo un saber relativo, pues es una figura de la conciencia. En cuanto tal, su saber tiene que estar referido a lo otro. Lo único nuevo en ella es la desligación del objeto individual sensible (lo que ya implica una cierta absolución), en cuyo lugar aparece un objeto universal suprasensible. Pero ese objeto sigue siendo algo frontero y extraño al sujeto.

Ahora bien: el objeto de la percepción es *la cosa y sus propiedades*, por ejemplo: "este árbol alto, verde y duro". A pesar de que la propiedades tienen su fuente en los sentidos y son, desde este punto de vista, individuales, semejante estructura se constituye en el lenguaje, no en la sensibilidad como el objeto de la certeza sensible, cuya constitución tiene lugar en el mismo momento en que tropiezo con él, lo veo, lo toco o lo oigo. El objeto de la percepción no necesita, por lo tanto, ser introducido en el elemento del *logos*, pues ya está dentro. Este, como lenguaje, es constitutivo de dicho objeto, cuyo modelo es la estructura lingüística *el sujeto y sus predicados*. Pero si preguntamos a la percepción por su verdad, se enreda en una serie de contradicciones que no puede soportar y que, a la postre, la obligan a dejarse absorber por una figura superior de la conciencia.

En la percepción hay una síntesis de las propiedades múltiples en la unidad de la cosa, equivalente a la síntesis de lo individual y lo universal. Lo universal es la cosa que abarca las propiedades individuales, que quedan absorbidas en la estructura "lógica". Otro elemento que interviene en la percepción es lo que Hegel llama el *también*¹³, que utiliza el lenguaje en el proceso unificante en que se constituye la cosa. Pues, en sentido estricto, lo que expresa la percepción es: "este árbol es alto, y también verde, y también duro". El *también* une, pues, las propiedades —originariamente indiferentes las unas frente a las otras— en la unidad de la cosa. En la constitución de esta unidad mediante el *también* está implícita la afirmación, pero también la negación, que encierra otro elemento categorial importante. La expresión "el árbol es verde" implica que no es rojo. El lenguaje constitutivo es, pues, excluyente. La unidad que establece mediante el *también* necesita igualmente el *no* de la negación. Mediante el *no*, alejando

9) *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister, Verlag F. Meiner, Hamburg, 1952, pp. 79 ss.

10) Op. cit., p. 79.

11) Cfr. op. cit., pp. 80 ss.

12) Op. cit., pp. 89 ss.

13) Op. cit., pp. 91 ss.

de ella lo ajeno, encierra a la cosa en sí misma, en lo propio de ella, en el cerco de sus propiedades.

Pues bien, cuando le preguntamos a la percepción por lo que es en verdad su objeto, comienza a moverse de allá para acá, sin lograr decidirse por ninguno de los momentos categoriales señalados. Unas veces dice que lo verdadero es la cosa una, y que las propiedades múltiples son subjetivas, es decir, agregados del sujeto. Otras, que lo verdadero son las propiedades, y que la unidad es subjetiva, es decir, resultado de la acción del sujeto que ata lo múltiple. Y así sucesivamente. Por ello, incapaz de salir del remolino de sus propias contradicciones, se ve obligada a abrirle el paso a la próxima figura, que es el entendimiento¹⁴.

La fuente de las contradicciones de la percepción es la escisión que existe en ella entre lo universal y lo individual, cuya síntesis o fusión no es aún completa. Lo universal está allí siempre en relación con lo individual como con algo externo y extraño. Tal escisión la supera el entendimiento pues une los extremos de la relación, absorbiendo así todas las contradicciones provenientes de esta fuente. Por ello, su objeto sí es estrictamente universal, en el sentido de lo universal concreto, y es, además, no sensible en sentido estricto. De aquí que en él las contradicciones no sean un rompecabezas, pues es idéntico al *logos* puro que se ha desligado de la sensibilidad perturbadora y que, fuera de esto, se ha vuelto dialéctico, es decir, capaz de mantenerse en lo contradictorio como en su propio elemento.

El objeto del entendimiento es la fuerza. ¿Qué tiene que ver la fuerza con el ser de la cosa, que es lo que importa aquí en último término? Siguiendo la tendencia de la ontología occidental, Hegel interpreta el ser del ente en el horizonte del *logos*, del decir. Después de los pasos que hemos dado, esto ya no nos debe extrañar. Al ser en cada caso lo hemos visto surgiendo del lenguaje, en cuanto éste siempre suministra los modelos de los conceptos ontológicos. El modelo lingüístico de la fuerza es lo que llama Hegel la "proposición especulativa", que se distingue de la proposición corriente en que, como él dice, en ésta hay una diferencia entre el sujeto y el predicado, mientras que aquélla la destruye¹⁵. Esto quiere decir lo siguiente: en la proposición corriente el predicado se le agrega desde afuera al sujeto como algo extraño, con lo que se constituye una relación cuyos extremos (el sujeto y el predicado), son diferentes el uno del otro; en la proposición especulativa, en cambio, el predicado no es más que el contenido del sujeto, el cual se despliega en él, pero retornando a sí mismo, pues el despliegue no es más que la realización de su propia esencia. Este movimiento de ida y vuelta también se encuentra en la fuerza, pues ésta consiste en el despliegue de sí misma en lo múltiple de los individuos (las fuerzas), sin que éstos lleguen a ser algo extraño a ella, sino ella misma en acción. Desde sí, la fuerza pone en libertad los individuos, pero reteniéndolos. No tiene, por tanto, los individuos frente a sí, como ocurre en lo universal de la percepción, sino en sí. Con otras palabras: lo universal no entra en ella en relación con lo individual como si éste fuera el otro extremo independiente de la relación, sino que lo absorbe en sentido dialéctico. La fuerza es, en suma, la relación misma. Los extremos en esta relación son contrarios, pero contrarios que la constituyen. De aquí que Hegel vea en la fuerza la expresión de lo universal absoluto y concreto, que es el ser de la cosa.

Si la fuerza es el objeto del entendimiento, entonces éste puede penetrar en lo que Hegel llama "el interior de la cosa"¹⁶, que es la *cosa en sí* de Kant. La *cosa en sí* y los fenómenos, entre los cuales Kant había abierto un abismo, equivalen para Hegel a la fuerza exteriorizándose al entrar en acción.

En la interpretación del objeto del entendimiento, Hegel le da también el nombre

14) Op. cit., pp. 102 ss.
15) Op. cit., p. 51
16) Op. cit., p. 106

de ley¹⁷, en la cual hay igualmente una multiplicidad fenoménica recogida en una unidad. Este nombre deja entrever que el entendimiento, en el camino de la conciencia hacia lo Absoluto, no solamente ha dejado atrás la sensibilidad, sino también todo lo objetivo. Porque la ley es algo subjetivo. Aunque es el objeto del entendimiento, no está ahí al frente como el árbol y el río, sino en el sujeto que la formula como clave del ser de las cosas.

Lo que deja entrever la ley, aparece ya a plena luz en el otro nombre que le da Hegel al objeto del entendimiento. Este nombre es el de concepto, que cae definitivamente del lado del sujeto, de la *ratio*, del *logos*. Pero éste no es el concepto de la lógica formal. No es, pues, una representación general que abarca una multiplicidad de individuos, sino lo que llama Hegel el "concepto absoluto"¹⁸. Es decir, el concepto no relativo, no ligado a sus individuos. Mientras en el concepto formal los individuos en referencia a los cuales se constituye, son independientes, lo que lo hace relativo, dependiente, el concepto absoluto no tiene sus individuos frente a sí, sino en sí mismo. Esto está implícito en el nombre mismo, pues si es absoluto, no puede reposar en algo extraño a él. Pero la posibilidad de ello radica en su estructura, que es la misma de la fuerza. El concepto absoluto desprende de sí lo múltiple de sus determinaciones, pero reteniéndolas; o, con otras palabras, sale de sí en sus determinaciones, pero para regresar a sí, pues ellas no son más que el despliegue de aquél. Este despliegue del concepto es lo que Hegel llama la "diferenciación interna", en la cual el concepto "se refiere sólo a sí mismo", llevando a cabo, por ello, "una diferenciación que no es una diferenciación"¹⁹. Pues, en el fondo, en ella no se establece una diferencia real entre el sujeto y sus predicados. Lo diferente del concepto allí no es realmente diferente, sino el concepto mismo desdoblado en dicho referirse a sí mismo.

Por consiguiente, el concepto es lo Absoluto. Y, en cuanto tal, es el ser de la cosa. Para situarlo en el marco de la metafísica occidental, Hegel lo llama también el "alma del mundo" (*animamundi*)²⁰, nombre con que se designa en la tradición la fuerza originaria que está a la base de todas las cosas. Igualmente lo llama "causa de sí mismo" (*causa sui*)²¹, nombre que le da la metafísica a Dios, considerado como el fundamento último del mundo.

Ahora bien: como partimos de la pregunta fundamental de la filosofía occidental —¿qué es el ser del ente?—, para buscar las respuesta que le da Hegel en la *Fenomenología*, moviéndose en la dirección de la metafísica tradicional (reducida a la ontología, a una investigación del ser de los entes en el horizonte del *logos*), pero buscando expresamente el saber absoluto de lo Absoluto, es de suponer que hemos llegado a la meta. Pero esto no es así. El entendimiento pertenece aún a la conciencia, y el saber de ésta es, como sabemos, siempre relativo. La conciencia es siempre conciencia de objeto, respecto al cual es siempre una *conscientia relata*. ¿Contradice esto el resultado que hemos alcanzado? De ninguna manera. El resultado no lo ha alcanzado la conciencia en cuanto tal. Ella sigue aferrada a sus objetos, so pena de negarse a sí misma. Al resultado lo hemos alcanzado nosotros con ayuda del *logos* como lenguaje. Al obligar a la conciencia a decir su verdad, la obligamos a entrar en el dominio del lenguaje, el cual nos permitió ver sus errores y su verdad. El resultado, por lo tanto, no es un resultado de la conciencia, sino un resultado de la ontología.

17) Op. cit., pp. 114 ss.

18) Op. cit., pp. 125 ss.

19) Loc. cit.

20) Loc. cit.

21) *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, ed. J. Hoffmeister, Verlag F. Meiner, Leipzig, 1949, p. 156.

¿Cómo se puede elevar a la conciencia al nivel que ha alcanzado la construcción ontológica? Desde la conciencia misma, esto es imposible. Pero, como dice Hegel, el lenguaje tiene una naturaleza divina. El puede metamorfosearse a la conciencia, dándole ojos para ver lo que antes no podía ver. Pero esta metamorfosis equivale a la muerte de la conciencia como conciencia.

La metamorfosis la podemos ver recordando la estructura del entendimiento. Este es, como forma de la conciencia, saber objetivo, saber referido a su objeto. Pero este objeto, en cuanto la conciencia ya ha dejado a su espalda la sensibilidad, no es sensible, sino, por decirlo así, intelectual. Por ello, al lenguaje le repugna que sigamos llamando objeto a este correlato de la conciencia, pues él no es más que la misma conciencia desdoblada. Pero, sobre todo, rechaza que designemos conciencia a un saber en que el sujeto se sabe a sí mismo, ya que su nombre adecuado es el de autoconciencia²².

Este paso de Hegel en el camino de la *Fenomenología* equivale al momento que representa Descartes en la historia de la metafísica. En ese momento, la metafísica, gracias al descubrimiento del *ego cogito*, rebasa el estadio de la conciencia e ingresa en el de la autoconciencia. La metafísica conquista entonces un nuevo horizonte, diferente del *logos*: el yo, convirtiéndose en onto-ego-logía. En ésta, el *ego* comienza a determinar el carácter del *logos*. Por ello, el sentido predominante ahora de este concepto no es el de lenguaje, sino más bien el de pensar. Esta es la causa de que, desde Descartes a Kant, el yo sea *ego cogito*. Pero Hegel, continuando una línea que arranca de sus escritos juveniles, rompe esta tradición en la *Fenomenología*. Pues el yo allí no es el *ego cogito* del *cogitare*, sino el *ego volo* de la voluntad. Pero con ello no solamente rompe la tradición egológica moderna, sino también la tradición "lógica" occidental. Pues Hegel salta ahora abruptamente de la teoría a la praxis.

Esto se ve ya externamente en los nombres de los capítulos de la sección de la *Fenomenología* dedicada a la autoconciencia: "Independencia y sujeción de la autoconciencia; servidumbre y señorío", "Libertad de la autoconciencia; estoicismo, escepticismo y conciencia desventurada". Todas estas palabras designan figuras de la libertad de la voluntad. Antes hablamos también de la libertad, pero de la libertad del sujeto teórico frente al objeto que él conoce. Mas ahora no se trata del saber, sino del obrar, mediante el cual el hombre su autoafirma frente al mundo natural, en el que funda su propio mundo, gracias sobre todo al trabajo, que incorpora aquí Hegel, por primera vez expresamente, a la metafísica.

El campo de ejercicio de la libertad práctica no es, por tanto, solamente la naturaleza. En el trabajo se encuentra el hombre con los otros hombres. Las relaciones interhumanas son igualmente un campo de ejercicio de la libertad. De aquí que el punto de partida de Hegel en esta sección de la *Fenomenología* no sea, como en la primera, el sujeto solitario, sino la coexistencia humana. Y que el camino en que busca la libertad no sea el de la reflexión, sino el de lo que él llama el *Für-einander-sein*, el ser el uno-para-el-otro.

Lo que hay que subrayar ante todo es, empero, que ahora el problema central de la metafísica no es el del ser de las cosas, sino el del ser del hombre. Es decir, el problema de una metafísica como ética, tal como Hegel lo había avistado en sus escritos juveniles.

¿Por qué se desvía Hegel del camino tradicional de la metafísica, tal como ésta estaba predeterminada en el *Sistema del saber*, al cual pertenece la *Fenomenología* como la introducción que debía abrir la vía hacia el saber absoluto de lo Absoluto, sin el cual era imposible la construcción de ese sistema? El influjo sobre este desvío del punto de vista conquistado por Hegel en sus escritos juveniles es indudable. Pero el motivo decisivo hay que buscarlo en la *Fenomenología*, donde se produce el desvío. En

ella, gracias al desligamiento del sujeto respecto al objeto, Hegel descubre la subjetividad como la verdad de la objetividad. Entonces, consecuentemente, el problema central ya no es el del ser del objeto, sino el del ser del sujeto, que es la fuente de toda objetividad. Ahora bien, de acuerdo con el proceso de desligamiento en que el sujeto llega a reposar en sí mismo y, por ello, a ser absoluto, la libertad y la subjetividad son lo mismo. Mas esta es sólo una libertad en sentido negativo, la libertad de... Y lo que importa ahora no es este movimiento de liberación, que quedó atrás, sino el sujeto, reposando en sí mismo como lo Absoluto. Esto es, el sujeto como libertad en sentido positivo, la libertad para... O, en el lenguaje de Kant: el sujeto como autonomía y espontaneidad, o lo que es lo mismo, como la facultad de darse la ley de su ser desde el fondo de sí mismo, rechazando la intervención en ello de toda instancia trascendente. Y es claro que el horizonte de este problema no pueden ser el *logos*, la *ratio*, la teoría, sino el obrar del hombre, la praxis.

Dentro de los límites de este ensayo no cabe una interpretación del texto de la *Fenomenología* dedicado a la dialéctica de la autoconciencia, en la que ésta corre la misma suerte de la conciencia, pues llega a ser rebasada por la razón y el espíritu, con lo cual Hegel retorna al camino de la ontología tradicional.

Aquí sólo queríamos explicar el fracaso del primer intento de Hegel de construir su sistema filosófico. Ahora se ve claramente que, después de haberse abierto en la *Fenomenología* el horizonte que acabamos de describir, Hegel no podía continuar la construcción del sistema de la metafísica como ontología, sin admitir un momento contradictorio que enturbiaba la armonía sistemática en el *Sistema de la ciencia*. Pero, dentro de los límites que imponía este título, tampoco podía construir un sistema de la metafísica como ética, que era lo que exigían las intelecciones conquistadas en la sección de la *Fenomenología* sobre la autoconciencia.

Con todo, aunque el *Sistema de la ciencia* no pudo ser terminado y hayan quedado sus piezas principales, la *Fenomenología* y la *Lógica*, como obras independientes, y aunque en este primer ensayo no haya podido desarrollarse el sistema de una metafísica como ética, la ética experimenta una potenciación extraordinaria. Pero en esta potenciación, en la cual conquista el mismo rango de la ontología, la ética rompe su propio marco y se convierte en otra cosa. Por eso no encontramos entre las obras de Hegel una *Ética*. Esta aparece allí, empero, con otro nombre, con un nombre más adecuado a la potenciación.

Este nombre es el de filosofía del Derecho, cuyo sistema se expone en la obra *Bases de la filosofía del Derecho*, la cual lleva el subtítulo de *Derecho natural y ciencia del Estado*, aparecida en 1820. Pero como, de acuerdo con lo que veremos más adelante, la filosofía del Derecho absorbe todo el pasado de la ética, la historia de ésta no es un asunto histórico sino del sistema mismo. Dicha historia se expone en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, que principió a dictar Hegel en el invierno de 1822-23, y que fueron publicadas por sus discípulos después de su muerte. El título de esta obra nos muestra otro aspecto de la potenciación de la ética. La historia de ésta se convierte en la historia universal, que concibe Hegel como la historia de la libertad.

En la *Filosofía del Derecho* y en la *Filosofía de la historia* se desarrolla el sistema de la metafísica como ética que había entrevisto Hegel en su juventud. El horizonte de este sistema no es el *logos*, sino la praxis; lo que presenta no son las figuras del saber, sino las figuras de la libertad; su meta última no es lo Absoluto como saber absoluto que se sabe a sí mismo, sino el querer absoluto que se quiere a sí mismo, el cual encarna en el Estado.

22) *Phänomenologie des Geistes*, ed. cit., pp. 131 ss.

La *Filosofía de la historia* ejerce en el sistema de la filosofía práctica hegeliana una función semejante a la asignada a la *Fenomenología* en el *Sistema de la ciencia*. Así como ésta tenía la tarea de introducir en el elemento del saber absoluto, aquélla debe conducir hasta el elemento en que alienta la libertad absoluta en sentido estricto. Semejante labor la lleva a cabo en una historia de la ética como historia de la libertad.

Desde sus escritos juveniles, como lo vimos, las principales categorías con que opera Hegel en dicha historia son las de lo individual y lo universal. El proceso es allí también dialéctico, pero, como su horizonte no es propiamente el *logos*, la dialéctica se relaja un poco, para entrar a competir como instrumento interpretativo con el modelo aristotélico de *δύναμις* y *ἐνέργεια*. Lo cual es posible porque, como lo observamos atrás, la *δύναμις*, la fuerza, tiene la misma estructura de la proposición especulativa, que es el modelo de lo dialéctico. A la luz de los conceptos *δύναμις* y *ἐνέργεια*, la historia de la voluntad libre aparece como un proceso en el que, partiendo de una figura originaria de la libertad, que contiene todos los elementos constitutivos de la libertad plena, pero sin desarrollar (como en la semilla de una planta ya están *virtualiter* la raíz, el tallo, las ramas y las flores), brotan múltiples figuras especiales de la libertad, que aparecen como diferentes y contrapuestas, pero que no son realmente diferentes a pesar de la contraposición, sino que a la postre se reintegran en un todo, retornando así juntas, después de haber puesto en obra (*ἐν ἔργῳ*) lo que al comienzo era sólo una virtualidad, a su fuente, pero en la forma de la plenitud.

Hegel sitúa el comienzo de la eticidad en Grecia, porque considera que en el Oriente no hubo libertad propiamente dicha. Allí, según él, falta la contraposición entre lo individual y lo universal, en la cual se constituye la libertad como síntesis de ambos contrarios. La unidad de lo individual y lo universal que aparece en el Estado oriental es la unidad del despotismo, que no se logra mediante una síntesis de ambos momentos, sino gracias a la aniquilación brutal de lo individual. Allí solo es libre un individuo, que se identifica con el Estado: el déspota. De modo que el Estado no es propiamente lo universal, porque es un individuo, y los individuos que se deben integrar en la universalidad del Estado desaparecen, porque no hay sino un sujeto, que no permite que los otros se afirmen como tales²³.

Hegel hace comenzar la eticidad en Grecia, porque allí se presenta dicha contraposición entre lo individual y lo universal, integrando una unidad de los contrarios en tal forma, que la norma universal, la ley de la *polis*, vale como si fuera querida por los individuos: el interés de la *polis* es el propio interés de éstos; lo que la *polis* quiere, es lo que ellos quieren; las leyes de la *polis* son las leyes que ellos mismos se dan, y cuando se someten a ellas se someten a sí mismos. Hegel llama a este primer estadio de la eticidad el "reino de la *bella libertad*"²⁴. Con esta expresión quiere comparar aquella unidad con la que hay en la obra de arte, en la que una figura individual sensible se funde con la universalidad ideal.

Esta hermosa libertad no es aún la libertad absoluta. Refiriéndose a la relación entre lo individual y lo universal, dice Hegel que ésta es una "eticidad ingenua", en la que "el individuo se encuentra en una unidad ingenua con el fin universal", y en la que, por tanto, "la voluntad individual del sujeto está anclada firmemente en el *ethos* y la costumbre del Derecho y las leyes". Y agrega: "Los principios allí contrapuestos se hallan unidos sólo de *modo inmediato* y constituyen, por ello, la máxima contradicción entre sí. Pues la eticidad bella no se ha desenvuelto aún mediante la lucha de la libertad subjetiva renacida; todavía no se ha purificado elevándose a la subjetividad

libre de la eticidad"²⁵.

En este pasaje lo más importante es la expresión subrayada. ¿Qué significa ese *modo inmediato* de la unión de lo individual con lo universal? Por de pronto, que la unión no ha sido mediada. Esto es, que la unidad alcanzada es sólo externa, pues los contrarios —lo universal, representado por la *polis* y sus leyes, y lo individual, representado por los ciudadanos— siguen siendo independientes el uno del otro. Por ello, la unidad lograda es la máxima contradicción. Lo opuesto a esta unión externa, la mediación (*Vermittlung*), rompe esa rigidez de la relación y pone a los contrarios en un movimiento del uno hacia el otro, de tal manera que, al final, se produce una fusión, de la cual resulta un tercero que abarca a los otros dos. A la unidad de la eticidad bella le falta, como se dice al final del pasaje, el momento de la libertad subjetiva, que está allí olvidada, mediante cuya presencia frente a la *polis* se debe producir ese campo de tensión que engendra la libertad plena como unidad dialéctica de los momentos en tensión.

Sócrates saca a la libertad subjetiva del sueño en que vivía en la bella eticidad de los primeros griegos. De este modo rompe la unidad inmediata reinante allí entre la *polis* y el individuo, escindiéndolos en dos momentos contrapuestos en tensión, en la cual se debería haber transformado la bella eticidad en una eticidad plena.

Hegel dice que con este paso Sócrates se convirtió en el *Erfinder der Moral*, el inventor de la moral. Aquí tenemos que hacer una distinción terminológica, sin la cual no se puede entender la ética de Hegel. Para él, la moral no es lo mismo que la eticidad (*Sittlichkeit*). A ésta la pone en íntima relación con el *ethos*. Y el sentido en que toma la palabra *ethos* se puede ver en una anotación marginal escrita en el ejemplar de la *Filosofía del Derecho* que él manejaba. Allí pone a *ἦθος* en relación con *ἔθος*, que es costumbre, y con morada (teniendo en cuenta el uso de *ἔθος* en Herodoto)²⁶. Este sentido se aclara en el § 151 de la misma obra, donde dice que la *Sitte*, traducción alemana de *ethos*, es una "segunda naturaleza". Esta es la morada que el hombre se ha construido en medio de la naturaleza como un ámbito adecuado a su ser peculiar. Los materiales de construcción de esta morada son los usos y costumbres, los hábitos, las tradiciones, las leyes, los principios, las instituciones sociales y políticas, etc. La moral para Hegel es, en cambio, lo que tiene que ver exclusivamente con la interioridad humana, con la intimidad, con los motivos y las intenciones del obrar.

Teniendo en cuenta esta distinción, dice Hegel que antes de Sócrates no había en Grecia moral, sino eticidad. La hazaña de Sócrates fue, pues, haberles descubierto a sus conciudadanos el mundo subjetivo, en el cual se debería buscar en adelante lo justo y lo bueno. Pero esto era la negación de la bella eticidad. Por ello, él puso en tensión lo universal (la *polis*) y lo individual (el sujeto), tensión que no pudieron resistir los griegos, porque amenazaba con destruir su morada originaria, que era la bella eticidad. Desde este punto de vista, obraron justamente, según Hegel, cuando condenaron a muerte a Sócrates, porque a quien condenaban era a su "enemigo absoluto"²⁷.

Sócrates muere víctima de su invento, que el pueblo griego olvida. Pero el nuevo principio sacado a la luz por él, queda ahí como otro momento de lo ético. En otras palabras: la vuelta de Sócrates sobre sí mismo como fuente de lo bueno y de lo justo, hace surgir frente a la libertad bella, aunque, por lo pronto, sólo en la esfera de la conciencia humana, la libertad subjetiva o "libertad que sabe de sí". Por eso dice Hegel, aludiendo al demonio socrático, que simboliza esa libertad subjetiva frente a la *polis*: "En el *demonio* de Sócrates podemos ver que la voluntad, que antes sólo se proyectaba *más allá* de sí misma, ya comenzaba a volverse sobre sí; esto es, podemos

23) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1970, pp. 135 ss.

24) Op. cit., p. 137.

25) Op. cit., p. 138.

26) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. J. Hoffmeister, Verlag F. Meiner, Hamburg, 1955, p. 417.

27) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. cit., p. 330.

ver el comienzo de la libertad *que se sabe a sí misma*, que, por ello, es la verdadera"²⁸.

Después de Sócrates, Aristóteles funda la filosofía práctica como una respuesta a la pregunta por el ser del hombre como praxis. Pero su horizonte sigue siendo la bella eticidad, como si Sócrates no hubiera existido. De ahí que el centro de esa filosofía no sea el individuo, sino la *polis*, y que la Política y la Ética, sus ramas más importantes, estén tan íntimamente ligadas, que casi se confunden. Como, partiendo de la bella eticidad, el hombre no puede realizar su propio ser sino dentro de la *polis*, la Ética sólo puede cumplir su tarea fundida con la Política. Ahí está también la causa de que la filosofía práctica aristotélica se ocupe de todo lo que tiene que ver con la coexistencia de los hombres en la *polis*, desde la organización de la casa (*οἰκονομία*) hasta la organización del Estado, sin establecer ninguna diferencia entre lo externo y lo interno de la conducta, lo privado y lo público, la moralidad y la legalidad, la costumbre y el Derecho. En los siglos posteriores a Aristóteles se mantuvo, hasta llegar a Kant, este carácter universal de la filosofía práctica. El cristianismo que, al poner el centro del hombre fuera del Estado, en la soledad del alma con Dios, hizo una profunda experiencia de la interioridad humana, no logró romper dicha tradición. Tampoco lo logró el descubrimiento cartesiano del *ego cogito*.

Al principio del siglo XVIII, Christian Wolff recogió y sistematizó esa tradición en una *Philosophia practica universalis*, obra indiscutida, sobre todo en Alemania, hasta la época de Kant. Allí el dominio de la *philosophia practica* sigue siendo el mismo de la *episteme praktiké* de los griegos, pues abarca casi todo lo que se refiere al hombre como ser social. Aunque hay varias disciplinas en ella, todas lo consideran desde este punto de vista. Así, la Política, lo estudia como ciudadano en la *societas civilis*; la Ética, como hombre en la *societas generis humani*, y la Economía, como parte de la organización doméstica (*societas domestica*).

Esto es lo que encuentra Kant, quien ve inmediatamente la insuficiencia de semejante filosofía práctica. Pero el intento de cambiarla se le convierte en una crítica de la razón práctica, que la transforma en algo completamente contrapuesto. Kant desplaza el campo de la filosofía práctica de la sociedad a la subjetividad y, dentro de ésta, a la voluntad, y dentro de ésta, a la voluntad pura, la cual, en cuanto se da su propia ley, sin dejarse influenciar por motivos empíricos, es *a priori* y libre. Sólo en este campo se puede considerar algo, según Kant, como bueno o malo; todo lo demás, todo lo que esté fuera de la voluntad, es indiferente desde el punto de vista moral. La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), obra en que Kant echa las bases de su filosofía práctica, comienza con esta delimitación: "Ni en el mundo, ni siquiera más allá del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin limitaciones fuera de una *buena voluntad*"²⁹.

Estas palabras implican una purificación de la filosofía práctica de todo lo proveniente de la experiencia. Pero también implica su purificación en el sentido de la exclusión de ella de disciplinas que no le pertenecen. Implican asimismo una simplificación, pues la multiplicidad de leyes prácticas queda reducida, en una filosofía práctica basada en semejante principio, a una sola ley universal, al llamado imperativo categórico, que ordena comportarse de tal modo que la máxima del obrar pueda siempre convertirse en una ley universal. A esta purificación, simplificación y unificación parece aludir Kant más adelante: "A fin de saber lo que debo hacer para que mi querer sea moralmente bueno, no necesito una sagacidad de largo alcance. Inexperto respecto a la marcha del mundo, incapaz de estar preparado para todos los

sucesos que ocurren en él, me pregunto simplemente: ¿puedes querer que tu máxima se convierta en una ley universal?"³⁰. Si la filosofía práctica alcanza esta simplicidad y pureza, tiene que hacer a un lado todas las disciplinas que comprendía antes (Política, Economía, Derecho, etc.). A esto se refiere expresamente Kant en la Introducción a la *Crítica del Juicio*. Allí habla de la necesidad de separar claramente la filosofía práctica de la filosofía teórica y de excluir implacablemente de aquélla lo que pertenezca a ésta. El marco de esta delimitación de fronteras es la determinación kantiana de lo práctico: "Práctico es lo que es posible mediante la libertad"³¹. Ahora bien, la libertad funciona en lo práctico como una forma de la causalidad, opuesta a la causalidad en la naturaleza, de la cual se diferencia en que en ella lo determinante es un concepto, mientras que en ésta lo determinante es otro fenómeno natural antecedente. En la causalidad por libertad, lo que hace que algo ocurra no es un fenómeno antecedente del mundo, sino una representación en la interioridad del hombre. Pero, según Kant, aquí hay dos tipos de conceptos que no se han distinguido claramente en la filosofía práctica. Los unos son los que llama técnico-prácticos, que no pertenecen propiamente a la filosofía práctica, sino a la filosofía teórica. De ellos se derivan reglas técnico-prácticas, las "reglas de la habilidad", las cuales son corolarios de la filosofía teórica, en cuanto se basan en conceptos de conexiones entre los fenómenos naturales que hay que tener en cuenta si se quiere tener éxito al intervenir en ellos. De éstos distingue Kant los conceptos moral-prácticos, que llama también conceptos de la libertad, sobre los cuales se basan las leyes morales que se da a sí misma la voluntad pura en su libertad³². De acuerdo con esta distinción, la filosofía práctica propiamente dicha se basa sólo en conceptos moral-prácticos. Estos son la base de la legislación moral que se da a sí misma la voluntad pura sin tener en cuenta los fenómenos en el mundo externo, ya sean naturales, políticos, jurídicos o económicos. Por consiguiente, la Política, la Economía, el Derecho, etc., no pertenecen a la filosofía práctica. Estas disciplinas sólo dan reglas que se deben seguir si se quiere tener éxito en ciertas circunstancias, pero que no tienen nada que ver con el deber moral en sentido estricto.

En este mundo de la filosofía práctica de Kant se mueve Hegel cuando inicia su carrera filosófica. Como dijimos al comienzo, la relación con su maestro adquiere desde temprano un carácter polémico. La polémica comienza tímidamente. Pero cuando Hegel incorpora sistemáticamente la historia de la ética a la ética misma, se propone resueltamente superar a Kant, pues éste se ve allí sólo como un momento unilateral que tiene que ser absorbido en el proceso dialéctico por una figura superior. El esquema con que opera Hegel desde entonces es el siguiente: los griegos son la tesis; Kant, quien renueva el ensayo fallido de Sócrates, es la antítesis, y Hegel mismo es la síntesis.

La filosofía práctica de Kant es solamente, según Hegel, "el punto de vista de la moralidad"³³. Esta expresión tiene un sentido positivo y otro negativo. Según el sentido positivo, este es un punto de vista nuevo, que hay que salvar, para poder ver el todo. Según el sentido negativo, la filosofía práctica de Kant concebida como moralidad es sólo un punto de vista, que deja de lado otros puntos de vista, también importantes para el mismo fin. De ahí resulta la tarea de Hegel como síntesis del pasado de la filosofía práctica: juntar en un todo unitario el principio griego y el principio de Kant, o lo que es lo mismo, fundir en una la libertad bella y la libertad subjetiva. Se comprende de suyo que, de acuerdo con esta tarea que se asigna en la

28) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. cit., p. 246.

29) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ed. K. Vorländer, Verlag F. Meiner, Hamburg, 1952, p. 10.

30) Op. cit., p. 22.

31) *Kritik der reinen Vernunft*, A 800 = B 828.

32) *Kritik der Urteilskraft*, ed. K. Vorländer, Verlag F. Meiner, Leipzig, 1948, pp. 6 ss.

33) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. cit., p. 100 s.

historia de la filosofía práctica, Hegel tenía que retomar el hilo de la tradición roto por Kant, pero conservando el principio sacado de nuevo a la luz por éste, después de haber sido olvidado desde la muerte de Sócrates. Lo cual se ve ya exteriormente en la disposición de la *Filosofía del Derecho*, exposición sistemática de la filosofía práctica de Hegel, donde al lado del apartado sobre la moralidad aparece otro sobre la eticidad, al que pertenecen títulos como los siguientes: "El matrimonio", "El patrimonio de la familia", "La educación de los hijos", "La sociedad civil", "La corporación", "El Estado"... Allí se recogen, pues, no solamente el principio kantiano de la interioridad, sino también las disciplinas que Kant había expulsado de la filosofía práctica por referirse a la exterioridad de la conducta humana y ser, por ello, ajenas a dicha filosofía, como son la Política, la Economía, la Teoría del Estado y del Derecho, etcétera.

En su primer trabajo importante sobre filosofía práctica, titulado *Sobre las maneras científicas de tratar el Derecho natural*, de 1802, donde hace una crítica sistemática de la filosofía kantiana, están ya las bases de esta concepción totalizadora. Allí delimita de nuevo, en polémica con Kant, el campo de la filosofía práctica. Éste campo es la eticidad absoluta, que se contempla desde el "punto de vista absoluto", en el cual se funden los dos puntos de vista contrapuestos de la bella eticidad y de la moralidad.³⁴ Ese campo es concretamente la "totalidad ética", en la que todos los elementos contrapuestos, surgidos en la historia de la eticidad, se han liberado de su unilateralidad, constituyendo una unidad dialéctica de los contrarios. Como se comprende de suyo, la subjetividad sola no puede ser este campo de la filosofía práctica. Por eso dice Hegel, mirando desde el punto de vista griego, que "la totalidad ética absoluta no puede ser otra cosa que un pueblo"³⁵.

La filosofía práctica de Hegel tiene, pues, el mismo campo de la *episteme praktiké* de los griegos. Pero él la llama "el sistema de la eticidad absoluta" para diferenciarla de la de la bella eticidad de aquéllos. Es absoluta porque no está ligada a ninguno de los momentos unilaterales de la historia de la eticidad, sino que los comprende a todos, lo que no ocurre en la bella eticidad. El campo se amplía, pues, en Hegel. Comprende toda la vida externa de un pueblo en libertad, pero también la libertad subjetiva del individuo.

Es importante observar que esta ampliación no es para Hegel solamente el resultado de la consecuencia sistemática, sino también de la evolución de la historia de Occidente. El Estado moderno como ámbito de la existencia libre de los pueblos se basa, según él, en la libertad subjetiva, que se identifica con la voluntad del Estado. Por eso no hay conflicto entre éste y los ciudadanos. La universalidad del Estado se funde con la individualidad de éstos. Pero el Estado es el todo, del cual los ciudadanos no son sino miembros. El Estado es, en suma, la voluntad absoluta, porque no depende de nada ni de nadie, y sólo se quiere a sí mismo, y es la encarnación, por ende, de la libertad absoluta. El Estado, en otras palabras, es lo Absoluto como voluntad.

El Estado concebido de esta manera es el tema último de la *Filosofía del Derecho*. Por ello, paralelamente a la absorción por el Estado de los individuos y de la intimidad, esta disciplina se absorbe la moralidad. Esto aparece textualmente en las siguientes palabras en el *Zusatz* al §33 de aquella obra, en la edición de Glockner: "Cuando hablamos de Derecho, no nos referimos exclusivamente al Derecho civil, que es lo que se entiende vulgarmente por Derecho, sino también a la moralidad y a la historia universal..."³⁶. La moralidad es, pues, también Derecho, es el derecho a la

libertad subjetiva frente al Estado. Aquí vemos también que el Derecho se absorbe la historia universal. Como ya vimos, la *Filosofía de la historia* es una parte de la filosofía práctica, a saber, la introducción en el dominio de la voluntad absoluta, que estudia la *Filosofía del Derecho*.

Ahora podemos entender lo que decíamos al comienzo: Hegel es la plenitud de la ética, y esta plenitud es la causa de su fin, conforme con la ley que él mismo establece, según la cual "la madurez suma y la máxima altura que algo puede alcanzar es aquello en que comienza su ocaso".

Hegel es la plenitud de la ética, porque recoge el resultado del desarrollo de todas las posibilidades que estaban en germen en el modelo trazado por los griegos para interpretar lo ético. La plenitud aparece en él como la unidad de los elementos contrapuestos que resultan en ese proceso.

Pero, por otra parte, la unión de dichos elementos en un equilibrio de fuerzas encontradas ocurre sólo en el sistema de filosofía práctica de Hegel. La unidad de ellos como eticidad absoluta, que es el Estado absoluto con el cual debe constituir una unidad el individuo como tal, es el producto de una mera construcción. En la realidad histórica el Estado moderno se convirtió en otra cosa. Lo que ocurrió a partir de la época de Hegel fue una hipertrofia progresiva del Estado y de lo colectivo, que destruye poco a poco al individuo como tal y ahoga brutalmente a la moralidad en el sentido de la intimidad personal. Visto desde este punto de vista, el sistema de la eticidad absoluta tiene más bien el carácter de una utopía.

Con todo, a pesar de que la unidad y equilibrio de los momentos contrarios es una construcción utópica, el proceso histórico que Hegel describe sí coincide, dentro de ciertos límites, con el proceso real de la historia de Occidente. Esto significa lo siguiente: a fines de la época moderna, de la cual es Hegel el último gran representante, ya se habrían desarrollado todas las posibilidades de la eticidad y de la ética implícitas en el modelo griego. Cada una de las figuras surgidas en este proceso correspondía a una época determinada. Y en la época de Hegel no restaba otra tarea que la de la totalización del resultado de un proceso histórico terminado.

Pero esta totalización resultó una utopía, y como todas las posibilidades se habrían agotado, se comenzó a hablar del fin de la eticidad y de la ética. Como se sabe, Nietzsche es el heraldo de esta nueva. Nietzsche habla de inmoralismo, pero, en el fondo, esta palabra designa el mismo fenómeno, pues él no tiene en cuenta la distinción hegeliana entre moralidad y eticidad.

¿Qué hay de verdad en este fin de la eticidad y la ética? En nuestro concepto, ninguna de las dos ha desaparecido, porque lo ético no es un fenómeno histórico con un principio y un fin, sino un elemento constitutivo de la existencia humana. Lo que podríamos llamar el protofenómeno ético lo vieron por primera vez los griegos, pero no es un invento griego. Ellos lo interpretaron exactamente al darle el nombre *ethos*. El *ethos* es la morada adecuada al modo de ser peculiar del hombre, la morada que levanta en el mundo natural, fuera de la cual no puede existir como hombre. Parodiando a Aristóteles, se podría decir que fuera del *ethos* puede ser un animal o un Dios, pero no un hombre. Este protofenómeno de lo ético hay que distinguirlo de la interpretación que hacen los griegos de él por medio de su existencia, en la bella eticidad, y de su ética sobre todo en Platón y Aristóteles, las cuales sí son históricas y tienen un comienzo y un fin.

Teniendo en cuenta la anterior distinción, podemos decir: Lo que llega a la plenitud con Hegel es este ensayo de los griegos, no lo ético como tal.

¿Hay, entonces, en nuestro tiempo, a pesar de la predicación del inmoralismo y de los fracasos de los intentos de fundamentar una nueva ética, una eticidad y una ética? Sí; la de la época de Hegel, que él enmascara en su utopía. La eticidad reinante

34) *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, en *Jenaer Schriften*, Werke 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1970, p. 459.

35) Op. cit., p. 481.

36) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. H. Glockner, Fr. Frommans Verlag, Stuttgart, 1952, p. 86.

desde entonces es la de la voluntad absoluta del Estado y de lo social que el Estado organiza, en la cual el individuo se ahoga; y la ética institucional de las diversas ideologías al servicio de ese centro del querer que sólo se quiere a sí mismo.

Esta eticidad y esta ética son intentos de interpretación del protofenómeno de lo ético hechos en el horizonte del modelo griego, esto es, el de la tensión entre la colectividad y el individuo. Dentro de ese horizonte, el estado actual de cosas es el resultado necesario de una evolución histórica, como lo vio por primera vez Hegel. Pero es posible otro horizonte, que ya comienza a alborear.

Mientras transcurre el crepúsculo matutino y se llega al pleno día, ¿qué es lo que hay que hacer en este campo?

Lo que hay que hacer, por lo pronto, es atender al protofenómeno de lo ético. De lo que se trata allí es del ser del hombre, que es multifacético. El *ethos* es la morada que hace posible sus múltiples fases. Y como el desarrollo pleno del modelo griego lleva a una negación de un aspecto del *ethos*, al ahogar la fase no "política" del hombre, la ética podría proponerse como tarea el salvar la integridad del *ethos*, salvando el aspecto del hombre olvidado u oprimido en nuestro tiempo. Esta sería una especie de ética provisional, análoga a la moral provisional de Descartes, mientras se clarifica el nuevo horizonte. Sería, además, una ética individual, en oposición a la ética institucional. Su campo tendría que ser de nuevo la interioridad humana, la vida privada, la individualidad, la soledad..., sin necesidad de volver a Kant. En el pensamiento contemporáneo hay muchos materiales dispersos, que podrían servir de base para una primera sistematización de semejante ética provisional.

ABSTRACT

With Hegel, occidental ethics reaches its summit. But with him, it starts its downfall. Hegel transforms ethics into philosophy of law: its object is the State as absolute freedom. This conception of freedom is in itself utopic because the State is prone to annihilate individuality. Immoralism appears after Hegel. The attempts to overcome immoralism have failed. This does not mean the end of ethics, but in order for ethics to get a new foundation it is necessary to leave aside occidental ethics and search for a new one. In the meantime, we need a provisional ethics in order to protect man's intimacy.

EL SIGNIFICADO DE LA DUDA ESCEPTICA

Con un examen preliminar de las opiniones de G. W. Leibniz y de G. E. Moore.

Ezequiel de Olaso

No es muy frecuente que las investigaciones de los historiadores de la filosofía obliguen a modificar la imagen íntegra de un siglo, más aún cuando se trata de un siglo nada remoto del nuestro. Sin embargo eso es lo que está ocurriendo desde hace diez años merced a los estudios de Richard H. Popkin y especialmente de Giorgio Tonelli sobre el siglo XVIII¹. Ese trabajo de investigación se encuentra todavía en plena ejecución pero cualesquiera sean los resultados definitivos ya se puede advertir el sentido en que se producirán los cambios. Lo que hoy se investiga y se discute es lo que mañana estará instalado en los manuales no siempre acompañado de las razones justificadoras y por ello casi siempre con aires de eternidad. De ahí que sea tan importante tomar una participación activa en el debate filosófico. Aquí, como en todo, lo que no es investigar es repetir.

El profesor Tonelli ha mostrado, por ejemplo, la ambigüedad de expresiones como 'siècle des lumières' cuando se las aplica indistintamente a la actividad filosófica en Francia y en un país vecino que posee un *tempo* histórico diferente como Alemania. El rasgo fundamental de la Ilustración, a juicio de Tonelli, ya no parece consistir, como pensaban Cassirer o Hazard, en la rebelión de la razón humana contra las cadenas de la tradición y la autoridad; tampoco en su voluntad de imponer sus propias reglas a todos los campos del conocimiento, sustituyendo los prejuicios por una investigación científica que penetrara todos los secretos del mundo material y espiritual en la dirección de un progreso indefinido. Aunque esta opinión puede sustentarse en buenos elementos de juicio peca por excesivamente parcial y Tonelli ha mostrado con peculiar energía el reverso de la medalla: "La Ilustración fue por cierto la Era de la Razón pero una de las principales tareas asignadas a la razón en esa era fue plantear sus propios límites, estableciendo cuidadosamente el campo del conocimiento humano posible por oposición a las cosas que se consideraba que estaban más allá de los límites del entendimiento humano"². Esto ha llevado a revalorizar las actitudes filosóficas que recomiendan estrechar los límites en que opera legítimamente el entendimiento humano. Propongo llamar a los partidarios de esa cautela 'limitacionistas'. Hasta ahora se ha considerado que el escepticismo está involucrado en el limitacionismo. Es decir, se acepta que puede haber limitacionistas que no sean escépticos pero no a la inversa. Ahora bien, como durante siglos se ha desestimado la importancia del escepticismo en la constitución y desarrollo de la filosofía moderna ha existido en los últimos años cierta tendencia a colocar bajo el rubro 'escepticismo' tanto a los filósofos académicos

1) Cf. R. H. Popkin "Scepticism in the Enlightenment", en *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, XXVI (1963) 1321-45. Giorgio Tonelli, "The 'Weakness' of Reason in the Age of Enlightenment", *Diderot Studies*, XIV (1971) 217-244; "Kant und die antiken Skeptiker" en *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung* (Hildesheim, Olms, 1967) 93-123; y su reciente "Pierre-Jacques Changeux and Scepticism in the French Enlightenment", *Studia Leibnitiana*, VI, i (1974) 106-126.

2) "The 'Weakness' of Reason in the Age of Enlightenment", citado, 217-18.

como a los pirrónicos. Esto se ha visto muy facilitado por la imprecisión con que los filósofos de los siglos XVII y XVIII se referían a 'académicos' y 'pirrónicos'. Ocurre que al realizar una investigación sobre un escrito inédito de Leibniz contra Sexto Empírico me vi forzado a determinar con precisión los rasgos de la doctrina pirrónica a causa de los malentendidos en que incurre Leibniz muy a menudo y advertí que esos malentendidos estaban muy generalizados. En la sección III de este artículo actualizaré algunas de las diferencias que desde siempre separaron a ambas escuelas. En lo sucesivo por 'escepticismo' entenderé siempre 'pirronismo', es decir, sumariamente, la doctrina que expone Sexto Empírico en particular en sus *Bosquejos Pirrónicos*.

Aparte de su incidencia en ese trabajo predominantemente historiográfico esta investigación toca cuestiones gnoseológicas que hoy tienen plena vigencia, en particular el problema del criterio. Me ha interesado mostrar los rasgos privativos de la actitud escéptica porque verdadero o erróneo el escepticismo es una de las pocas actitudes básicas e integrales que puede adoptar el hombre. Quiero decir que es un modo de vivir —no sólo de pensar— diferente desde su raíz a otros modos, fundamentalmente a cualquier modo 'filosófico', trátase de la escuela filosófica que se quiera. Sin embargo, o por eso mismo, es habitual atacar al escéptico desde posiciones ya tomadas. Me parece poco generoso y poco inteligente no hacer un esfuerzo por comprenderlo, sobre todo porque con el método habitual lo único que se logra es refutar al maniqueo tonto y dejar intacto al maniqueísmo.

Dos de los prejuicios más nocivos en la consideración del escepticismo tienen relación con el problema de la duda escéptica. En efecto, algunos entienden que el escéptico es un hombre que profesa una constante duda respecto de todo; otros que es un hombre capaz de poner en duda sus propias opiniones. La primera concepción es peyorativa y extremada, la segunda moderada y auspiciosa porque suele oponer el escéptico al dogmático.

En el curso de esta investigación presentaré y criticaré sendos textos de G. W. Leibniz y de G. E. Moore que me parecen significativamente representativos de ambas posiciones. Después propondré un marco conceptual que permita una interpretación, a mi juicio correcta, de ese aspecto decisivo del escepticismo. Como el fragmento de Leibniz es inédito y el escrito de Moore ha sido poco transitado daré amplia información de ambos.

Por último advierto que la doctrina pirrónica dista de ser a mi juicio inobjetable pero que el trabajo propiamente refutativo no tiene sentido si no lo precede una elucidación de sus temas principales. A uno de ellos, el de la suspensión del juicio (*epojé*) y su confusión con la duda, está dedicado este artículo. En lo sucesivo manejaré un repertorio mínimo de actitudes e ideas escépticas pero suficiente, a mi entender, para justificar mis análisis. Recordaré por ahora que el escéptico inicia su experiencia asistiendo angustiado al espectáculo de la discusión interminable entre los hombres y descubre que no existe manera de fundar la preferencia de una opinión sobre otra u otras, que todas las razones son equivalentes (*isosthéneia*). Esta ausencia de criterio lo lleva a retraerse, a no sumar su juicio, a abstenerse de juzgar; en este momento es, a mi entender, cuando nace el escéptico, esto es cuando suspende el juicio (*epojé*). Y ocurre que esta suspensión le depara, inesperadamente, la tranquilidad o imperturbabilidad (*ataraxia*). Equivalencia de razones, suspensión e imperturbabilidad son los pasos capitales de la experiencia del escéptico.

En un comentario a los *Bosquejos Pirrónicos* de Sexto Empírico³ Leibniz intenta

3) Doy referencias sobre él y publico un fragmento en mi estudio "Objections inédites de Leibniz au principe sceptique de l'équipollence" en *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses* (Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1974), tomo II, parte 1, pp. 52-59.

una valoración, según mis noticias única en su extensísima obra, de la imperturbabilidad (*ataraxia*) como fin del escéptico. Veamos el texto del pasaje que nos interesa⁴:

- 1 "El autor escéptico indica (capítulo 4) que el fin es la 'Arapaxlav' o ausencia de perturbación en el alma; y a continuación lo explica extensamente; pero el que duda siempre, incierto entre la esperanza y el miedo, se halla sometido
- 5 al dominio de ambos: en cambio el que sabe, por ello mismo puede adoptar resoluciones ciertas en que apoyarse y no se turba ante cualquier eventualidad ni se ve obligado a cambiar sus resoluciones. E incluso el que cree que sabe aunque quizás se perjudique con sus yerros, tiene sin embargo la ventaja de no estar perplejo".
- 10

Hemos visto que lo que conduce a la tranquilidad es la suspensión del juicio, desde que para el escéptico la actividad de juzgar es fuente de perturbaciones⁵. Ahora bien, Leibniz malentendiendo la suspensión y esto le quita pertinencia a sus objeciones. En efecto, entiende la *epojé* como duda⁶ (renglón 3) y a ésta como un estado de ignorancia⁷ que nos entrega inermes a los impulsos pasionales (4-5). Resulta obvio que el hombre poseído por una pasión está perturbado y no puede, por lo tanto, arrogarse justamente la posesión del método para alcanzar la imperturbabilidad.

El escéptico comienza, ciertamente, por dudar ante razones que le parecen siempre insuficientes; pero justamente cuando descubre que no hay criterio para discriminar entre las opiniones en pugna y que la abstención de su propio juicio o asentimiento va seguida de tranquilidad, abandona esa duda espontánea, efectivamente angustiosa, por la suspensión que lo serena. Lo característico del escéptico no es el dudar sino hacer que la duda sea resuelta por la suspensión. Al identificar "duda" y "suspensión", Leibniz invierte completamente el procedimiento del escéptico. Este sale de dudas

4) No he querido presentar las diversas variaciones del manuscrito que hubieran distraído sin instruir. El texto latino dice: "Finem sceptices autor innuit (*cap. 4*) esse 'Arapaxlav' seu vacuitatem animi a perturbatione idque mox pluribus explicat; sed qui perpetuo dubitat, is inter spem metumque anceps et utriusque obnoxius fertur: sed qui scit is exinde certa consilia capere potest, quibus insistat, neque ad quemvis eventum turbatur aut ad consilia mutanda cogitur. Etiam qui scire se credit, etsi fortasse erret cum damno hoc tamen commodi habet quod perplexus non est". Colaboró en el establecimiento del texto y en la traducción Tomás E. Zwanck (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina).

5) No la única como a menudo se piensa. Por eso la *ataraxia* no es un estado de insensibilidad total. La suspensión elimina las ansiedades y las frustraciones originadas en la creencia de que podemos conocer con certeza y abrir juicio acerca de las cosas ocultas. El estado que sigue a la suspensión es la *ataraxia*. Pero hay además otra fuente de perturbaciones, a saber, las afecciones inevitables (la sed, el hambre, etc.). Respecto de ellas la suspensión no tiene un poder directo, pero, indirectamente, favorece la moderación (*metreopatía*).

6) Acaso porque la interpretación de la *aporía* como duda, en el sentido de la vacilación o perplejidad, está operando ya en la traducción de Henri Estienne que presumiblemente Leibniz leyó y que fue la que introdujo a Sexto en la era moderna. Véase: "Se dice también aporética, esto es dubitativa y hesitante: o porque dude e investigue acerca de todo, como quieren algunos; o a causa de que el que hesita tiene el espíritu suspenso para asentir o rechazar" *Bosquejos Pirrónicos* I, 7 (las palabras subrayadas por Estienne son una aclaración que le pertenece y no responde a frase alguna del original). Acaso al final de mi trabajo se vea en qué sentido puede admitirse la tradicional traducción de *aporía* por 'duda'.

7) *Textes Inédits* (editados por Gaston Grua, Paris, P.U.F., 1948) 514-515 y 740; cf. *Essais de Théodicée*, no 318; *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (Hildesheim, Olms, 1960, 7 vols.; en lo sucesivo abrevio con 'GP') VI, 305.

'proposición'¹⁹. Después de esta maniobra preliminar que le he ahorrado al lector en beneficio de la brevedad, Moore saca a pasear su paradigma de escéptico. A su entender todo el que niega que alguna vez conozcamos con certeza cosas de cierto tipo es escéptico acerca de nuestro conocimiento de cosas de ese tipo. Ahora bien, recapacita Moore, si este uso es correcto el prejuicio vulgar constituye un error "pues un hombre que *niega* que alguna vez conozcamos con certeza cosas de cierto tipo, obviamente no necesita sentir duda alguna". Y en este sentido "es tan dogmático acerca de ellas como cualquier dogmático"²⁰. Pero si esto es así, ¿cómo se explica que la opinión vulgar considere que la duda es esencial al escepticismo? Moore opina que vulgarmente se supone "que si un hombre cree sinceramente que una cosa es dudosa, debe dudar de ella"²¹, lo que no le parece justificado. Eso lo lleva a retocar su definición inicial: "todo lo que creo que es *necesario* para que un hombre sea llamado escéptico con respecto a nuestro conocimiento de cierto tipo de cosas, es que pueda sostener sinceramente la opinión de que las cosas de ese tipo son siempre dudosas; y que esto es algo que puede hacer sin tener ninguna duda en absoluto de que tales cosas son siempre dudosas y también sin dudar alguna vez en cualquier cosa particular de ese tipo"²².

La situación ahora es curiosa. A fuerza de distinguir la actitud escéptica de la actitud dubitante el escéptico de Moore tiende a parecerse peligrosamente a un dogmático. Eso lo lleva a buscar un nuevo equilibrio: "Existe pues un tipo de escepticismo que es *compatible* con una total ausencia de duda acerca de cualquier asunto. Pero, por cierto, aunque es compatible con una completa ausencia de duda, es también completamente compatible con la duda. Un hombre que sostiene sinceramente que ciertos tipos de cosas son siempre dudosos *puede* empero dudar si está acertado en esta opinión: no requiere necesariamente ser dogmático acerca de ella: y también *puede* a veces estar realmente en duda acerca de cosas particulares de ese tipo"²³. Aquí necesito hacer notar que para Moore lo contrario de la actitud dogmática es la actitud dubitante; en seguida volveré sobre este supuesto.

Al cabo de este lento ir y venir de definiciones y compensaciones Moore concluye con una tercera caracterización, que propone como definitiva, en la que aclara que empleará el término 'escepticismo' de un modo tal que "todo lo que un hombre necesita para ser un escéptico en este sentido, con respecto a nuestro conocimiento de ciertos tipos de cosas, es que sostenga la opinión (sea dudosamente o no) de que ningún ser humano conoce alguna vez con certeza una cosa de la clase en cuestión"²⁴.

Moore ha realizado su elucidación con vistas a incluir ciertas opiniones de Russell dentro de lo que ha definido como formas de escepticismo pero descuenta que su

caracterización del escepticismo en general es razonable y compartible. Trataré de exponer con la mayor concisión mi discrepancia.

Creo que Moore ha logrado distinguir afortunadamente entre escepticismo (o actitud escéptica) y 'duda' (o actitud dubitante). Creo, sin embargo, que su argumentación está sujeta a varias objeciones. Propongo tres.

(1) Que el escéptico no dude me parece correcto y después expondré mis razones. Me parece injustificable, en cambio, que el escéptico de Moore, que comienza por no dudar, practique negaciones (primera caracterización de Moore) o afirmaciones (segunda caracterización de Moore). Recordemos esas definiciones:

(A) Es escéptico el que niega que alguna vez conocemos con certeza cosas de cierto tipo.

(B) Es escéptico el que puede sostener sinceramente la opinión de que hay cosas de cierto tipo que son siempre dudosas.

Ambas definiciones transmiten actitudes dogmáticas en la medida en que negar y afirmar son actividades judicativas. No es difícil advertir, por otra parte, que

(A') Negar que alguna vez conozcamos con certeza cosas de cierto tipo y

(B') Afirmar que hay cosas de cierto tipo que son siempre dudosas es lo mismo. En efecto, 'cosas dudosas' significa que si alguien quisiera conocer esas cosas con certeza no podría superar el estado de duda.

Ahora bien, si negar y afirmar son operaciones judicativas su ejercicio viola la suspensión porque "la suspensión del juicio es un estado de la mente mediante el cual no negamos ni afirmamos algo"²⁵. El análisis de Moore ha pasado completamente por alto el concepto de *epojé* sin el cual cualquier definición del escepticismo pareciera excesivamente convencional.

El propio Moore advirtió, como vimos, que de su primera caracterización surgía un escéptico totalmente exento de dudas, pues éstas son superfluas cuando uno está justificado para expresar negaciones; ese escéptico no se distinguía de un dogmático. Si la segunda definición de Moore vino a remediar esa dificultad creo que no lo logró. Porque para eliminar radicalmente el dogmatismo no basta con que un hombre tenga a veces dudas respecto de una opinión suya, por ejemplo sobre la opinión que afirma que ciertas cosas son siempre dudosas. Más aún, puesto que dudar es propio de quien cree poder emitir un juicio²⁶, los análisis anteriores nos conducen a la comprobación, aparentemente paradójica, de que *el escéptico no puede dudar*. El hombre que a veces es asaltado por la duda respecto de una opinión suya o que es inducido a ponerla en duda, todavía no ha dejado de ser, por eso, un dogmático. Es necesario saber cómo va a resolver la duda. Y será escéptico pirrónico sólo si lo hace mediante la suspensión. De ahí que 'duda' no se opone necesariamente a 'dogma', ni el dudar ocasionalmente o respecto de ciertas y determinadas cosas exime de dogmatismo o aduce escepticismo.

Presumo que Moore ha tenido conciencia de las crecientes dificultades en que se encontraba para darle una función correcta a la duda en su paradigma de escéptico. De ahí que en su tercera y última caracterización atribuye al escéptico la actitud de

25) *Bosquejos Pirrónicos*, I, 10.

26) Esto lo muestra bien Spinoza: "Pues la duda no es más que la suspensión del alma respecto de alguna afirmación o negación, que *afirmaría o negaría* si no hubiera algo que ignora, lo que hace necesariamente imperfecto su conocimiento de la cosa", *Tratado sobre la Reforma del Entendimiento*, en *Opera* (ed. Gebhardt, Heidelberg, s/f) II, 30. El pasaje subrayado por mí muestra pues que en el dudar normal está incluida la posibilidad de —y hasta la disposición a— emitir un juicio. Por otra parte quiero meramente apuntar que la confusión entre duda y *epojé* muchas veces se produce por haber identificado 'suspensión del alma', que es sinónimo de 'duda', con 'suspensión del juicio', que es la traducción de *'epojé'*.

19) Esto no implica, desde luego, menosprecio del análisis de Moore que en muchos aspectos es muy rico. Por de pronto distingue nuestro uso de 'saber' de nuestro uso de 'creer'. Puedo 'saber' (en castellano diríamos acaso 'conocer') una proposición dada, en el sentido de tener gran familiaridad con ella y, sin embargo, *no* saber que es verdadera, lo que no puede ocurrir con 'creer', *Ibid.*, *id.*, 197. Wittgenstein ha cuestionado severamente las opiniones de Moore fundadas en un uso, a su juicio ilegítimo, de 'yo sé'. Entre otras cosas sostiene Wittgenstein que Moore cree que 'yo sé' es análogo a 'yo creo', 'yo supongo', 'yo dudo', ninguna de las cuales puede ser errónea mientras 'yo sé' sí puede serlo. cf. *On Certainty* (Oxford, Blackwell, 1969) especialmente los Nos. 308, 21 y 367. Este pasaje pareciera no darle la razón a Wittgenstein pero hay que advertir que Moore no emplea la primera persona que es, a su entender, el modo correcto para enunciar los paradigmas de conocimiento cierto; cf. los famosos ensayos de Moore, "Proof of an External World" y "A Defense of Common Sense", ambos incluidos en *Philosophical Papers* ya citado. Ese modo es, a su turno, el que saca de quicio a Wittgenstein.

20) *Ibid.*, *id.*

21) *Ibid.*, 199.

22) *Ibid.*, *id.*

23) *Ibid.*, *id.*

24) *Ibid.*, *id.*

"sostener una opinión" y agrega la opaca estipulación "sea dudosamente o no" con lo cual abandona el problema sin resolverlo. Su escéptico se parece mucho a un dogmático que es capaz, eventualmente, de poner en duda sus propias opiniones. Pero eso no basta, creo, para caracterizar apropiadamente a un escéptico²⁷. Paso ahora a mi segunda objeción.

(2) Buena parte del prolijo intento de Moore ha consistido, como vimos, en asegurar suficiente amplitud y legitimidad a su empleo de 'cosa' y en describir los tipos de 'cosa' a que puede referirse la actitud escéptica. Pero, a mi juicio, el escepticismo que anhelo que se tome en cuenta no sostiene que sean dudosas "cosas de cierto tipo". Y esto por dos razones: primero porque el dudar efectivo no es propio del escéptico y segundo porque me parece erróneo tratar de acotar áreas en que sea legítima la duda si es que de ese modo se sobreentiende que existen otras áreas en que es ilegítima. También me parece inadecuado tratar de determinar las diferencias entre diversas "formas de escepticismo" por su relación con los tipos de cosas que cada uno considera dudosas.

(3) Si admitiéramos las interpretaciones corrientes e informales del escepticismo no habría manera de explicar mediante ellas qué puesto ocupa en el escepticismo el deseo de alcanzar la *ataraxia* o imperturbabilidad respecto de las cosas opinables. Ya lo hemos visto en el caso en que se entiende la duda como perturbación. También se lo puede hacer con los que entienden que para ser calificado lícitamente como escéptico basta con que un hombre esté dispuesto a poner en duda alguna de sus propias afirmaciones. Poseer realmente, sinceramente, esta disposición a poner en duda una opinión propia significa, ante todo, que profeso opiniones asertivamente y, segundo, que estoy dispuesto a preocuparme por ellas, por su eventual inexactitud, por la solidez de las razones en que se fundan. No es éste, precisamente, el modo de alcanzar la *ataraxia* escéptica.

Ya es momento oportuno para ofrecer el fundamento de mis objeciones y proponer una interpretación válida del significado de la duda en el escepticismo.

III

Sin aspirar a una clasificación completa de todos los modos legítimos en que empleamos la expresión 'dudo' o 'dudar' y sus variantes en diversas frases usuales, propongo distinguir, con miras a una correcta elucidación de nuestro problema, entre:

27) En la discusión del artículo "Dogmatisme" del conversado *Vocabulaire* de Lalande, C. Ranzoli afirma que "se emplea a menudo la expresión *dogmatismo negativo* para designar al escepticismo, por oposición al *dogmatismo positivo*" que es el usual. Y añade: "Parece útil conservar estas expresiones en su oposición: 1º, porque señalan bien los dos aspectos contrarios de una *misma* disposición de espíritu, que es dogmática tanto negando la ciencia como afirmándola; 2º porque ambas se oponen al criticismo, en cuanto éste representa una actitud intermedia entre la afirmación absoluta y la negación absoluta del valor objetivo de nuestro conocimiento". Dejemos de lado si se hace justicia a la originalidad de la filosofía crítica adjudicándole "una actitud intermedia" entre escepticismo y dogmatismo. Tampoco discutamos si es tan usada la expresión "dogmatismo negativo". Por ahora nos interesa mostrar que Ranzoli ha alcanzado una caracterización similar a la propuesta por Moore en su primera definición. En este punto interviene Lalande en la discusión con el siguiente escrúpulo: "Pero el verdadero escepticismo ¿no es precisamente el que es *efectivo*, y el que duda de su misma duda? En este sentido el *dogmatismo negativo* podría ser opuesto al escepticismo mismo". Esta última proposición me parece impecable; en cambio la pregunta de Lalande confunde el carácter efectivo (es decir suspensivo) del escepticismo con la actividad del dudar y además lo caracteriza como un dudar de la propia duda. Esta errada caracterización que a veces se ofrece como objeción al escepticismo, especie de reducción al absurdo, ha sido frecuente en la tradición francesa. Véase, como ejemplo, la crítica de Jules Lequier: "si es consecuente en su escepticismo, debe dudar si duda y considerarse como privado de todo tipo de medios de saber", *Oeuvres Complètes* (Neuchâtel, Suiza, Editions de la Baconnière, 1952) 380.

(A) La duda que surge en el proceso de conocer y que tiene dos modalidades también muy diversas entre sí:

- (a) La duda o perplejidad actual ante algo que ignoro o que no entiendo satisfactoriamente. Esta fue la interpretación de la duda escéptica que está supuesta en la crítica de Leibniz. Es la duda como pasión.
- (b) El tener resueltamente por dudosas cosas de cierto tipo, actitud que es compatible con una básica ausencia de duda y con dudas ocasionales. Esta fue la estipulación final de Moore. Es la duda como autocrítica.

(B) La *epojé* o suspensión del juicio, que está más allá de la duda porque es, o intenta ser, solución a ella. No surge en el proceso de *conocer* sino en el proceso de *preferir* uno —auténtico— entre varios conocimientos que se nos ofrecen y es una reacción a la imposibilidad de hallar un criterio de preferencia racionalmente fundado.

Ahora bien, suponiendo que (B) describa apropiadamente lo que los escépticos entienden por suspensión, nuestra tarea no ha concluido. Todavía estamos obligados a explicar por qué se ha considerado inveteradamente que los escépticos mantienen un misterioso vínculo con la duda. Porque es un hecho que los escépticos manifiestan en muchas ocasiones sus dudas y que la escuela escéptica es llamada "aporética", es decir, "dubitativa"²⁸. Trataré de dar una explicación de este enigma.

Recordemos que el análisis precedente me llevó a decir que el que considera que ciertas cosas son dudosas, de hecho abre juicio acerca de ellas y es irrelevante si emplea una forma positiva o negativa de aserción. Ahora debo sacar a luz otro supuesto del que somete a duda sus propias opiniones o está dispuesto a hacerlo y es la *confianza en que es posible, en principio, preferir entre dos opiniones opuestas*, por ejemplo la suya y la del que lo invita a revisarla oponiéndole argumentos en contra. Ahora bien, el escéptico practica la suspensión porque ha perdido la confianza en que sea posible preferir, con fundamento racional, un partido a otro.

El supuesto no analizado que dificulta una intelección clara del fenómeno en cuestión, a saber, el sentido en que puede decirse legítimamente que el escéptico practica de algún modo la operación de dudar, es que lo normal es dudar ('du' de 'dos', en castellano como en muchos idiomas) ante un di-lema, ante dos (o más) partidos. Esto es lo que ocurre habitualmente y lo que le ocurre al escéptico en la primera fase de su experiencia, cuando todavía cree que es posible preferir entre dos o más partidos y choca con la imposibilidad actual de hacerlo. Pero el escéptico que practica la suspensión cree que no hay cuestión alguna que no sea un dilema (o trilema, etc.). Lo extraordinariamente singular del dudar escéptico es que surge, en mi sentir, ante la pretensión de verdad de una opinión, es decir ante una opinión postulada dogmáticamente. Nunca respecto de la propia opinión, porque el escéptico no abre juicio y en esa medida no tiene que practicar la duda como autocrítica, sino respecto de la opinión de los que opinan, de los que juzgan, de los dogmáticos. Lo que hace el escéptico es 'poner en duda' ese juicio introduciendo juicios opuestos que reinstalan la equipolencia de razones. Eso explica que las obras que recomiendan no juzgar no contengan perplejidades ni autocríticas y estén llenas de juicios opuestos. Basta con leer los tratados de Sexto Empírico contra los dogmáticos para comprobar *ad nauseam* que ante una opinión dogmática, *cualquiera que sea*, el escéptico no se limita a suspender su asentimiento en el sentido de desentenderse de su pretensión de verdad, sino que reobra y la 'pone en duda' introduciendo una (a veces muchas) opuesta e incompatible con ella. Quiero subrayar que lo privativo del escéptico no es poner en

28) *Bosquejos Pirrónicos* I, 7, citado en la nota 6. Cf. también Diogenes Laercio, *Vidas* IX, 69-70.

duda la opinión de los demás a veces o respecto de determinados tipos de cosas, sino siempre y en todos los casos. Y esto porque a juicio del escepticismo el verdadero problema es fundar racionalmente un criterio que permita preferir, sin incurrir en falacias, una opinión a otra. Los ejemplos concretos en que abunda Sexto, en especial en los *Bosquejos Pirrónicos*, son meras ilustraciones de una dificultad que se plantea con independencia de los contenidos que posean los miembros de la oposición.

Con esto llegamos al punto decisivo porque el problema del criterio es —y aquí sigo con gusto la opinión común— el problema capital del escepticismo. No necesito insistir mucho para que se advierta que la interpretación de la duda como pasión no sospecha siquiera la existencia del problema. Y en el caso de la duda como autocritica nos movemos en el marco del problema tal como fue planteado por la filosofía académica. Recordemos que los pirrónicos declaran que el problema del criterio no es soluble²⁹ mientras que los académicos, por su parte, creen posible resolverlo. Para ello renuncian al requisito de la certeza absoluta como única garantía y justificación del asentimiento y eso les permite ser más laxos en la suspensión del juicio. Las estipulaciones de Carnéades —el caso de Arcesilao es menos claro— permiten dar un asentimiento calificado, es decir incluido en una escala de grados de credibilidad, a afirmaciones que se refieren, más allá de los datos de los sentidos, a los objetos de la experiencia.³⁰ La suspensión del juicio se transforma en gradación del juicio y el carácter efético del pirronismo se trasmuta en probabilismo. Ahora bien, no sé si resulta claro y útil seguir hablando de 'escepticismo' cuando bajo ese rubro se incluyen doctrinas tan dispares como el pirronismo y el academicismo.

Respecto de los intentos por realizar un nuevo balance filosófico del siglo XVIII que mencioné al comienzo de este artículo es necesario exponer una diferencia capital en los planteos de Popkin y Tonelli. Mientras el primero habla de escepticismo, se inclina a privilegiar al pirronismo aunque sin atribuir importancia a la diferencia entre pirrónicos y académicos³¹. Tonelli en cambio se refiere a lo que he llamado 'limitacionismo', estipulando que puede haber limitacionistas que no sean escépticos pero no a la inversa; tampoco establece Tonelli una diferencia rotunda entre pirrónicos y académicos. Creo que esta última hipótesis es la que tiene mejor porvenir para establecer y tipificar las diferentes posiciones respecto del conocimiento en el siglo XVIII. Pero de todos modos es necesario distinguir el sentido en que es legítimo decir que pirrónicos y académicos son 'limitacionistas'. El caso de los académicos no ofrece dificultades. Pero, ¿no revelan los análisis anteriores que el pirrónico practica sin restricciones la *epojé*? En la medida en que esto ocurre no puede entenderse que la *epojé* ponga un 'límite' al conocimiento porque el límite demarca justamente la zona en que el conocimiento es imposible y la zona en que es posible y válido. Y esto último, lo hemos visto, no es admitido por el pirronismo. ¿En qué sentido, pues, podría incluirse al pirronismo dentro del limitacionismo? Creo que esto sólo es posible si abandonamos los problemas gnoseológicos y nos remitimos al plano práctico. El pirrónico no admite como suficientemente fundado ningún conocimiento que aspire a

la verdad pero admite que con respecto a la conducta el fenómeno constituye un criterio suficiente para obrar³². De modo que el pirrónico sería 'limitacionista' respecto de la práctica y el académico respecto de la teoría y la práctica. Estas primeras conclusiones, enteramente provisionarias, sugieren varias tareas. En la formulación de los temas fundamentales de la gnoseología y de la teoría de la acción actuales podemos aprender del pasado a incorporar el problema del criterio del obrar a la discusión del problema del criterio de verdad (o de la probabilidad) que es el único que se suele tomar en cuenta. Y en el campo historiográfico pareciera imprescindible investigar temas de filosofía práctica que permitan ampliar el estudio del impacto del 'limitacionismo' en esa apasionante era situada entre la gran revolución científica y la gran revolución política.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina).

ABSTRACT

A doubting attitude is usually ascribed to sceptics. Interpretations of sceptical doubt as perplexity (Leibniz) or as a disposition towards self-criticism (Moore) are refuted. The following thesis is expounded: as long as to doubt means doubting an assertion, the pyrrhonian sceptic, who consistently practises suspension of judgement, cannot doubt. A legitimate way of saying about the sceptic that he practises the operation of doubting is proposed, this is that he places himself in a position of doubt concerning dogmatic opinions. A distinction between the pyrrhonian sceptic and the academic sceptic is also proposed with the following intentions: (a) to establish precisely to which kind of sceptic XVIII century studies refer; and (b) to anticipate possible ways of stating the problem of the criterion in the framework of modern theory of knowledge.

29) Habló así por afán de brevedad. Los escépticos no practican afirmaciones de ninguna índole. Sobre el problema del criterio cf. *Bosquejos Pirrónicos*, libro II y *Contra los Matemáticos* VII y VIII. Se puede mostrar que no es irrelevante adoptar el planteo del problema del criterio propuesto por los académicos y el propuesto por los pirrónicos. Esto tiene directa relación con los esfuerzos que se hacen actualmente en el campo de la teoría del conocimiento por replantear el problema del criterio.

30) *Bosquejos Pirrónicos* I, 226-227, 230 232 y 233; *Contra los Matemáticos* VII, 157. Cf. Charlotte L. Stough, *Greek Skepticism* (University of California Press, 1969) 65-66. Y también, por cierto, la clásica exposición de Victor Brochard, *Les Sceptiques grecs* (Paris, 1887) Liv. II, chap. IV.

31) Especialmente en su importante e influyente libro *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (Assen, Van Gorcum, 1960).

32) *Bosquejos Pirrónicos* I, 21-24, 226 y 237-238. Creo que sería necesario reexaminar la interesantísima y debatible doctrina escéptica acerca de los signos "rememorativos" o "sugerentes"; cf. *Bosquejos Pirrónicos* I, 97 y sigs. y *Contra los Matemáticos* VIII, 151 sigs. *Post Scriptum*. He conocido con demora el libro de Arne Naess, *Scepticism* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969) que contiene interesantes reflexiones sobre la duda escéptica. Aunque su libro requiere un análisis mucho más pormenorizado expondré brevísimamente dos reparos. Si bien Naess rechaza la interpretación del escéptico como perpetuo dudador y propone distinguir entre duda y suspensión, no me parece consecuente cuando afirma que la duda "acompaña" a la suspensión (pág. 28). Por otra parte no me parece justo decir que el dogmático esté "más" expuesto a la duda que el pirrónico (pp. 53 y 54); creo que en la medida en que el pirrónico sigue su doctrina no ha reducido sino anulado los motivos de duda.

A FILOSOFIA COMO DISCURSO APORETICO *

Uma análise da filosofia do ângulo linguístico-pragmático

Tercio Sampaio Ferraz Jr.

1. O problema não é fácil de ser circunscrito. Aliás não desejamos circunscrever nada. Estamos espantosamente dentro de um campo florido e, de repente, percebemos o campo. Vamos começar com a aporia. É possível discorrer filosoficamente sobre a Filosofia? Que significa a famosa frase de Simmel, segundo a qual a Filosofia mesma é, por assim dizer, o primeiro dos seus problemas? Estamos diante da Filosofia como dentro de um campo. Haverá algum sentido em fazer perguntas deste gênero? Se o campo é o que me cerca, é a partir dele que me localizo. Como localizá-lo? Seria necessário diferenciar-me do campo e julgá-lo por mim, enquanto observador em razão do qual o campo se percebe como tal. Estaríamos a caminho de um idealismo ingenuamente pensado?

Vamos permanecer dentro do campo, sem nos dis-tinguir dele, em princípio. Fazemos parte dele, como o verde que o cobre. Deste modo, não há saída do campo. Não queremos sair, porém. Queremos caminhar. Esta decisão não é teórica. É prática. Queremos caminhar e nos decidimos a caminhar. O modo é resolutivo. Queremos falar da Filosofia, mas falando Filosofia. Esta decisão é gratuita. Obrigamo-nos a agir, sem nos importar com qualquer justificação. Começamos a filosofar como começamos a caminhar. Mas se quisermos, não caminharemos. Deixemos de lado a questão teórica de se saber se o campo é condição do meu caminhar ou se o meu caminhar que revela o campo. Caminhemos.

2. Escolhamos um caminho ao acaso, ou seja, caminhemos ao acaso. Chamemos este caminho ou este caminhar de Mannheim¹. Porque Mannheim e não qualquer outro? Pedimos desculpas pela ousadia: porque queremos. Mannheim, nas pegadas de seu mestre Emil Lask, deseja descobrir a estrutura lógica do filosofar, a lógica da própria Filosofia. Não vamos discutir, por enquanto se ao fazê-lo, ele estaria saindo do campo do qual não pode sair. Mannheim propõe como centro da sua investigação o conceito de "sistematização". Ao estabelecer-lhe o primado, ele evita afirmar que o pensador individual e concreto deveria ter um sistema filosófico explícito. Apenas diz que para construir um conceito qualquer o filósofo pressupõe implicitamente uma certa conexão, uma totalidade em princípio não consciente. Admitamos, diz ele, que conceitos seriam puras "denominações, um "Dies da" (isto aí), uma indicação com o dedo. Teríamos atingido, assim o "mínimo de um conceito". Mas se, diante de uma mesa, apontássemos a, diante da cadeira b, a partir deste instante nunca deveríamos trocar os dois signos. Esta pressuposição já seria, porém, uma sistematização. Admitamos, então, que os signos fossem postos de modo discreto, descontínuo e

* Este artigo é dedicado ao Prof. Oswaldo Porchat Pereira, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de São Paulo, meu mestre, meu amigo.

1) "Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie", in: *Wissenssoziologie*, Herausg. H. Mans und F. Fürstenberg. Berlin-Neuwied, 1964, pp. 164 ss.

disparatado. Mesmo assim, a denominação, enquanto conjunto de elementos discretos, descontínuos e disparatados, pressuporia, nesta forma, uma atividade sistematizadora, (discreta, descontínua e disparatada, mas sistematizadora). Mannheim quer, com isso, descobrir o princípio (lógico) do filosofar: quem pensa constrói conceitos exerce uma sistematização, princípio este que não se confunde com o "sistema", que é o seu resultado.

3. Caminhemos por outros lados. A chamada "Teoria Geral dos Sistemas" nos propõe uma outra trilha. Chamemo-la de Luhmann². Sistema é, para ele, um conjunto de elementos delimitados segundo o princípio da diferenciação. Os elementos ligados uns aos outros excluem outros elementos do seu convívio. Havendo algo (elemento) fora e algo dentro, temos um sistema. Todo sistema pressupõe, pois, um mundo circundante, com o qual se delimita. Se quisermos transcender absolutamente o conceito de sistema, estaremos procurando uma conexão que não tem limites. Esta conexão ele chama de "mundo". Pensar o "mundo" como um "sistema" é, para Luhmann, impossível, pois o mundo não tem "um lado de fora", que o circunda. Se insistíssemos nisto, estaríamos pensando num "mundo" que abarque o seu "mundo circundante". O conceito diretor do pensamento estaria, entretanto, sendo apenas transferido de "mundo" para "mundo circundante". Husserl, lembra Luhmann, tentou captar a peculiaridade do "mundo" dos homens, que é capaz de apontar para o infinito e, apesar disso, atuar significativamente como finito, com a imagem do "horizonte".

Luhmann não quer, porém, entender o "mundo" através do seu conteúdo existente (Bestand). Se o "mundo" não tem "mundo circundante", ele não pode ser "ameaçado", isto é, não pode deixar de existir. Enquanto existir algo, existe o mundo. Toda "ameaça" à existência tem de ser concebida como possibilidade no mundo. O mundo pode, entretanto, ser "problematizado", não quanto ao seu "conteúdo existente" (ponto de vista do seu "ser" — Sein), mas quanto à sua "complexidade" (Komplexität). O conceito de complexidade não designa uma "situação de ser" (Seinszustand), mas uma "relação" entre "sistema" e "mundo". A "complexidade" do "mundo" depende dos sistemas no "mundo". Isto porque, continua Luhmann, a construção de um sistema corresponde ao projeto de possibilidades que o sistema oferece na forma de uma seleção redutora, excluindo, pois outras possibilidades que superariam sua capacidade de assimilação e controle. Há, pois, um conjunto de possibilidades (de ação, de acontecimentos, de escolha, etc.) que o sistema absorve ("complexidade" do sistema) e outras que ficam de fora ("complexidade" do "mundo"). Todo sistema, assim, é no fundo uma conexão significativa, uma conexão de "sentido", que ao mesmo tempo liga várias possibilidades entre si e aponta para outras possibilidades que não podem ser ligadas (complexidade do "Mundo").

4. Admitamos agora, refletindo sobre o exposto, que todo sistema seja definido, delimitado e que, portanto, um sistema dos sistemas, que me dê a visão da "complexidade" total seja impossível, a menos que um sistema fosse capaz de abarcar o seu próprio "horizonte". Neste caso, um sistema filosófico seria, quando muito, uma complexidade reduzida, entre outros sistemas (da ciência, da arte, da religião, etc.). A filosofia poderia, assim, ser concebida como "sistematização" (Mannheim), a maior, a mais complexa que se possa pensar. Isto entretanto, não resolve a questão, pois a indagação das razões pelas quais o "mundo" é uma "complexidade" inesgotável não pode ser excluída. Aliás, a concepção do "mundo" como "altíssima complexidade" é apenas um postulado e, na verdade, pode ser referida a uma "sistematização" camuflada que, a nosso ver, está propondo um limite antropológico (sistemático portanto) aos que é afirmado como ilimitado. Qual seja, a concepção do homem como liberdade de construir sistemas, o que nos poria num caminho idealista, à moda Fichteana, talvez.

5. Continuaremos caminhando pelo nosso campo. Oswald Porchat Pereira, um jovem pensador brasileiro, nos conduz agora³. Na tese de Protágoras, diz-nos ele, —o homem como medida de todas as coisas— há uma recusa em admitir-se uma distinção entre alétheia e doxa. Os homens sempre divergem. Para toda opinião, ainda que deseje aparecer como verdade, há sempre outra opinião contrária. Nos desfiles dos grandes sistemas filosóficos, notamos em todos eles a pretensão de serem verdadeiros, de dar a edição definitiva da realidade, de solucionar o problema do ser e do conhecer. Na História das filosofias dogmáticas (donde o lugar secundário sempre atribuído à sofística e ao ceticismo), cada filósofo sabe o que é a filosofia e exclui todas as outras possibilidades. Todos abordam os demais pensadores como rivais e concorrentes. Em cada um deles há, assim, dois movimentos: 1º) partir do zero e construir o sistema da verdade; 2º) destruir o já existente por uma reflexão polêmica (isto ocorre mesmo quando as soluções são ecléticas). Vai daí, a filosofia é um pensar que se alimenta da sua própria história, mas se alimenta através de cortes e reduções: o filósofo criador é, por isso, sempre um mau "historiador", pois vê tudo pelas lentes do seu próprio pensamento.

A opção filosófica do filósofo diante da filosofia se revela, pois, um terrível dilema. Ele sempre pode assumir a posição do historiador da filosofia, mas poder-se iaduidar, neste caso, se ele estaria sendo filósofo ou historiador. Nesta última perspectiva, ele deveria limitar-se a tentar ver um dado sistema filosófico do seu próprio interior descobrindo-lhe a lógica inerente (não necessariamente formal). Seria uma tentativa de julgar a filosofia estuda, por ela mesma. Na outra perspectiva, ele estaria realizando o trabalho do mau historiador, pois estaria, na verdade, tentando resolver o problema do conflito das filosofias. Neste caso, ou ele partiria para a escolha dogmática de uma filosofia qualquer, a partir da qual julgaria as outras, rompendo com a hipótese da equivalência dos sistemas vistos de dentro, própria do historiador; ou então, ele tentaria a criação de sua própria filosofia, que exerceria uma função semelhante.

Nota Porchat, neste sentido, que o conflito dos sistemas filosóficos só se põe como problema para os que ainda não se tornaram *sophoi*, não tendo alcançado o saber, mas apenas para os *philosophoi*, para os espectadores que descobrem na História da Filosofia a história do desacordo entre os filósofos quanto a soluções, problemas e mesmo quanto ao objeto de suas especulações. Mas o *philosophos*, conclui ele, com uma certa melancolia, aquele que recusou o dogmatismo, sabe, de um lado que o conflito das filosofias é perene e insolúvel; de outro que é contraditório demonstrar a validade da recusa em filosofar. Por isso, só lhe resta "o ato heroico da recusa não filosófica e filosoficamente injustificável da filosofia" (p. 14).

6. Poderíamos perguntar se este caminho desencaminhado, se este não-caminho, não estaria na verdade, conduzindo Porchat a uma posição injustificavelmente filosófica. Na realidade, ao assumir o conflito perene das filosofias, ele assume também que a filosofia é "um jogo em que os filósofos brincam com as palavras, o lógos com os filósofos" (p. 14). Seu ato heróico é, pois, o ato de quem não quer jogar o jogo das palavras. Só ele sabe, tem consciência, que a filosofia é este jogo. Este segredo, entretanto, ele o revela, no artigo, *brincando-de-não-jogar* ou filosofando injustificavelmente. Jogando com as palavras, ele percebe que estava apenas jogando, e, então joga pela última vez, dizendo: não jogo mais. Assim, ele pretende ter solucionado o conflito sem fim das filosofias, não dando-lhe uma solução (isto seria uma nova filosofia, um novo dogmatismo), mas proibindo-se de continuar a filosofar, isto é, jogar com o lógos. Isto, porém, é possível?

Claro que sim. Para isso é preciso dizer "adeus ao Lógos" (p. 14), mas no sentido

2) Soziologische Aufklärung, Opladen 1971, pp. 114 ss.

3) Cf. "O Conflito das Filosofias", in: *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. XIX, fasc. 73 (1969) pp. 3 ss.

de nada dizer. Nem mesmo dizer adeus. Porchat, porém, em todo o seu artigo, esta tentando dizer adeus e no fim, diz: não jogo mais. Esta tentativa não seria, ela própria uma justificação filosófica? O seu ato heróico ou o ato do seu *philosophos* ao proclamar-se não filosófico, foi, nas suas palavras, não filosófico. Mas foi um ato. Que ato? Ato de falar. E verdade, foi sua última "fala"; a que afirmou: não falo mais. Porchat, portanto, distinguiu, querendo ou não, duas falas: todas as outras, passadas, presentes e futuras e a sua última, que se assumiu como diferente delas. Qual a diferença?

A primeira diferença esta em seu caráter de *última*. As outras começam. A sua fala, ao contrário, é um encerramento. A segunda diferença está no seu caráter não-filosófico, isto é, um *lógos* que não é mais um *logos*, uma fala que não é fala. Mas se não é fala, o que é? Meta-fala? Ou não-fala? Não fala não é, porque diz adeus. E então, meta-fala ou fala que tem por objeto outra fala. O seu universo se divide em falas filosóficas, as que jogam o jogo do *Lógos*, e a sua fala não-filosófica, que diz apenas: não quero mais jogar. Mas se ele diz: não quero mais jogar, não seria a sua meta-fala antes uma meta-filosofia? Ou seria não-filosofia? Porchat prefere a segunda fórmula. Porque se nós o interrogarmos das suas razões, ele provavelmente, se calará.

Ao fazê-lo, entretanto, ele estará enfrentando o dilema do esquizofrênico. De repente, parece que seguimos um novo caminho.

7. Chamemo-lo de "pragmática" da "comunicação". A pragmática é uma disciplina ao mesmo tempo antiga e nova. No passado ela se chamou "retórica" e foi cultivada por gregos e romanos. Modernamente ela se liga aos estudos de semiótica ou teoria dos signos. Estes são coordenações triplíceis: todo signo se relaciona a algo, para o qual aponta; esta relação é chamada de semântica. Todo signo também se relaciona a outro signo, isto é, signos se relacionam entre si; esta relação se chama sintática. Por fim, signos, são usados; é a relação ao interpretante ou usuário do signo. Esta última é que se chama pragmática. De um modo geral, pode-se dizer que uma análise pragmática é um estudo dos aspectos comportamentais no uso dos signos, por exemplo, das palavras. Ver os aspectos comportamentais é situar os problemas do ângulo da comunicação humana, vista como interação de sujeitos que trocam mensagens entre si definindo assim uma situação.

Vamos seguir este caminho. Admitimos que seja o nosso próprio caminho⁴. Distinguímos, nas pegadas de Saussure, entre língua e discurso. Digamos simplesmente, sem entrar em maiores detalhes, que a língua é o sistema dos signos e o discurso é o ato que põe em uso o sistema. Todo discurso, neste sentido, é uma ação, uma ação dirigida a alguém. Todo discurso é uma discussão.

Consideramos discurso ou ato de falar apenas aquele que pode ser entendido, isto é, ensinado e repetido. Ao falar, portanto, não nos dirigimos somente a alguém, mas apelamos ao seu entendimento. Este encontro, através do apelo, entre o que fala (orador) e o que ouve (ouvinte) ocorre uma situação, que denominaremos situação comunicativa.

O modelo básico desta situação é o da pergunta-resposta. Perguntar significa estar incerto, inseguro da sua ação linguística, portanto um ato de inteligência de algo já acontecido ou o planejamento de algo a acontecer, o que traz consigo a incerteza dos fundamentos de agir. A pergunta permite, assim, a distinção entre discurso com fundamento e sem fundamento. Perguntar, entretanto, não é comportamento infundado, mas baseado num mundo circundante e a ele ligado. Este mundo é um mundo de fundamentações, que tem pretensão de autoridade, isto é, capacidade e prontidão para oferecer fundamentos e exigir confiança. O comportamento através do

qual a consistência de sua própria ação linguística é confirmada, chamamos de resposta.

O discurso enquanto discussão tem, pois, os seguintes elementos: o orador, isto é, o proponente de uma ação linguística; o ouvinte, aquele para o qual a ação proposta se dirige; e o objeto da discussão, isto é, aquilo que é falado e que, dado o modelo pergunta-resposta, pode ser denominado questão.

Os elementos do discurso ligam-se entre si através de uma regra básica, a regra do dever de prova e que assim se formula: quem fala deve provar o que diz ou quem asseverarem o ônus da prova. Esta regra determina o discurso como discurso fundamentante.

Através dela, todo discurso se revela como reflexivo. Isto é através da regra, torna-se possível aplicar ou fazer voltar o modelo pergunta-resposta sobre si mesmo: não apenas, em todo discurso, é possível por em questão o ato de falar de alguém, mas também os fundamentos do seu ato e os fundamentos dos fundamentos, etc. Daí a possibilidade de uma crescente complexidade do discurso, não só no sentido quantitativo como qualitativo.

A reflexividade depende não apenas de como o discurso é fundamentado, mas também sobretudo, de como ele é criticamente avaliado pelo endereçado. Ou seja, o modo, a espécie de reação do ouvinte determina o grau de complexidade do discurso.

Estas primeiras observações já nos permitem algumas conjecturas. Eles se ligam ao dilema do esquizofrênico antes referido. O *philosophos* de Porchat, depois de discutir filosoficamente o discurso filosófico, percebendo-o como um jogo como o *Lógos*, decide não mais jogar, dizendo um adeus ao *Logos*, não justificável filosoficamente. Assim se o interrogarmos porque ele não mais quer jogar, ele se calará, isto é, sua recusa em filosofar, obriga-o ao silêncio ou a uma fala não-filosófica. É isto possível?

Vimos que toda fala, todo discurso é sempre uma discussão. Todo ato discursivo tem um endereçado, mesmo quando o endereçado se confunde com o orador, caso em que, alguém reflete ou pensa, isto é, fala consigo mesmo. Ora há uma propriedade do comportamento humano muitas vezes menosprezada: o comportamento não tem oposto, que tem de ser invocada neste caso. Assim, assumindo-se que numa situação comunicativa, qualquer comportamento dos que falam e ouvem tem valor de mensagem, é impossível para alguém, na situação, não se comunicar. Num sentido amplo, mesmo que alguém se recuse a falar, a sua recusa não deixa de ser uma mensagem que é percebida pelo interlocutor, ou por signos de base fonética: "não quero falar", ou por signos de base, digamos, fisionômica, por exemplo, fechando os olhos, a boca e tapando os ouvidos, etc. Ora o comportamento do esquizofrênico pode ser descrito, nestes termos, pondo de lado considerações etiológicas, como o de alguém que tenta não-comunicar, e ao fazê-lo, comunica de algum modo, pois negar-se a comunicar é sempre comunicar.⁵

Ao nível pragmático, o artigo de Porchat sobre a filosofia constitui, por isso, um "paradoxo pragmático". Porchat percebe e tem consciência do paradoxo ao nível semântico, quando lembra o famoso fragmento de Aristóteles, no *Protréptico*, sobre a impossibilidade de não-filosofar. Ele diz também além disso, textualmente, que "se constitui num empreendimento contraditório a demonstração da validade da recusa da filosofia (p. 14). Tenta sair e sai do paradoxo semântico, pronunciando uma meta-fala que ele chamaria de não-filosófica: não quero mais jogar. Escapando do paradoxo semântico pela possibilidade de distinguir entre meta-fala e fala-objeto, ele não considerou, porém, o paradoxo pragmático.

Ao escrever o seu artigo, ele se colocou numa situação comunicativa, sendo

4) V. nosso livro, *Direito, retórica e comunicação*, São Paulo 1973.

5) Cf. Watzlawich, J. Beavin, D. Jackson, *Pragmática da Comunicação Humana*, trad. A. Cabral, id, Cultrix, São Paulo 1973, pp. 44 ss.

orador que fala a si mesmo e a todo interessado. Como seu artigo é sobre a filosofia, ele argumenta, inicialmente, de modo filosófico e, ao final, vendose preso, sai-se com "um ato heróico filosoficamente injustificável". Ora, do ponto de vista sintático e semântico, ele o percebe, sua atitude é desprovida de significado, não se justifica ou não quer justificar-se. Para não ser uma contradição, ela tem de ser encarada como meta-filosófica. Mas do ponto de vista pragmático, ele não pode deixar de estar comunicando-se com outros filósofos ou interessados em filosofia. Ainda que seu ouvinte, nós, por exemplo, também assuma a posição do *philosophos*, a possibilidade da indagação (pergunta) não se exclui. E a sua eventual resposta, calar-se, não deixa de ser uma comunicação. Assim se no plano sintático e semântico, o filosofar foi interrompido por um único ato de falar —não jogo mais—, no plano pragmático ele não se interrompeu nem pode se interromper, a não ser "que o Homem histórico renuncie a filosofar", hipótese que o próprio Porchat concorda ser inviável (p. 14). Se todo ato de falar ocorre numa situação comunicativa, ele não tem como impedir uma resposta. Portanto o seu ato heróico põe em movimento a comunicação, ele não é, por assim dizer, dono de si próprio, ele tem que se dirigir a alguém. Nestes termos, ou o seu ato é equiparável ao esquizofrênico, este seria o sentido do seu "filosoficamente injustificável" ou então é ainda ato "racional" e será injustificavelmente filosófico. Que quer dizer isso?

8. Distinguímos três funções pragmáticas do discurso. A primeira denomina-se função sintomática, isto é, todo discurso expressa sentimentos, sensações, ódio, amor, interesse, desinteresse, idéias, recusas, etc. A segunda é a função de sinal, isto é, o discurso do orador provoca no ouvinte um comportamento, todo discursar é também um cometimento, produz uma reação em quem ouve (querida ou não querida), que o leva a modificar ou manter seu modo de sentir, pensar, falar, etc. A terceira chama-se função estimativa, isto é, através do discurso o objeto do discurso, aquilo que se diz, a questão, é qualificada, o grau de complexidade reflexiva se revela. Ora estas funções nos permitem classificar modos pragmáticos de discurso.

O primeiro deles pode ser chamado de monológico. O monólogo é um modo de falar em que a função sintomática do discurso, por parte do orador, não parece como expressão dele próprio. O orador procura mesmo afastar sua subjetividade individual. Ele é um simples proponente, pode ser substituído por qualquer um, num certo limite. Segue-se uma função de sinal peculiar. O ouvinte reage de modo passivo, assumindo o papel do "theorós", ele contempla. Sua passividade "theoretica" visa apenas à "formalidade" do discurso. Ele não é convidado a participar, a discutir o que se diz, mas apenas como se diz. Sua reação se resume a permanecer na situação e aceitar ou a "sair da situação", caso em que teremos outro tipo de discurso (diálogo). Por isso, dada a função estimativa, o objeto do discurso (questão) aparece como um *certum*. *Certum* é uma questão, cuja reflexividade foi quebrada. Como toda questão, há aqui também um conjunto de possibilidades estruturadas em alternativas, mas que acabam por se reduzir a duas apenas, entre si contraditórias: sim ou não, verdadeiro ou falso, etc. Não sendo reflexivo, o monólogo se desenvolve apenas numa direção: para frente, a partir da "quaestio certa".

A estrutura do monólogo, além da regra do dever da prova, tem as seguintes regras básicas: 1º) Nem toda a ação linguística do orador pode ser posta em questão; 2º) Segue-se que toda a ação linguística ou é refutável ou é irrefutável, 3º) se for irrefutável o ouvinte não pode pô-la em dúvida, e se for refutável, o orador não pode afirmá-la. O monólogo pressupõe, deste modo, o princípio do terceiro excluído (as ações se dividem em refutáveis e irrefutáveis, excluída uma terceira hipótese). Um discurso monológico, tendo um ponto de partida certo, admite axiomatização e compõe, em geral, sistemas dedutivos, axiomatizados.

O outro tipo de discurso denominamos diálogo. Dada a função sintomática,

pode-se dizer que o discurso, da parte do orador, (aquele que esta com o onus da prova) é expressão dele próprio. O orador participa da discussão, sendo impossível isolá-lo daquilo que ele diz, sob pena de o discurso tornar-se incompreensível. Ele é imediatamente responsável pelo que fala. Esta responsabilidade nos leva a uma função de sinal peculiar. O ouvinte torna-se também participante pessoalmente responsável e sua reação é ativa. A reação ativa, no sentido da função estimativa, qualifica a questão, o objeto de discurso, como um *dubium*.

Um *dubium* é, inicialmente, um conjunto de alternativas. Trata-se, entretanto, de uma questão eminentemente reflexiva, onde é, pois, sempre possível por-se em dúvida-a própria questão, formular-se uma questão sobre a questão.

A estrutura do diálogo é, assim, peculiar. Além da regra do dever da prova, destacamos as seguintes: 1º) qualquer ação linguística pode (embora não tenha que) ser posta em dúvida; de acordo com esta regra podemos ver todo discurso dialógico como uma série de diálogos parciais e provisórios, que nos permitem conquistar ações linguísticas primárias, pontos de mútuo entendimento provisório que não se referem diretamente à questão mas possibilitam a sua discussão; 2º) uma ação linguística primária do orador permite-lhe asserções que não poderão ser postas em dúvida pelo ouvinte, pois elas poderão ser defendidas pelo orador; 3º) o orador, em compensação, não pode mais, modificar suas próprias asserções. A estrutura dialógica, como se vê, não pressupõe o princípio do terceiro excluído, pois a primeira regra impede uma divisão das ações linguísticas em refutáveis e irrefutáveis. Embora isto ocorra pela segunda regra, a primeira, por assim dizer, garante a instabilidade da discussão que sempre poderá ser retomada, reflexivamente, do seu princípio, e, regressivamente, para além dele, o que dependerá sempre da situação comunicativa.

O diálogo se revela, por isso, como uma estrutura aberta para todos os lados, na qual é impossível uma eliminação cabal do *dubium*. Trata-se de um jogo sem fim de estratégias que se apoiam não sobre axiomas, mas sobre *topoi* ou lugares comuns. *Topoi* são fórmulas de procura, operações estruturantes que nos permitem manipular o *dubium* de modo argumentativo. Como os *topoi* são fórmulas presas à situação comunicativa, o discurso dialógico experimenta uma certa historicidade. Mas propriamente, não o diálogo e sim as suas estratégias é que são históricas.

Distinguímos, além disso, dois tipos de diálogos a *discussão-com* e a *discussão-contra*. Na discussão-com os parceiros, orador e ouvinte, são homólogos, no sentido socrático de termo. Esta homologia se dá no interesse da busca da verdade. Os parceiros discutem um com o outro "racionalmente", no sentido de que o seu discurso não se deixa determinar por meras tradições, costumes, emoções, que são filtradas pelo mútuo entendimento. O objetivo do diálogo homológico é a busca da verdade que, encontrada, é capaz de produzir, consenso entre as partes, embora, dada a primeira regra, este consenso seja sempre instável. A pesquisa científica é, em geral, um exemplo de discussão-com.

Na discussão-contra, orador e ouvinte são heterólogos. Ambos se engajam na situação de modo partidário e defendem as suas opiniões. Eles não querem convencer, mas persuadir o adversário. Neste caso, o *dubium* recebe o nome especial de conflito. O conflito consiste numa incompatibilidade que exige uma decisão. A discussão-contra é, assim, um discurso decisório, um modo racional de discutir que visa a tornar questões indecíveis em questões decidíveis. Exemplo dele é o discurso político.

Perguntemos agora, que tipo de discurso é o filosófico?

9. Quem olha, como o *philosophos* de Porchat, os sistemas filosóficos históricos como universos autônomos, irremediavelmente votados a permanecer estranhos um ao outro (p. 12), poderia descobrir neste dado todos os tipos de discurso. Mas isto não resolveria a questão proposta: é possível recusar-se a filosofar sem justificação

filosófica?

A atitude do *philósophos* de Porchat é eminentemente questionadora e reflexiva, que chega mesmo a uma aporia. O seu discurso é dialógico, de uma dialogicidade aporética que o leva inclusive de uma *discussão-com-o-logos-filosófico* a uma *discussão-contrá-o-Logos*: se a filosofia é impossível, decido-me a não filosofar e de modo radical, sem justificar a decisão, pois reconheço que se o tentasse, teria de apelar de novo para a filosofia.

Esta decisão que se recusa justificar-se dada a situação comunicativa em que se insere, não é racional nem esquizofrênica. Ela se justifica, ainda que não no modo da *discussão-com* filosófica que ela quer abandonar. A meta-fala do *philósophos* reconhece e percebe a heterologia em que se encontra perante os seus ouvintes. Há um desnível entre ambos. Ao *philósophos* falta, por isso, a coragem de agir como os outros ou sobre-lhe o heroísmo para não fazê-lo. Ele sabe que qualquer "argumentação" que se pretendesse propedêutica e fundamento de uma opção-qualquer já constituiria uma forma de "opção primeira" (p. 12), por isso ele não argumenta filosoficamente. Sua decisão, portanto, não é primária, mas final. Ela não começa nada, mas quer terminar tudo. Ela não inaugura nenhum sistema, nem fixa axiomas, para poder monologar, nem pretende conseguir ações linguísticas primárias, para poder dialogar. Não quer dialogar e, não o querendo, dialoga. E, diante do paradoxo pragmático, descobre que sua decisão não é uma opção primeira, pois não pode nem quer sistematizar; nunca se tornará *sophos*, permanecerá sempre *philosophos*. Como, entretanto, decidindo não dialogar ele pragmaticamente dialoga, a sua fala continua agregada aos filósofos, mas na forma de um parasita dos sistemas ou da sistematização que ele recusa. Isto se olhamos a situação comunicativa do ângulo dos filósofos que se sentem capazes de sistematizar. Se olhamos, porém, a mesma situação do lado do *philósophos* que decidiu, depois de um longo diálogo, a não mais dialogar, a sua meta-fala aparece, por assim dizer, como a penitência que todo filósofo tem de pagar pela ousadia de instaurar um sistema, de sistematizar.

10. Chegamos assim a um ponto na nossa caminhada. A investigação pragmática nos permite identificar, no discurso filosófico, uma espécie de situação comunicativa heterológica, pois as partes que discutem não são homólogas, isto é, buscando a verdade, elas procuram ser de tal modo abarcantes, que acabam por interpretar e interpretar mal os seus parceiros. Sua conduta tem, pois, o partidário próprio da discussão contra. A relação discussiva entre os filósofos é polêmica. O discurso filosófico é do tipo *dubium* e, além disso, conflitivo, exigindo, sempre, uma opção fundante. O conflito que anima a discussão não é, pois, solucionando, mas decidido. A decisão é capaz de reduzir o conflito, embora não seja capaz de acabar com ele.

Está é aliás, também a perspectiva do *philósophos* que, num ato de desespero, não quer mais discutir. O paradoxo pragmático em que se mete, entretanto, faz-nos ver que o seu discurso negativo é um meta-discurso puramente aporético. Ele está em plena aporia e não quer sair dela. Assume-a para ignorá-la. Com isso, porém, ela mostra que sua discussão filosófica é o oposto da sistematização é um problema puro, se assim pisermos. Só o *philósophos*, diz Porchat, percebe o conflito das filosofias. E ao percebê-lo, ele não apenas esta consciente de que a sua tomada de decisão não pode ser justificada filosoficamente (é filosoficamente injustificável), mas mostra, existencialmente, que a sua fala não pode ser invalidada filosoficamente. Isto é, o seu *philosophar* revela que a filosofia culmina não numa opção inicial, mas numa aporia perene a qual é injustificavelmente filosófica: nem se invalida nem se demonstra filosoficamente.

Poder-se-ia, perguntar, entretanto, se a nossa análise, pragmática, foi *philosophica* ou filosófica, isto é, aporia pura ou sistematização. Nós diríamos que ela é aporética e, pois, *philosophica* na medida em que paga a sua penitência, mas é filosófica, na medida em que se serve de uma opção inicial-análise pragmática do discurso —para

tentar uma sistematização. Neste momento ela é uma atitude dramática, mas que busca um equilíbrio. Ao abrir-se para a aporia, porém, ela beira a esquizofrênia, a patologia, e se revela como uma atitude trágica: se fala, se contradiz, se cala também se contradiz e sofre a enorme tentação de dizer: o discurso filosófico é eminentemente aporético.

Universidade de São Paulo, Brasil.

ABSTRACT

This work tries to study the relationship between philosophy and speech. The main problem I discuss is the possibility of philosophy as an ultimate speech, as a speech of speeches, as a system of systems. I begin with the problem of a system of systems and try to show that this question has an antinomical meaning. The attempt of a semantics and a syntax way for this problem leads to the thesis of the *death of philosophy*. So I try a pragmatics way, showing that in this sense one can see philosophy as an aporetic endless but possible rational speech.

DISCUSION

BREVE RESPOSTA

Oswaldo Porchat Pereira

Tercio Sampaio Ferraz Jr. dedica-me um artigo inteligente e profundo, no qual discute com simpatia as posições que expus num pequeno texto, publicado há alguns anos e intitulado "O conflito das filosofias". Quero dizer de início que ainda aceito plenamente o que escrevi quanto à impossibilidade de decidir-se filosoficamente o conflito das filosofias sem a instauração ou aceitação de uma posição filosófica particular, cuja mesma particularidade necessariamente também a condena, entretanto, a fazer-se, ela própria, parte no eterno conflito. E ainda penso que uma pretensa decisão não-filosófica ou extra-filosófica do conflito das filosofias é filosoficamente irrelevante. No fim do artigo, eu descrevia a figura de um *philosophos* sem opção filosófica que desesperado de uma aporia que se lhe afigurava insolúvel, optava por dizer adeus ao Logos que o enfeitiçara e se recolhia ao silêncio. Essa parte final é a que Tercio escolheu com pertinência para discutir e nisso lhe dou plena razão. Pois ocorreu que o *philosophos*, sem renegar seu diagnóstico quanto ao conflito das filosofias, se dispôs entretanto a romper seu silêncio e a empreender uma caminhada filosófica. Mas pode ele fazê-lo sem contradição?

Antes de resumir muito sucintamente o que hoje penso sobre esse ponto, quero comentar algumas observações que Tercio fez sobre aquele trabalho. Primeiramente, quanto ao seu eventual caráter filosófico. O trabalho não se pretendia *filosófico* nem creio que o fosse. E claro que estou usando a expressão "filosófico" unicamente para designar trabalhos que impliquem na adoção de uma posição filosófica particular ou que, ao menos, pressuponham uma opção filosófica qualquer; nesse sentido, estou recusando caráter filosófico a dissertações que, embora tematizando problemas concernentes a filosofia, o façam de um ponto de vista externo e sem pressuposições de ordem filosófica. (Ainda nesse sentido também qualifico como não-filosóficas, certas pesquisas rigorosas e fecundas sobre os sistemas dos filósofos, que se situem, para compreendê-los, no plano das ordens internas de suas razões, que procurem interpretar *ad mentem auctoris*. Porque essas pesquisas, por mais qualidades filosóficas que exijam dos pesquisadores, não assumem nenhum dos seus pontos de vista sobre os objetos que estudam; por isso estou chamando-as de não filosóficas. E fica claro que esse uso da expressão "não-filosófico" não lhe confere nenhuma conotação pejorativa). Trata-se, certamente, então, de uma dissertação meta-filosófica cuja correção e acerto no diagnóstico do conflito das filosofias eu propugna —e proponho— ao diálogo e a crítica. E tenho a pretensão de que filósofos e estudiosos da filosofia, independentemente de suas opções particulares, se podem pôr plenamente de acordo comigo sobre a impossibilidade de resolver-se o conflito das filosofias *enquanto não se privilegia uma definição filosófica particular* que o dissolva, reduzindo os universos das outras filosofias ao seu universo próprio. Esse acordo resultará apenas de uma análise sem prejuízos da própria natureza do conflito que opõe as filosofias umas as outras e que pode ser caracterizado de um ponto de vista externo e rigorosamente neutro: é o que pretende ter conseguido naquele trabalho.

Meta-filosófico e não filosófico, o artigo *não* constituía, por certo, uma

justificação filosófica do adeus à filosofia. O adeus à filosofia foi a solição *justificavelmente não filosófica* que o *philosophos* encontrou para a sua situação aporética. Sem justificação filosófica, —*et pour cause*— sua decisão era eminentemente pragmática e existencial. Interrogado sobre seus motivos, o *philosophos* retomaria e precisaria de bom grado sua análise *não-filosófica* do conflito das filosofias, evidenciando as raízes do seu desespero da filosofia. Nesse sentido, porque seu ato era suscetível, a seu ver, de uma justificação não-filosófica, não teria por que furtar-se ao diálogo. Mas esse diálogo deveria travar-se, considerado do ponto de vista das fronteiras filosóficas, numa terra de ninguém —ou na terra de todos os homens. Porque seu silêncio era apenas uma recusa do exercício da filosofia, não punha fim algum, portanto, à sua comunicação com os outros. Recusava filosofar, não viver. Renunciava ao Lógos, não ao discurso comum. Onde pareceu-me inadequado o recurso ao "paradoxo do esquizofrênico" para comentar sua atitude.

Mas eu disse acima que o *philosophos* se dispôs a romper seu silêncio, sem renegar seu diagnóstico sobre o conflito das filosofias. Ele se tornara um homem comum, em meio aos outros homens, e renunciara a apresentar-se como um intérprete da palavra de Zeus. E descobriu aos poucos que o desespero que o levava ao silêncio proviera de um anseio desmesurado por descobrir e instaurar, à maneira da grande maioria dos filósofos, a edição definitiva do Real, e por dar dessa edição uma justificação derradeira; de descobrir uma concepção filosófica que *de direito* pusesse fim às polémicas filosóficas. A consciência do eterno conflito das filosofias lhe desvendara a insanidade daquela pretensão e daquele anseio, donde o seu drama e, por fim, seu silêncio. Porque se mantivera até o fim fiel a seu projeto, o desencanto levou-o a renunciar à filosofia. Porque a filosofia lhe aparecera sempre indissociável daquela *hybris* filosófica. E, em descobrindo agora tudo isso, ocorreu ao nosso *philosophos* que lhe bastaria renunciar a *hybris* para que nada mais o proibisse de *filosofar injustificadamente*, sem a pretensão descabida de fornecer ao seu filosofar uma impossível fundamentação definitiva. E, não reivindicando para a sua visão do mundo a posse de uma justificação última, poderia apresentar confessadamente sua Verdade (*Alétheia*) como sua Opinião (*Dóxa*). E, do interior de sua *dóxa*, como tal confessada, se pronunciaria sobre as outras filosofias. Intérprete de si próprio, nosso *philosophos* se fez homem-filósofo e se pôs resolutamente a caminhar pelos campos da Filosofia. Mas sua caminhada não é gratuita, porque foi longamente preparada na crise das aporias filosóficas e no silêncio da não-filosofia. E um caminhar simples e despreocupado, mas sem ingenuidade. Sua simplicidade real é o fruto de uma requintada sofisticação.

Universidade de São Paulo, Brasil

AUSTIN Y LA FALACIA DESCRIPTIVA *

Eduardo A. Rabossi

En varios pasajes de sus obras J. L. Austin se refiere a la *falacia descriptiva*. Se

* Este trabajo forma parte de una investigación sobre Actos Lingüísticos iniciada en la Universidad de Oxford como Gruggenheim Fellow.

trata de una falacia en la que habrían incurrido e incurrirían los filósofos al atribuir una función específica a expresiones lingüísticas y al considerar que ella es la más importante o la única digna de ser tenida en cuenta cuando se adopta su peculiar óptica teórica. Los textos de Austin ofrecen, ciertamente, una presentación general de la falacia. Pero, como veremos, no están exentos de dificultades que resulta interesante puntualizar y discutir.

En esta nota me propongo analizar varios puntos relacionados con la llamada 'falacia descriptiva'. Presentaré primero algunos textos básicos de Austin y consideraré luego objeciones a los que *prima facie* están sujetos. Posteriormente propondré una "reconstrucción" del mecanismo que conduciría a la falacia y me detendré en el análisis de algunas consecuencias que se siguen de ella. La finalidad que persigo no es meramente exegética. Espero que la discusión muestre varios aspectos interesantes relacionados con las nociones de *constatativo* y de *realizativo* y con el enfoque teórico subsiguiente.

1. Austin habla por vez primera de la falacia descriptiva en "Other Minds"¹.

Luego de ofrecer su ya famoso análisis de '(Yo) se' en términos de '(Yo) doy a otros mi palabra; (yo) doy a otros mi autoridad para decir que "S es P" 'y de comparar el funcionamiento de '(Yo) sé' con el de '(Yo) te prometo', dice:

(1) "Suponer que '(Yo) se' es una frase descriptiva es sólo un ejemplo de la *falacia descriptiva*, tan común en filosofía. Aún cuando algún lenguaje sea ahora puramente descriptivo, el lenguaje no fue así en su origen, y la mayor parte de él aún no lo es. La emisión de frases obviamente rituales, en las circunstancias apropiadas, no es *describir* la acción que estamos haciendo, sino *hacerla* . . . , en otros casos funciona, como el tono y la expresión, o como la puntuación y el modo, como un anuncio de que estamos empleando el lenguaje de alguna manera especial . . ." (71).

En "Performative Utterances"² Austin presta ya atención específica a la falacia descriptiva. Comienza observando:

(2a) "No debemos remontarnos muy lejos en la historia de la filosofía para encontrar filósofos que presuponen, más o menos como algo natural, que la única función, la única función interesante, de cualquier expresión —esto es, de cualquier cosa que decimos— es la de ser verdadera, o al menos, falsa". (220).

Y luego de advertir que los filósofos han reconocido otras "cosas que decimos", tales como imperativos, expresiones de deseos y exclamaciones, que han sido clasificadas por los gramáticos, agrega:

(2b) "Pero, sin embargo, los filósofos han supuesto que las únicas cosas en las que estaban interesados son expresiones que dan cuenta de hechos o que describen situaciones verdadera o falsamente". (220).

Austin señala luego que este enfoque ha sido cuestionado en dos etapas. Primero por el "movimiento verificacionista", que descalificó como sinsentidos a expresiones que se presentaban normalmente como enunciados. Luego por el "movimiento de los usos del lenguaje":

(2c) ". . . la gente comenzó a preguntar si en definitiva algunas de esas cosas que

¹ Incluido en J. L. Austin, *Philosophical Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1961, págs. 44-84. Publicado originariamente en *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. 20 (1946), págs. 148-187.

² Incluido en J. L. Austin, *op. cit.*, pág. 220-239. Originariamente, una exposición ofrecida por la BBC, en 1956.

tratadas como enunciados corran el riesgo de ser descalificadas como sinsentidos eran, en definitiva, realmente enunciados. En vez de dar cuenta de hechos, ¿no podrían ser quizá emitidas con la intención de influir en la gente de esta o aquella manera? ... O, quizá, algunos elementos de esas expresiones realizaban esas funciones, o, por ejemplo, atraían la atención, de alguna manera, (sin dar cuenta en realidad, de ello) a algún rasgo importante de las circunstancias en las cuales la emisión había sido hecha. Siguiendo estas líneas, se ha adoptado ahora un nuevo *slogan*, el *slogan* de 'los usos diferentes del lenguaje'. El antiguo enfoque, el antiguo enfoque enunciativista es, a veces, considerado una falacia, la falacia descriptiva" (221).

*How to do things with Words*³ comienza con una referencia bastante extensa a la falacia descriptiva. Austin señala:

- (3a) "Durante demasiado tiempo fue una presuposición de los filósofos que la función de un 'enunciado' puede ser únicamente la de 'describir algún estado de cosas' o la de 'enunciar algún hecho', lo que tiene que hacer verdadera o falsamente. Por cierto que los gramáticos han señalado que no todas las 'oraciones' son (usadas para formular) enunciados: tradicionalmente, además de los enunciados (de los gramáticos) hay también preguntas y exclamaciones, y oraciones que expresan mandatos o deseos o admisiones" (1).

Luego de apuntar que en años recientes han sido escrutadas con atención muchas cosas que alguna vez tanto filósofos como gramáticos aceptaron como 'enunciados', hace referencia, nuevamente, al "movimiento verificacionista" y al de "los usos del lenguaje". Con respecto a este último observa:

- (3b) "Se ha llegado a advertir que muchas palabras especialmente desconcertantes incluidas en enunciados aparentemente descriptivos no sirven para indicar alguna característica especialmente curiosa de la realidad de que dan cuenta, sino para indicar (no para registrar) las circunstancias en las que el enunciado se hace o las restricciones a las que está sujeto, o la manera en que debe ser tomado, etc. Pasar por alto estas posibilidades, de la manera que era corriente, se denomina falacia 'descriptiva'. Aunque quizá no sea éste un buen nombre, porque 'descriptiva' no es en sí mismo específico. No todos los enunciados verdaderos o falsos son descriptivos, y por esta razón prefiero usar la palabra 'constatativo'⁴." (4).

Por fin, una vez que ha abandonado la distinción constatativo-performativo y ha introducido la distinción entre actos locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios, Austin menciona otra vez a la falacia descriptiva:

- (3c) "Puede decirse que durante mucho tiempo los filósofos han postergado este estudio y han tratado todos los problemas como problemas de 'usanza locucionaria', y por cierto que la 'falacia descriptiva' mencionada en la Conferencia I surge comúnmente al confundir un problema del primer tipo

[locucionario] con un problema del segundo tipo [ilocucionario]. Es verdad que ahora estamos superando esto; desde hace algunos años nos hemos dado cuenta más y más claramente que la oportunidad de una expresión interesa seriamente, y que las palabras usadas deben ser 'explicadas', en alguna medida, por el 'contexto'..." (100).

El cuadro que emerge de estos textos es, desde un punto de vista general, relativamente sencillo. Y muestra, el menos, tres rasgos básicos: a. la llamada 'falacia descriptiva' se produciría al elevar a los 'enunciados', su función descriptiva, su dimensión verdad/falsedad, a paradigma absoluto de "lo que decimos" (cf. 2a, 2b y 3a), b. corresponde distinguir la falacia descriptiva *in genere* de los casos específicos en los que la falacia se manifiesta (cf. 1) y, consiguientemente, correspondería distinguir las condiciones generales que llevan a la producción de la falacia, de las condiciones particulares en que la falacia se produce en tales casos específicos, c. la superación de la falacia se habría logrado gracias a la influencia inicial del "movimiento verificacionista" y al impacto decisivo y más reciente del "movimiento de los usos del lenguaje" que ha alertado sobre la multiplicidad funcional de ítems y expresiones del lenguaje (cf. 2c, 3b).

2. En este nivel de generalidad el planteo de Austin no presenta dificultades mayores. Y cabe conceder, además, que su denuncia tiene visos firmes de realidad. Pero una lectura detenida de los textos correspondientes muestra varios problemas que merecen atención. Veamos, pues, algunos casos notorios.

Considérese, en primer lugar, la prevención que Austin expresa en (3a) acerca de la función que los filósofos han presupuesto respecto de los 'enunciados'. Si se tiene presente el contenido que en contextos filosóficos se suele atribuir a la noción de *enunciado* cabe preguntar qué otra función podrían reconocer normalmente los filósofos a un enunciado como no fuera la de describir o enunciar algún hecho. Tomada al pie de la letra la incriminación expuesta en (3a) parece, sin duda, abusiva.

En segundo lugar, si bien es obviamente correcta la observación de que los gramáticos han formulado clasificaciones de "lo que decimos" que exceden la clase de 'enunciados' de que hablan los filósofos (cf. (3a)), el punto es planteado por Austin de manera insatisfactoria dado que en ningún momento aclara qué tipo de criterios unos y otros especialistas han tomado en cuenta para fundar sus respectivas distinciones. Y determinar esta cuestión es crucial si se desea poner en evidencia el mecanismo que produciría la falacia descriptiva.

En tercer lugar, si bien Austin señala con claridad la manera como el "movimiento verificacionista" ha contribuido a superar la falacia descriptiva, no ofrece ningún indicio acerca de cómo compatibilizar ese papel con el carácter notoriamente descriptivista de dicho movimiento. Este punto tiene interés, entre otras cosas, para determinar cuál es el grado de extensión en que puede atribuirse haber cometido la falacia descriptiva.

En cuarto lugar, es sumamente discutible que la mera suposición de que '(Yo) sé' sea una *frase descriptiva* constituye automáticamente un ejemplo de la falacia descriptiva (cf. 1). Ello es así, entre otras cosas, porque no es contradictorio, por un lado, admitir el planteo básico del "movimiento de los usos del lenguaje" y atribuir, por otro lado, a '(Yo) sé' una función descriptiva alegando razones filosóficas atendibles.⁵

3 J. L. Austin, *How to do things with words*, Clarendon Press, Oxford, 1962, Conferencia I, esp. págs. 1-4. Hay traducción: *Palabras y Acciones*, Paidós, Buenos Aires, 1971, tr.: G. Carrió y E. Rabossi.

4 En "How to talk some simple ways" (incluido en J. L. Austin, *op. cit.*, págs. 181-200) Austin analiza otras "funciones" que pueden corresponder a los enunciados o, mejor dicho, otros actos que pueden realizarse al enunciarlos, a saber, describir, clasificar, ejemplificar, llamar (nominar).

5 El funcionamiento lingüístico de '(Yo) sé' y los problemas filosóficos que plantea el análisis de las nociones de *saber* y *conocer* son notoriamente complicados. El *status* semántico de las frases relevantes está sujeto, pues, a diversos condicionamientos teóricos que excluyen, en principio, la pertinencia de la incriminación que formula Austin. Advierto, sin embargo, que al puntualizar lo anterior no pretendo poner en duda el interés del análisis ofrecido por Austin en "Other Minds" ni tampoco excluir la posibilidad de hacer plausible, desde cierto punto de vista, su tajante afirmación (véase, más adelante, § 5).

Por último, si bien es cierto que los filósofos han puesto de manifiesto a lo largo de la historia una peculiar obcecación por la función descriptiva y la dimensión verdad/falsedad de "lo que decimos" (cf. 2a, 2b), es dudoso que esa inclinación, por sí sola y en base a los elementos ofrecidos, pueda tacharse de falaz —de falacia— en un sentido técnico de estos términos.

Esta nómima no pretende ser exhaustiva ni presentar objeciones irrefutables. Como sugiero más arriba, ofrece una serie de dificultades que surgen, en principio, de los comentarios de Austin referentes a la falacia descriptiva. De lo que se trata, pues, es de tomarlas en cuenta con miras a enfocar el tema con mayor claridad y rigor. Y esto es lo que me propongo hacer a continuación. El primer paso en esta dirección consistirá en considerar un aspecto neurálgico del enfoque de Austin (apuntado ya en la segunda objeción y sugerido en la primera), a saber, los criterios que los gramáticos y los filósofos habrían tomado en cuenta para trazar las distinciones que Austin menciona y, en parte, utiliza.

3. Una manera de "reconstruir" mínimamente tales distinciones puede ser la siguiente.

Supongamos un grupo G en el que se habla un lenguaje L. El universo de discurso que nos interesa acotar está constituido por todas las expresiones lingüísticas que emiten los componentes de G en sus transacciones cotidianas. Distinguimos en el universo de discurso la clase α , cuyos miembros son las expresiones completas bien formadas de L⁶. Distinguimos en α , a su vez, la subclase β , cuyos miembros son las oraciones declarativas de L. Otras subclases de α son, por ejemplo, las que tienen como miembros las oraciones interrogativas de L, las oraciones imperativas de L, etc. Los 'enunciados' de los gramáticos, de los que habla Austin, —'enunciados_G' en lo que sigue— son los miembros de β .

Ahora bien, los 'enunciados' de los filósofos —'enunciados_F' en lo que sigue— tienen caracterizaciones diversificadas de difícil sistematización. No es posible, pues, intentar ofrecer aquí un análisis exhaustivo de tan complicada noción. Aunque hecha esta salvedad pueden enumerarse, en principio, los siguientes rasgos correspondientes a los enunciados_F: a. son enunciados_G u oraciones parafraseables en enunciados_G, b. describen, clasifican, enumeran, nominan, etc., hechos, eventos, estados de cosas, etc., c. son susceptibles de ser declarados verdaderos o falsos, d. en su forma canónica 'S es P', o en formas parafraseables en dicha forma canónica, cada elemento o ítem categoremático del enunciado_F corresponde a un ítem o elemento no lingüístico (salvo en el caso, poco común y fácilmente explicable, de mención de ítems lingüísticos). Los *constatativos*, de los que habla Austin, corresponden a los enunciados_F.

En base a esta "reconstrucción" la falacia descriptiva a que hace referencia Austin puede presentarse como la consecuencia de aceptar, explícita o implícitamente, las siguientes premisas. Primero, considerar que los miembros de β , esto es, los enunciados_G son equiparables a los enunciados_F, al menos en el sentido de que los criterios para la identificación de los primeros son *suficientes* para la identificación de los últimos. Segundo, considerar que los enunciados (*in genere*) son las únicas expresiones lingüísticas filosóficamente interesantes. Tercero, aceptar como motivación básica de tal interés los rasgos b y c atribuidos a los enunciados_F. Cuarto, considerar que todo ítem lingüístico designa, denota, describe, etc. un ítem no lingüístico o bien cumple una función sincategoremática, no admitiendo otras posibilidades a las que se reconozca relevancia lógica o filosófica.

Si se admite esta propuesta —que como es obvio sólo intenta ordenar el planteo

6 Los criterios para identificar las expresiones completas bien formadas de L —v. gr., las oraciones de L— surgen de las prácticas lingüísticas de los miembros de G y son construidos por los gramáticos en un nivel sintáctico.

y la terminología propuestos por Austin— la primera y la segunda de las dificultades presentadas en el párrafo anterior pueden ser respondidas. Pero, como veremos a continuación, la propuesta tiene consecuencias válidas para algunas de las restantes dificultades.

4. En lo que respecta al impacto de lo que Austin denomina "movimiento verificacionista", la cuestión puede plantearse ahora en estos términos. Casos tales como:

- (1) La pipa está sobre la mesa,
- (2) El Sol gira alrededor de la Tierra,
- (3) El alma es inmortal,
- (4) Dios es omnipotente,

son ejemplos típicos de enunciados_G que han sido equiparados a enunciados_F (primera premisa de la falacia descriptiva). Y lo que el "movimiento verificacionista" ha puesto sobre el tapete es el hecho de que porque una oración cumpla con la condición a (esto es, que sea un enunciado_G) no se sigue en modo alguno que cumpla con las condiciones b-d (es decir, que sea un enunciado_F). De ahí que los "verificacionistas" descalifiquen a (3) y (4) como insentidos por no adecuarse a las pautas básicas que garantizarían su carácter de reales enunciados_F y a las pautas específicas que las implementan según su punto de vista filosófico.

No cabe discutir aquí el trillado y casi superado tema de la validez del criterio de significatividad empleado por los "verificacionistas". Sólo interesa explicar el mecanismo de su contribución al desentramamiento de la falacia descriptiva: haber señalado que ciertas oraciones que se tenían acríticamente por enunciados_F carecían de títulos adecuados para ello. A esto cabe agregar otra contribución importante: haber permitido vislumbrar la relevancia filosófica de otros usos del lenguaje aparte del ejemplificado en el empleo de los enunciados_F.

Pero hay una cuestión que Austin no toca siquiera y que puede encararse ahora con cierta nitidez. La circunstancia de que el "movimiento verificacionista" haya contribuido a superar la falacia descriptiva no debe hacer olvidar el hecho de que tal "movimiento" constituye en esencia un planteo eminentemente "descriptivista". ¿No hay en esto algo paradójico, o quizá, contradictorio? ¿Cómo se conjuga el "viejo enfoque enunciativista" con el "movimiento verificacionista"? Estas preguntas no son ociosas pues pocas veces en la historia de la filosofía se elevó a los enunciados_F a un grado tal de paradigma de "lo que decimos" como en los lineamientos teóricos del "verificacionismo". Sin embargo, no hay paradoja ni contradicción y hasta es posible conjugar al "viejo enfoque" con el "movimiento verificacionista". Se trata, por un lado, de una ambigüedad en la noción de *falacia descriptiva*. Lo que Austin denomina 'el viejo enfoque enunciativista' acepta —según nuestro análisis— las cuatro premisas mencionadas en §3 *in fine*. El "verificacionismo" cuestiona válidamente la primera premisa. Pero ello no implica el cuestionamiento automático de las restantes. Y en el supuesto de que se acepten dichas premisas (tal como hacen los "verificacionistas") es válido señalar que también en este caso se incurriría en la falacia descriptiva. Así, la falacia descriptiva sería achacable no sólo a los sostenedores del "viejo enfoque" (falacia descriptiva = premisas a-d) sino también a los "verificacionistas" (falacia descriptiva = premisas b-d). Pero adviértase que admitir esto no cancela en modo alguno aceptar la importancia del "verificacionismo" en la superación de la falacia descriptiva. Ocurre, simplemente, que en filosofía como en política hay correligionarios, y, además, "compañeros de ruta". Y el "verificacionismo" ha sido, obviamente, lo segundo para el "movimiento de los usos del lenguaje".

El tema puede, sin duda, ampliarse. Pero lo dicho es suficiente como respuesta a la tercera de las dificultades planteadas.

5. En cuanto a la afirmación de que suponer que '(Yo) sé' es una frase descriptiva

es un ejemplo de la falacia descriptiva, el análisis propuesto permite otorgarle ahora una interpretación plausible. El planteo es el siguiente. Sin perjuicio de admitir —tal como se sostuvo en §2— que a partir del “movimiento de los usos del lenguaje” no se puede decidir acerca del carácter descriptivo o no descriptivo de ‘(Yo) sé’, es posible sostener que si se aceptan las premisas que involucran la falacia descriptiva y se pretende ofrecer un análisis filosófico de dicha frase, entonces se tiene que atribuir a la misma un carácter descriptivo. Y esto constituye un caso típico de *ejemplificación* de la falacia descriptiva.

Con estas salvedades, puede aceptarse, pues, la drástica aseveración que Austin hace en (1).

6. Pero, ¿es la llamada ‘falacia descriptiva’ realmente una *falacia*? ¿Qué hay en ella de *falaz*, en un sentido estricto del término? Estas preguntas son inevitables y, sin duda, sumamente relevantes.

Corresponde observar, en primer lugar, que la palabra ‘falacia’ es una expresión técnica que pertenece al ámbito de la lógica. Hay, por cierto, distintas clases de falacias, pero es común a todas ellas constituir *formas argumentativas no válidas* cuyos “defectos” —formales o informales— son susceptibles de ser diagnosticadas con precisión.

Admitida esta caracterización, el problema consiste en especificar el *non sequitur* que, en tanto que falacia, involucraría necesariamente la falacia descriptiva. Y la respuesta es que desde este punto de vista estricto no parece posible mostrar ninguna invalidez argumentativa. ¿Cómo explicar, entonces, el uso del rótulo ‘falacia descriptiva’?

Creo que corresponde apuntar, como respuesta, un hecho interesante pero raramente advertido, a saber, que la bibliografía filosófica contemporánea muestra muchos casos en los cuales ciertos filósofos caracterizan de *falaces* las posiciones antagónicas que discuten. La nómina es sorprendentemente extensa, pero basta con dar algunos ejemplos más o menos clásicos: ‘falacia naturalista’, ‘falacia reductivista’, ‘falacia definicionista’, ‘falacia genética’, ‘falacia del uso de *uso*’. Y me inclino a pensar que cuando ‘falacia’ se usa en este tipo de rótulos no posee el significado técnico mencionado antes. Podría decirse que en estos casos se da un uso *retórico* del término: a través de él se formula una acusación, no ya de haber argumentado de manera no válida, sino de haber *presupuesto* —consciente o inconscientemente— un “modelo” o un “esquema” que, de alguna manera, limita el ámbito de problemas relevantes, o tergiversa su enfoque, o impide “ver” ciertos planteos y soluciones filosóficamente interesantes, etc. Austin ha seguido esta usanza. Una prueba de ello la da la índole de las consideraciones que formula, por ejemplo, en (2c) y (3b). Una pauta adicional la brindan los comentarios formulados en (3c), puesto que aunque la afirmación de que la falacia descriptiva surge comúnmente al confundir un problema locucionario con un problema ilocucionario plantea una versión de la falacia para la que no vale ya la caracterización ofrecida en §3, es obvio que lo que se sigue denunciando como falaz es una unilateral estrechez de miras de los filósofos para con el lenguaje. Naturalmente que queda por demostrar que la superación de la falacia —así entendida— resultará filosóficamente provechosa. Y esto es algo que sólo la práctica teórica puede llegar a probar.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)

ABSTRACT

Austin's description and assessment of the descriptive fallacy is discussed. Several difficulties arising from his proposal are pointed out, and are reviewed on the basis of a “reconstruction” which distinguishes two kinds of statements (statements_G and statements_P) and identifies the premises from which the fallacy would arise. It is argued that in the expression ‘descriptive fallacy’, the word ‘fallacy’ has not a technical (i.e., a logical) sense but a rhetorical function; it stigmatizes a “model” or “picture” of language which is considered one-sided.

EL MATERIALISMO; SUPERACION O ABANDONO DE LA FILOSOFIA *

Rigoberto Juárez-Paz

I SUPERACION DE UNA FILOSOFIA

(a) Superación Sistémica

La superación de una filosofía puede ser sistémica o extrasistémica. Entiendo por superación sistémica (a) el mostrar que una filosofía contiene tesis contradictorias o (b) que su problemática descansa sobre errores lógicos. En el primer caso se ha mostrado que al menos algunas de las tesis de la filosofía en cuestión son falsas, ya que de dos proposiciones contradictorias una tiene que ser falsa. En el segundo caso, se ha mostrado que la filosofía en referencia, en el mejor de los casos, es una cadena de errores.

Ejemplos del primer tipo de superación abundan en los diálogos de Platón. Se recordará que la dialéctica platónica, en su primera etapa, persigue la refutación de las teorías metafísicas, epistemológicas, éticas y políticas de los sofistas, derivando de ellas conclusiones que luego se muestra que son falsas. Una vez se ha mostrado que una consecuencia necesaria de una tesis determinada es falsa, también se ha mostrado que la tesis original es falsa, pues una proposición verdadera no puede implicar lógicamente una proposición falsa.

Un ejemplo contemporáneo del segundo tipo de superación lo encontramos en el artículo *Empirismo, Semántica y Ontología* de Rudolph Carnap, publicado originalmente en la *Revue Internationale de Philosophie* 1950, traducido por mí al español en 1964.

“El concepto de realidad que se emplea en estas cuestiones internas”, escribe Carnap, “es un concepto empírico, científico y no metafísico. Reconocer algo como cosa o acontecimiento real es equivalente a incorporarlo al sistema de cosas en una posición espacio-temporal, de manera que encaje con las otras cosas consideradas reales, según las reglas del marco de referencia.

Estas preguntas (internas) deben diferenciarse de las preguntas externas acerca de la realidad del mundo *cósmico* en sí... Estas preguntas no son hechas ni por el hombre de ciencia ni por el hombre común y corriente sino solamente por los filósofos. Los realistas (materialistas) dan una respuesta afirmativa; idealistas subjetivos una respuesta

* Comunicación leída por el profesor Juárez Paz en las Jornadas de Filosofía celebradas en la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala en octubre de 1974.

negativa, y la controversia continúa durante siglos sin solución, No puede ser resuelta porque la formulación de la pregunta es errónea. Ser real, en el sentido científico, significa ser un elemento del sistema. Por consiguiente, este concepto no puede ser significativamente aplicado al sistema mismo.

Aceptar el mundo de las cosas solamente significa aceptar una cierta forma de lenguaje, es decir, aceptar reglas para la formación de sentencias y para su comprobación, aceptación o rechazo. La aceptación del lenguaje *cósico* también nos lleva, con base en observaciones, a la aceptación, creencia y afirmación de ciertas sentencias. *Pero la tesis acerca de la realidad del mundo de las cosas no puede ser una de esas sentencias, porque no puede ser formulada en el lenguaje cósico ni, según parece, en ningún otro lenguaje teórico*".

La tesis de Carnap es que la controversia entre Idealistas y Materialistas es una controversia que se origina entre filósofos por causa de su ignorancia de la lógica del lenguaje de la ciencia. Una vez nos hemos percatado de la naturaleza lógica de las teorías científicas vemos que el problema de Idealistas y Materialistas es un pseudo-problema.

(b) Superación Extra-Sistémica

Entiendo por superación extra-sistémica de una filosofía (1) el formular una filosofía nueva que incorpora elementos de otra filosofía y la amplía o la limita en vez de negarla, y (2) el mostrar que, a la luz del posterior desarrollo del conocimiento humano, sus tesis son falsas.

Los historiadores consideran que la filosofía de Kant constituye un ejemplo del primer tipo de superación extra-sistémica del racionalismo y el empirismo epistemológicos. La demostración de que el pensamiento científico requiere que haya juicios sintéticos *a priori* combina las exigencias del racionalismo y las del empirismo y evita sus errores.

Por otra parte, los neopositivistas contemporáneos consideran que su filosofía representa una superación extra-sistémica, del segundo tipo, de la filosofía de Kant, pues, según ellos, los juicios sintéticos *a priori*, que resumen la superación kantiana del empirismo y el racionalismo, son imposibles. En otros términos, los neopositivistas creen que ellos han superado la superación kantiana.

II ABANDONO DE UNA FILOSOFIA

(a) Abandono Intra-Filosófico

Una filosofía puede abandonarse intra o extra-filosóficamente. Entiendo por abandono intra-filosófico el plantearse, dentro del contexto de una filosofía determinada, problemas distintos de los problemas que se plantean en la filosofía original.

Un ejemplo clásico del abandono intra-filosófico de una filosofía lo constituye la crítica que hace Aristóteles a la teoría de las Ideas de Platón. Como se recordará, Aristóteles "refuta" la teoría porque no resuelve *sus* problemas. La teoría de Platón pretende, entre muchas otras cosas, describir la estructura lógica mínima necesaria del pensamiento para que pueda haber conciencia cognoscitiva del mundo. Aristóteles, por otra parte, desea explicar el cambio que se opera en el mundo real y encuentra que la teoría de Platón no es apta para esa tarea. Aristóteles, pues, abandona la filosofía platónica pero no la supera.

(b) Abandono Extra-Filosófico

Entiendo por abandono extra-filosófico (1) el no tener en cuenta los problemas de una filosofía y plantearse otros problemas. Este tipo de abandono se da cuando se concibe el quehacer filosófico de distinta manera y, por consiguiente, los problemas que se plantean son de otra índole o (2) el negar el carácter teórico de la actividad filosófica.

Un ejemplo contemporáneo del primer tipo extra-filosófico de abandono lo constituye la filosofía analítica respecto del existencialismo. Los llamados filósofos analíticos consideran que la única tarea propia de la filosofía que tiene conciencia de su lugar en el panorama intelectual contemporáneo es el análisis lógico del pensamiento teórico y práctico. Los filósofos analíticos hacen de lado los problemas relativos al estudio filosófico del hombre o de la antropología filosófica o de la filosofía de la existencia. (Cabe mencionar que Héctor Neri Castañeda, ex-alumno y ex-profesor de esta Facultad, ha hecho importantes contribuciones al análisis lógico del pensamiento práctico. Infortunadamente, casi toda su obra ha sido escrita en inglés y aún no ha sido traducida). Un ejemplo del segundo tipo de abandono extra-filosófico —y por fin llego al punto de partida de estas elucubraciones— es el materialismo marxista en una de sus formulaciones iniciales. En las *Notas críticas de Marx sobre Feuerbach* o *Tesis sobre Feuerbach*, leemos, entre otras cosas, lo siguiente:

2. "La cuestión de saber si corresponde al pensamiento humano una verdad objetiva no es una cuestión teórica sino práctica. *El hombre debe demostrar en la práctica la verdad, esto es, la realidad y el poder, la objetividad de su pensamiento. La discusión sobre la realidad o irrealdad de un pensamiento, que se aísla de la práctica, es una cuestión puramente escolástica.*

II. Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diferentes maneras; ahora bien, importa *transformarlo*." (Los subrayados están en el texto).

La nota 2 niega el carácter teórico de lo que podría llamarse el punto de partida de la filosofía moderna, esto es, el poner en tela de juicio la idoneidad del pensamiento humano para aprehender la realidad. Todos recordarán la sentencia *cogito ergo sum* de Descartes a este respecto. En ella encontró Descartes un caso fundamental de la adecuación del pensamiento a la realidad. Pero la nota 2 también apunta hacia el abandono extra-filosófico, del segundo tipo, de la filosofía como actividad teórica y no sólo del problema cartesiano. Lo que debe hacerse, según este texto de Marx, es demostrar la verdad en la práctica y no ocuparse del análisis del concepto de verdad. En otros términos, debemos demostrar la verdad en la práctica y no ocuparnos de cuestiones escolásticas, es decir, cuestiones filosóficas.

La nota II muestra con mayor claridad el abandono de la filosofía como actividad teórica. Lo que importa, dice Marx, es la transformación del mundo y no su interpretación; y la transformación del mundo evidentemente no es una tarea filosófica.

III EPILOGO

¿Quiere esto decir que se ha mostrado que el materialismo dialéctico o el materialismo contemporáneo también abandona la filosofía en vez de superarla? La respuesta es negativa. "Las tesis sobre Feuerbach" escribe Althusser, "que no son sino algunas frases, marcan el borde anterior extremo de esta ruptura (la ruptura con Hegel), el punto donde, en la conciencia antigua y en el lenguaje anterior, por lo tanto, en fórmulas y conceptos *necesariamente desequilibrados y equívocos*, se abre ya paso la nueva conciencia teórica" (Louis Althusser, *La Revolución Teórica de Marx*, 8ª edición en español, Editorial Siglo Veintiuno, p. 24). (Los subrayados son del original).

El texto que me ha servido de base es, pues, considerado por un especialista en el pensamiento de Marx como algo que no debe tomarse en serio, o al menos, que no debe interpretarse fuera del contexto total de la obra de Marx. Y así se debe proceder,

pues de lo contrario su propio brillante esfuerzo por mostrar que Marx ha efectuado una revolución teórica al romper con la dialéctica hegeliana pertenecería a la categoría de cuestiones escolásticas —pasatiempos filosóficos inútiles.

Ahora bien, ¿en qué consiste la revolución teórica o la superación de la filosofía, en el sentido no hegeliano de *superación*, que el materialismo dialéctico encarna, según Althusser?

Esta pregunta se puede responder al menos de dos maneras:

1. En haber formulado una filosofía científica, es decir, una filosofía no ideológica, una nueva filosofía que surge de la teoría de la historia.

2. "La superación de Hegel no es, de ninguna manera, una "Aufhebung" en el sentido hegeliano, es decir, el enunciado de la verdad de lo que está contenido en Hegel; no es una superación del error hacia la verdad, es, por el contrario, un pasar más allá de la ilusión hacia la realidad; o mejor dicho, mucho más que un pasar más allá de la ilusión hacia la realidad, es una disipación de la ilusión y una vuelta atrás, desde la ilusión disipada, a la realidad..." (Althusser, *op. cit.*, p. 63).

La superación de la filosofía —identificada con la filosofía idealista de Hegel— que Althusser plantea como el máximo logro teórico del materialismo dialéctico, corresponde al abandono intra-filosófico de una filosofía que yo he ilustrado con la crítica que Aristóteles hace a la teoría de las Ideas de Platón.

Mi opinión, por otra parte, es que el materialismo dialéctico no hace un abandono intra-filosófico de la filosofía hegeliana sino un abandono de la filosofía en cuanto tal, incluida, desde luego, la filosofía de Hegel. En otros términos, el materialismo dialéctico constituye un abandono extra-filosófico, del segundo tipo, de la actividad filosófica.

Si hacemos de lado las *Tesis sobre Feuerbach*, en atención a la hipótesis de que el pensamiento de Marx evolucionó posteriormente y nos fijamos en lo que Althusser ofrece como razones para creer que Marx sí efectuó una superación de la dialéctica hegeliana (que no es una superación ni sistémica ni extra-sistémica, en nuestra terminología), encontramos lo siguiente: se afirma que si bien Marx nunca elaboró una dialéctica materialista, esa dialéctica se encuentra encarnada (o en persona, como dice Althusser) en su práctica científica (la elaboración de *El Capital*, por ejemplo) y "en la práctica de la lucha de clases durante la revolución del 17". Y esa dialéctica materialista en práctica o en acción es lo que diferencia a la dialéctica materialista de la dialéctica hegeliana, y constituye la revolución teórica del materialismo dialéctico, la inversión de la dialéctica hegeliana.

A menos que no haya entendido bien el pensamiento de Althusser, los argumentos que él ofrece no logran su propósito. ¿Cómo es posible sostener que un autor haya efectuado una revolución teórica si no ha formulado una teoría? ¿Estamos ante un juego de palabras?

En conclusión, reitero mi tesis de que el materialismo dialéctico en vez de constituir una superación de la filosofía, constituye un abandono extra-filosófico, del segundo tipo, de la filosofía.

POSTDATA:

Quedó fuera de consideración la posibilidad de que el materialismo dialéctico abandone la filosofía porque es una ciencia y no porque niegue el carácter teórico de la actividad filosófica.

Mientras que toda filosofía es una ideología, en el sentido de que es un pensamiento socialmente determinado y por ello mismo de validez social e históricamente limitada, el materialismo dialéctico es una ciencia de validez universal, como

lo son la matemática, la física, la química.

Mi hipótesis (o mi prejuicio) es que no es así, pero para fundamentar mi opinión tendría que hacer una incursión por los campos de la metodología de la ciencia y de la estructura de las teorías científicas, y eso está fuera de mis posibilidades actuales, tanto de tiempo como de conocimiento.

Sin embargo, hay evidencia externa de que mi opinión es correcta. Si el materialismo dialéctico es una ciencia de validez universal ¿por qué no se formula en un lenguaje preciso y emotivamente neutro? ¿Por qué se sostiene con una certeza extraña a la forma en que los hombres de ciencia sostienen teorías científicas? ¿Por qué es la concepción del mundo de un partido político? ¿Ha habido alguna vez en la historia de las ciencias una teoría que haya sido la teoría oficial de un Estado?

Lo único análogo que registra la historia se encuentra en la historia de las religiones, pero no en la historia de las ciencias.

Universidad San Carlos de Guatemala

ABSTRACT

The point I wish to make in this discussion is that dialectical materialism, as conceived by Marx in his *Theses on Feuerbach*, constitutes an abandonment of philosophical inquiry rather than a transcending of it. After showing the foregoing, I examine Louis Althusser's claim that Marx has theoretically revolutionized philosophy, and again I arrive at the previous conclusion, namely, that Marx has abandoned rather than transcended philosophy, on the grounds that: (1) a theoretical revolution cannot be effected without formulating a theory, and Marx never wrote a materialistic dialectic; and (2) if dialectical materialism transcends philosophy, because it has lost the ideological character of all philosophies in the process of becoming a science of universal validity, the vague and emotionally charged language in which it is formulated and the way in which it is held by its votaries suggests that dialectical materialism is closer to being a religion than it is to being a science.

MISTICISMO Y YOGA

Fernando Tola y
Carmen Dragonetti de Tola

En su artículo "Mysticism, contradiction and ineffability", publicado en el *American Philosophical Quarterly*, Vol. 10, Number 3, July 1973, pp. 201-211, el Profesor Galen K. Pletcher desarrolla la tesis de que el uso de expresiones contradictorias, a que recurren los místicos cuando intentan describir su experiencia, se debe al hecho de no disponer de un sistema conceptual adecuado y que, si tuviesen a su disposición un sistema tal, podrían describir su experiencia sin contradicciones. Sostiene asimismo que si los místicos califican de inefable su experiencia, eso se debe, como en el caso de las expresiones contradictorias, a la carencia de un sistema conceptual adecuado.

La lectura del mencionado artículo nos ha suscitado las siguientes reflexiones en relación con el Yoga, una de las formas de la mística de mayor vigencia en la India, que proponemos a continuación sólo como contribución al esclarecimiento de este difícil problema.

1) En la etapa final del proceso yóguico descrito por Patañjali en el Libro Primero de sus *Yogasūtras*, se dan dos momentos bien determinados¹. El primero se da cuando en el yoguín surge la *prajñā* o conocimiento intuitivo. No se trata de un conocimiento trascendente; estamos todavía en el dominio del conocimiento empírico con su dualidad sujeto-objeto, aunque la *prajñā* se distinga por cuanto en ella se produce el conocimiento verdadero del objeto (cosa, imagen, idea o sentimiento) sobre el cual el yoguín se ha concentrado, de acuerdo con Patañjali (I, 48). En virtud de la concentración, de la atención profunda y prolongada que comporta, se hacen presentes ante el yoguín todo el conjunto de rasgos individuales que el objeto posee, en un acto único y simultáneo. El objeto sea cual sea su naturaleza tiene ante el yoguín una presencia extraordinaria, se produce una exaltación de su existencia². El segundo momento se da cuando con la supresión de la *prajñā* se produce el *sarvanirodha*, o sea la represión de todos los procesos mentales. La mente se sume en una absoluta y total serenidad, cesa de funcionar, es el vacío, la quietud, el silencio. De acuerdo con el Sāmkhya, que sirve de base filosófica al Yoga, en este momento se da el *kaivalya* del espíritu (*purusha*): éste queda aislado en sí; la materia (*prakriti*), que incluye a la mente, ha desaparecido, ha dejado de existir para él³.

2) Nos parece que la tesis del Profesor Pletcher no es de aplicación en relación al momento del surgimiento de la *prajñā*, por cuanto no es propio del Sāmkhya-Yoga describir mediante contradicciones la experiencia de la *prajñā* ni calificarla de inefable⁴. El propio Patañjali describe cómo se llega a la *prajñā* y en qué consiste ésta en su estilo habitual, descarnado y sucinto y utilizando el sistema conceptual de que disponía.

La tesis del Profesor Pletcher tampoco se aplica al segundo momento, el del *sarvanirodha*, aunque la situación sea en este caso diferente de la anterior.

Si la mente ha dejado de funcionar apenas el yoguín ingresa en el momento último del proceso yóguico, si el yoguín por decir así ha dejado a la mente en el umbral del momento constituido por el *sarvanirodha*, si por consiguiente, nada puede captar y en consecuencia nada puede expresar, nos permitimos preguntar ¿de qué puede servirle al yoguín cambiar el actual sistema conceptual de que dispone por otro? Si la máquina, por decir así, que capta y expresa, cesó de funcionar ¿de qué puede servirle proporcionarle un sistema conceptual, sea éste cual sea, si no está en condiciones de utilizarlo? Esta es la dificultad que nos parece suscita la tesis del Profesor Pletcher en el contexto del Yoga⁵.

3) El Profesor Pletcher se refiere a la observación que corrientemente se hace de que el místico interpreta su experiencia de acuerdo con las creencias que le ha inculcado la tradición religiosa a la que pertenece. Queremos aducir en relación a este

punto el siguiente hecho que parece dar una base sólida a dicha observación. El Yoga es un método destinado a producir el éxtasis. Patañjali, su genial sistematizador, está adherido a los principios del sistema filosófico Sāmkhya y, de acuerdo con estos principios, estima que ese método lleva, como ya lo dijimos, al *kaivalya*, o aislamiento del espíritu —única solución aceptable dentro de ese sistema. Pero el Yoga de Patañjali fue utilizado por yoguíns adheridos al sistema filosófico Vedānta y para éstos el método yóguico lleva a la reidentificación del alma individual con el alma universal —única solución aceptable dentro del sistema vedántico. El Yoga también fue utilizado por yoguíns adheridos a la corriente *bhakti* o devoción o pietismo o amor a Dios y para éstos el método yóguico lleva a la unión de amor del alma con Dios. Entendemos que, si se trata de un mismo método, centrado básicamente en la concentración mental, el resultado debe ser también el mismo: primeramente un conocimiento intuitivo y luego el vacío mental, la quietud, el silencio. Parecería evidente que el yoguín sāmkhya, el vedántico y el bháktico, que ven en ese resultado cada uno algo diferente, está interpretando cada uno ese resultado de acuerdo con sus propias doctrinas.

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina).

ABSTRACT

The authors of this note expose some reflections suggested by the article of Prof. Galen K. Pletcher, published in the *American Philosophical Quarterly* X, 3, July, 1973. Prof. Pletcher holds out the thesis that the contradictory expressions employed by mystics to describe their experience and the character of ineffability they ascribe to it are due only to the fact that they do not possess an adequate conceptual system; if they possessed one, they would be able to describe their experience. The authors of this note manifest that this explanation cannot be applied to the yogic mystic experience, which is produced at the moment of the total repression of mental processes, because if the mind, at that moment, is not working any more, it avails nothing to offer it any adequate conceptual system. They think also that the idea that the mystic interpret their experience according to their own religious beliefs finds a strong argument in the fact that the Yoga, as a method, is used by different philosophical schools, each of which interprets the final state, which they reach by that method, according to the own philosophical postulates.

1 Para más detalles respecto al proceso yóguico, ver nuestro comentario de los *Yogasūtras* de Patañjali, Barcelona, 1973 (Barral Editores).

2 Nos atreveríamos a decir que este primer momento corresponde al éxtasis positivo de la teoría de la mística cristiana.

3 Nos atreveríamos a decir que este segundo momento corresponde al éxtasis negativo de la teoría de la mística cristiana.

4 No debe aducirse en contra de esto expresiones sacadas de autores que utilizan el Yoga al servicio del Vedānta y no del Sāmkhya-Yoga propiamente dicho.

5 Siendo el Budismo un sistema en el cual el Yoga es el medio para producir el éxtasis y la nirvanización y dada la naturaleza del *nirvāna* (vacío, *śūnya*, *śūnyatā*, Absoluto de signo negativo) se puede hacer respecto del Budismo el mismo planteo que respecto del Yoga y promover las mismas dificultades.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

ALGUNOS TEMAS DE LA ACTUAL INVESTIGACION FENOMENOLOGICA

Edmund Husserl: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe*. Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1972. 532 páginas. 45 DM.

Ulrich Claesges, Klaus Held (compiladores): *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern*. La Haya, Nijhoff. Tomo 49 de la serie "Phaenomenologica". 1972. 296 páginas. 55 Dfl.

Walter Biemel (compilador): *Phänomenologie heute. Festschrift für Ludwig Landgrebe*. La Haya, Nijhoff. Tomo 51 de la serie "Phaenomenologica", 1972. 222 páginas. 42,50 Dfl.

Ludwig Landgrebe, en cuanto redactor de *Experiencia y Juicio* y como el intérprete del pensamiento de Husserl en torno del cual se agrupan las colaboraciones de los dos tomos de *Phaenomenologica* que celebran su septuagésimo aniversario, nos servirá para ordenar algunos temas de la actual investigación fenomenológica. De otro modo sería imposible dar cuenta de los 23 trabajos contenidos en las obras mencionadas¹.

En 1927, al continuar en Freiburg in Breisgau estudios de filosofía, historia e historia del arte iniciados en Viena, su ciudad natal, Landgrebe conoce a Husserl, de quien pronto sería asistente. Su disertación sobre la fundamentación de las Ciencias del Espíritu en Dilthey fue publicada en el *Jahrbuch* del maestro. En 1934, ante la imposibilidad de escribir su habilitación para la docencia bajo la dirección de Husserl —debido al hecho de que éste ya era profesor emérito y, además, en virtud de la discriminación racial que comenzaba a ejercer el Tercer Reich— Landgrebe se traslada a Praga, donde presenta su *Habilitation* ante Oskar Kraus, referida a la filosofía del lenguaje de Marty. En Praga lleva a cabo lo que puede considerarse justamente como *opus primigenium* de la colección que actualmente edita el *Husserl-Archiv* bajo la rúbrica de "Husserliana", esto es, la redacción de *Experiencia y Juicio*, obra que había de tener una extraña historia, ya que apenas editada fue confiscada por las tropas alemanas que invadieron Praga en la primavera de 1939. Algunos pocos ejemplares que se salvaron de la hoguera por haber sido enviados al exterior, dieron a conocer esta fundamental obra, que era discutida y analizada en Inglaterra y Estados Unidos, mientras permanecía ignorada en la patria de Husserl. El Padre Van Breda, como es sabido, logró salvar de la barbarie los manuscritos de Husserl, trasladándolos a Lovaina. Allí comenzó Landgrebe, junto con Eugen Fink, la tarea de transcripción y ordenamiento de ese valioso material, hasta que la invasión alemana puso nuevamente fin a su obra. La carrera académica de Landgrebe se interrumpe así hasta 1945, año en que vuelve a habilitarse en la Universidad de

1. El tomo 49 de la serie *Phaenomenologica* está dividido en tres secciones: a) Sobre el programa de la fenomenología de Husserl —incluye colaboraciones de K. Held, Guillermo Hoyos, U. Claesges, Antonio Aguirre y Ram Adhar Mall. b) Acerca de la moderna teoría de la ciencia, con trabajos de P. Janssen, Lothar Eley, H. U. Hoche y Klaus Düsing. c) En torno a la relación entre fenomenología y estética (referida a la literatura), con estudios de Ulrich Wienbruch y U. Karthaus. El otro volumen comentado, el N° 51, comienza con una *Laudatio* del recientemente fallecido Padre van Breda dedicada a Ludwig Landgrebe y Eugen Fink, con motivo de habérseles concedido a éstos el título de *Doctor honoris causa* de la Universidad Católica de Lovaina, el 2 de abril de 1971. Contiene luego trabajos de Marvin Farber, Debabrata Sinha, Walter Biemel, Kah Kyung Cho, Eugen Fink, Aron Gurwitsch, M. Jan Patočka, K. H. Volkman-Schluck, Gerd Barnd, Ante Pažanin y Hans-Hermann Grothoff.

Hamburgo. Luego de ejercer la docencia universitaria en Kiel, pasa a la Universidad de Colonia, donde actualmente dirige, junto con Volkmann-Schluck, la filial del archivo Husserl allí existente.

Así, pues, tanto el interés de sus primeros trabajos sobre Dilthey, como el estudio del pensamiento del "último" Husserl, sin olvidar la fundamental influencia que sobre él ejerció Heidegger, movieron a Landgrebe a indagar la relación entre la fenomenología —aparentemente ahistórica— y el problema del tiempo y de la historia; esta inquietud se pone de manifiesto en trabajos que van desde "El problema de la historicidad de la vida y la fenomenología de Husserl" (1949) hasta "El problema de la ciencia trascendental del a priori de la *Lebenswelt*" (1963), recopilado ahora precisamente en el libro que lleva el título programático de *Fenomenología e Historia* (Gütersloh, 1968).

La redacción de *Erfahrung und Urteil* tomó como base para ordenar el ingente material stenografiado que Husserl puso a disposición de Landgrebe las lecciones sobre "lógica genética" dictadas por Husserl hacia 1920. Durante muchos años discutió Landgrebe con el maestro acerca de las correcciones estilísticas, las complementaciones imprescindibles y la ordenación sistemática de los manuscritos. En 1930 concluyó una segunda versión, que Husserl revisó y anotó prolijamente, con el propósito de darle él mismo el toque final. Al cabo de algunos años, cuando comprobó que no llegaría a concluir por sí mismo esta tarea, dio amplia libertad a Landgrebe para que se hiciera responsable de la redacción definitiva de la obra. En tal sentido, pues, *Experiencia y Juicio* es el producto de un singular "trabajo en equipo", en el que ya no es posible discernir las partes que son transcripción directa de manuscritos husserlianos de los retoques efectuados por la mano de su discípulo. Pero nada obsta para considerar a esta obra como obra de Husserl, ya que éste revisó y autorizó prácticamente la versión de Landgrebe.

La nueva edición de *Erfahrung und Urteil* contiene un breve prólogo de Landgrebe y agrega un útil registro de nombres y temas. Esta última tarea estuvo a cargo de Lothar Eley, quien además escribió un importante epílogo titulado "Fenomenología y Filosofía del Lenguaje". Tanto este epílogo de Eley, como otro trabajo del mismo autor incluido en el tomo 49 de "*Phaenomenologica*" titulado "Temporalidad y protológica", aluden a un tema que interesa particularmente a los investigadores: el de la relación entre la experiencia originaria del mundo, o sea el problema de la *Lebenswelt*, y las modernas corrientes de la filosofía analítica. Se muestra allí la divergencia metódica entre Husserl y la filosofía del lenguaje, pues aquél no parte de la gramática, aunque algunas de sus expresiones parezcan insinuar lo contrario; trata más bien de ver cómo el juicio, cómo toda predicación debe fundarse en la experiencia ante-predicativa, teniendo siempre presente el nexo *ego-cogito-cogitatum*. No se parte, pues, del significado —o del sentido, como dice Husserl—, sino de los actos que dan sentido; y estos actos, en cuanto tales, así como los significados a que apuntan, en cuanto tales, no son lingüísticos, afirma Eley. El hilo conductor para aclarar los significados, por tanto, no es el lenguaje o la gramática, sino inversamente: a través del sentido y de los actos que confieren sentido ha de llegarse al lenguaje. Ahora bien, esta problemática lleva necesariamente a la cuestión de la temporalidad originaria en que se constituye el mundo que ya siempre es dado, con anterioridad a toda predicación².

Es curioso comprobar que otro fenomenólogo, en un trabajo que lleva el mismo título que el epílogo de Eley, abjura por así decirlo de su filiación husserliana partiendo también de la primacía que da Husserl al acto intencional, a diferencia de la primacía que la filosofía analítica da a la comprensión del significado. Nos referimos a Ernst Tugendhat y a su contribución incluida en los dos tomos de homenaje a Gadamer *Hermeneutik und Dialektik* (Tübingen, 1970).

Lo expuesto hasta el momento muestra hasta qué punto lo que se ha dado en llamar "el problema del mundo de la vida" vuelve a presentarse en los más diversos enfoques de la investigación fenomenológica actual. Por ello, es recomendable indagar cuándo aparece este concepto en Husserl y rastrear sus antecedentes. Tal es la labor que realiza Walter Biemel, con su conocida claridad, en el trabajo incluido en el volumen 51 de la "*Phaenomenologica*". Concuera

2. Lothar Eley estudia con detención muchos de los problemas apenas insinuados en nuestra exposición en su voluminoso trabajo titulado *Metacrítica de la lógica formal*, Tomo 31 de *Phaenomenologica* (La Haya, 1969).

con Landgrebe en la afirmación de que el nuevo concepto "*Lebenswelt*" no es sino la nueva denominación para un problema que preocupaba a Husserl ya en la época de *Ideen I*, es decir, desde la segunda década de este siglo, cuando partía de la exigencia positivista de obtener un concepto natural del mundo. La *Lebenswelt*, por tanto, sería la nueva denominación para lo que en esa obra aparecía como el "correlato de la actitud natural", captado ahora —en las obras sobre el tema de la "crisis" en su plena concreción (Cfr. Landgrebe: *Phänomenologie und Geschichte*, ed. cit., p. 154). Biemel, pues, examina en primer término los escritos en que aparece expresamente el nuevo concepto, particularmente el volumen sobre la *Krisis* y las conferencias sobre el mismo tema pronunciadas por Husserl hacia 1936. Retrocede luego en busca de los antecedentes, deteniéndose en las lecciones sobre "psicología fenomenológica" —cuya edición para el tomo IX de la "Husserliana" tuvo a su cargo el mismo Biemel—, concluyendo con los párrafos 27 a 30 de *Ideen I*, que estudian la tesis de la actitud natural. Muestra Biemel cómo la *Lebenswelt*, en cuanto programa, por así decirlo, reúne los hilos dispersos de todas las investigaciones de Husserl; es una suerte de encrucijada donde se señalan algunas pautas, como ser a) la cuestión del a priori del mundo de la vida al que se llega tras la *epoché* de la objetivación llevada a cabo por la moderna ciencia natural; b) el análisis de la estructura espacio-temporal de este a priori, diferenciándola de las nociones de espacio y tiempo corrientes en el campo científico; c) el modo originario de ser dado el mundo como certeza; d) la necesidad de retroceder a la pregunta por la actividad o efectuación (*Leistung*) constituyente del mundo de la subjetividad trascendental; e) el problema de la constitución de la temporalidad, etc.

Ahora bien, este concepto de la *Lebenswelt* muestra ya en su presentación diversas dificultades, sobre todo debidas a la ambigüedad de sus "funciones", como señala Ulrich Claesges en su estudio "Ambigüedades en el concepto husserliano de la *Lebenswelt*" (Tomo 49 de "*Phaenomenologica*"). Por una parte cumple la función de base (*Boden*) en que se funda el conocimiento de las ciencias; pero éstas han llevado a la crisis justamente en virtud del olvido de esta "función básica". El diagnóstico de la crisis obliga a una terapia, apoyada en la otra función de la *Lebenswelt*: la de ser "hilo conductor" que lleve a descubrir la actividad "anónima" de la subjetividad trascendental constituyente del mundo. El examen de ambas funciones obliga a investigar la dimensión histórica de la conciencia.

El enfoque de esta última cuestión lleva a un problema que motivó una confrontación de Landgrebe con la tesis de Löwith acerca de la teleología. En efecto, el discípulo de Husserl aclaró la comprensión teleológica de la historia fundada en la estructura de la intencionalidad, con lo cual muestra que es insuficiente la tesis de Löwith y su intento de probar que la teleología sería algo así como un residuo secularizado del cristianismo. (Cfr. Landgrebe: "El problema filosófico del final de la historia", en *Phänomenologie und Geschichte*, ed. cit., pp. 182 ss.). Tomando como punto de partida estas ideas, Guillermo Hoyos presenta en el Tomo 49 de *Phaenomenologica* un interesante estudio "Acercas del concepto de teleología en la fenomenología de Husserl". Hoyos pone en relación la peculiar teleología que sería propia de la intencionalidad con la teleología de la historia, pues sin tal relación la primera parecería condenada al solipsismo y la segunda a una ingenua afirmación dogmática. La reflexión trascendental sobre la teleología permite luego volver a interpretar originalmente la unidad de la historia de la filosofía y, además, vislumbrar su tarea propia, esto es, la meta de una humanidad autónoma, basada en la autorresponsabilidad y entendida como realización de la libertad.

Con diferentes matices, determinados por la diversidad de su temática y de su enfoque, hay otros trabajos muy importantes que también giran en torno a esta problemática, de los cuales mencionamos especialmente el de Antonio Aguirre sobre "El racionalismo fenomenológico trascendental", el de Held acerca de "El problema de la intersubjetividad", y el de Hoche sobre "Presente y acción", todos ellos incluidos en el volumen 49 de las obras comentadas.

Con su trabajo titulado "Acercas de la racionalidad mitológica de la praxis," Gerd Brand brinda en el volumen 51 de *Phaenomenologica* las líneas básicas de un original y muy discutible tratamiento de los problemas hasta aquí analizados. Brand parte de lo siguiente: La relación fundamental que determina el mundo científico, esto es, el mundo de la actitud objetivante, es la

de la causalidad; caracteriza a la causalidad el hecho de que existe equivalencia o aun identidad entre causa y efecto. Ahora bien, Husserl mostró además que el mundo personal está caracterizado por la comprensión y la comunicación, de modo tal que tan sólo en éstas se nos da en general el mundo común en que vivimos, en el cual predomina la "motivación". Así, pues, por oposición al "Ideenkleid", al manto de ideas con que la actitud científica recubre el mundo efectivamente vivido, para objetivarlo, se da lo que podríamos llamar un "manto de personificación", una actitud en la que el mundo se nos presenta como "lleno de propósitos" (Absichten), nos muestra por así decirlo un "rostro" (Gesicht) amable u hostil, etc. Husserl examinó detenidamente la actitud objetivante propia de la ciencia moderna, pero tan sólo insinuó esta segunda actitud. Y es aquí precisamente donde Brand inicia su estudio, o sea, en el "nexo motivacional del mundo", que se apoya en el hecho de que el "mundo de la vida" se nos da siempre "cuasi-personalizado", tiene una "expresión", un "semblante". Para estudiar algunos aspectos de esta personalización, Brand recurre a los textos de Bergson sobre el azar y sobre la magia (en *Les deux sources de la morale et de la religion*), llegando hasta "la creencia en las brujas, el sistema social y el mundo realmente personal". Muestra cómo hay una suerte de "salto" entre la curiosa ahistoricidad del mundo mágico y el mundo realmente personal y por ende histórico. La historia personal cobra sentido y unidad en la articulación de todos los sucesos, pero esta articulación no puede expresarse "objetivamente", sino sólo transmitirse a su vez por medio de "historias narradas", por medio del "mito" —entendido éste no como "cuento" fabuloso, sino como el fundamento de todo modo de interpretación, puesto que constituye la articulación de un modo fundamental de ser nuestra vida en el mundo. En última instancia, pues, Brand propone una crítica de la mitología y un "mito-análisis" que sirva para descubrir, aun en el plano racional, estructuras míticas y simbólicas no aclaradas (lo que Fink llamaría "conceptos operativos", es decir, aquellos que configuran una suerte de atmósfera espiritual que no llega a ser expresamente tematizada en el curso de una investigación). Además de Bergson, Brand desarrolla ideas de Paul Ricoeur (*Finitude et culpabilité, Le conflit des interprétations*), de Pierre Kaufman, Mary Douglas, Scheler, Heidegger, Binswanger, Walter Otto y otros. Lamentablemente, el presente estudio es muy fragmentario pues, como señala el propio autor, está sacado de un trabajo más ambicioso dentro del cual encontraría su plena fundamentación; dicho trabajo y otra obra de Brand (que aún no he podido consultar) se estructuran en torno a tres temas: I) La racionalidad objetivista de las ciencias, según Husserl; II) La actitud personal y su ley fundamental: la motivación; III) El nexo motivacional: Magia, historia, mito, (Brand: *Gesellschaft und persönliche Geschichte. Die mythologische Sinngebung sozialer Prozesse*, Stuttgart, 1972). Aun cuando no me es posible juzgar, por tanto, el modo en que Brand desarrolla estos temas, conviene destacar, a los fines de nuestra exposición, el hecho de que sus análisis parten precisamente del examen del problema en que parecen confluir las más fecundas resonancias de la fenomenología: el "mundo de la vida", problema al que Brand consagró otro libro cuyo examen ha de ocuparnos en otra oportunidad: *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori* (Berlín, 1971).

Por cierto, nuestro análisis de *Erfahrung und Urteil* y de algunos de los trabajos incluidos en los dos tomos de *Phaenomenologica* dedicados a Landgrebe, no pretende ser exhaustivo; antes bien, hemos querido señalar algunas de las líneas que actualmente sigue la investigación fenomenológica. Es indudable que en la selección de los temas juega también un importante papel el interés personal. De todos modos, creemos que nuestra rápida ojeada a este mundo fenomenológico y a la profusión de los problemas aún no resueltos que plantea, testimonia la riqueza de un pensamiento que se resiste a revelarnos su verdadera naturaleza, como decía Merleau-Ponty en el *Prólogo* a la *Fenomenología de la percepción*, pues todavía hoy, a más de medio siglo de las primeras publicaciones de Husserl, tenemos que preguntarnos qué es en realidad la fenomenología. Esta disciplina, continúa, es laboriosa como la obra de Balzac, de Proust, de Valéry o de Cézanne, reclama el mismo tipo de atención y admiración, exige una conciencia tensa y vigilante en su afán de apresar el sentido del mundo y de la historia en su estado naciente.

Aún se discute, por lo demás, si la fenomenología debe ser considerada como un mero método, o si implica una auténtica metafísica. Muchos de los problemas que hemos enumerado rápidamente en este trabajo son en verdad intentos de responder a cuestiones metafísicas. En efecto, más allá pues de la querella entre la fenomenología como método y la fenomenología metafísica, sigue en pie lo que Heidegger preguntara a Husserl con motivo de las correcciones del artículo de este último destinado a la *Enciclopedia Británica*: Si retrocedemos del mundo científico al mundo de la vida —esto es, si desandamos el camino del *Urteil* a la *Erfahrung*— y, en definitiva, a la subjetividad trascendental, con ello no se responde aún a la pregunta: "¿Cuál es el modo de ser del ente en el que se constituye el 'mundo'?" El examen debe mostrar, en efecto, que "el modo de ser del existente humano es totalmente distinto al de todo otro ente y que, en cuanto aquel que es de tal modo, alberga en sí la posibilidad de la constitución trascendental" (Cfr. Heidegger: "Anmerkungen zu Husserl", publicadas primero fragmentariamente en el artículo de Biemel "Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu", *Tijdschrift voor Philosophie*, Leuven-Utrecht, XII, 2, 1950, y luego completas en el Tomo IX de la *Husserliana*, compilado también por Walter Biemel, Den Haag, 1962). Así, pues, el análisis de la subjetividad trascendental (o bien del *Dasein*) necesariamente lleva a la investigación del "mundo" (entendido como "*Lebenswelt*" o en la estructura del "*In-der-Welt-Sein*") y al problema de la temporalidad y de la historia —por ejemplo, en el examen del sentido que históricamente se ha "sedimentado" en el mundo que en todo caso ya nos es dado—. Este podría ser el tema de una fecunda investigación³.

Mario A. Presas

Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis): *Tractatus*, called afterwards, *Summulae Logicales*. First critical edition from the manuscripts with an introduction by L. M. De Rijk. Colección "Philosophical Texts and Studies" N° 22. Assen, Van Gorcum, 1972, CXXXIX y 303 pág., encuadernado, 72 Dfl.

En la Edad Media tardía pocas obras han tenido tanta importancia en la enseñanza de la lógica como este compendio de Pedro Hispano. En 1947 lo editó el padre Bochenski con errores garrafales oportunamente señalados por Lorenzo Pozzi en la *Rivista critica di Storia della Filosofia*, N° 23, año 1968. El conocido medievalista De Rijk, profesor de las universidades de Leyden y Utrecht, ha ido anticipando en la revista *Vivarium* los resultados de sus investigaciones sobre el *Tractatus* en especial acerca de la plural tradición manuscrita. Ello le ha permitido comprobar, entre otras cosas que veremos, que el único manuscrito utilizado por Bochenski es relativamente inferior. La edición de De Rijk ha sido realizada con insuperable maestría y quedará, seguramente, como la edición definitiva.

En su "Introducción" De Rijk estudia las diversas hipótesis acerca del auténtico autor de la obra, la vida y obras de Pedro Hispano, las fuentes en que bebió, el contenido del *Tractatus*, la primera difusión de la obra y los manuscritos empleados para su edición. Después de pesar cuidadosamente los elementos de juicio disponibles De Rijk confirma la autoría de la obra por Pedro Hispano quien murió, como se sabe, siendo el Papa Juan XXI. Respecto de su fecha de nacimiento De Rijk conjetura que Pedro Hispano nació antes de 1205 entre otras razones porque fue un Papa de transición de efímero reinado (septiembre de 1276-mayo de 1277). Ahora bien, según consigna De Rijk con notable realismo político un Papa de transición "o es viejo o tiene mala salud" (pág. XXX); pero sabemos que Pedro Hispano disfrutaba de buena salud. Esto lleva a pensar

3. En base a la línea interpretativa de Landgrebe y con el aporte del profundo estudio de Danilo Cruz Vélez titulado *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger* (Buenos Aires, Sudamericana, 1970) he expuesto algunas reflexiones sobre este tema que plantea la pregunta de Heidegger en "De la fenomenología al pensar del ser" (*Razón y Fábula*, Bogotá, N° 26, 1971). Cfr. también la versión alemana: Mario A. Presas, "Von der Phänomenologie zum Denken des Seins", en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Meisenheim/Glan, N° 28, 1974).

que en el momento de subir al trono pontificio debía ser por lo menos septuagenario. Las fechas más importantes en la vida de Pedro Hispano constan en las pp. XLI-XLII. Respecto de la fecha de composición del *Tractatus De Rijk* arriesga la hipótesis de que fue escrito no después de 1230 (pág. LVII y posiblemente en León (pág. LX).

Prantl, poco afecto a la lógica escolástica, defendió con pasión su tesis de que la influencia bizantina en el *Tractatus* era tan grande que en realidad se lo podía considerar como traducción de una obra de Miguel Psellos. De Rijk atenúa considerablemente y en buena medida descalifica esa hipótesis (pp. LXI y sigs.). Muchas páginas dedica De Rijk a distinguir la doctrina transmitida por este compendio de los contenidos, divisiones y clasificaciones de William de Sherwood (pp. LXVIII-LXXX) y de Lamberto de Auxerre (LXXX-LXXXIV). A las fuentes conocidas De Rijk añade la posible influencia de John le Page y Herveus Brito. También aporta novedades el análisis que hace De Rijk del contenido del *Tractatus*. Aparte de las nuevas fuentes descubiertas por él, como recién se indicó, advierte que la influencia de Aristóteles es casi siempre indirecta y que uno de los transmisores más frecuentes en la obra de Pedro Hispano es Boecio.

El *Tractatus* parece haberse divulgado primero en el norte de España y el sur de Francia. En la década de 1260 la obra llegó al norte de Italia y a París. En el siglo XIV aparece en los países germánicos; hasta entonces no parece haber sido conocida en Inglaterra. Poco después es muy popular en toda Europa y en especial los tratados sobre las propiedades de los términos ocupan un lugar importante en el plan de estudios lógicos de las Universidades. Su falta de compromiso metafísico permitió que la comentaran tomistas, albertistas, escotistas y nominalistas moderados.

Del *Tractatus* nos han llegado más de 300 copias manuscritas y cerca de 200 ediciones. Estas últimas son inútiles para una reconstrucción crítica por las interpolaciones y correcciones que las pervierten. Lo mismo vale para los últimos manuscritos. De Rijk ha elegido los manuscritos a su juicio más fidedignos y justifica su elección con profusión de razones (pp. C-CX). La lista de manuscritos empleados comprende casi un centenar. La "Introducción" va seguida de un útil índice de nombres. A continuación del texto De Rijk ha colocado un índice de los pasajes de obras de autores citados por Pedro Hispano, otro de materias y finalmente un valioso índice de falacias y ejemplos.

La edición del texto es extremadamente hermosa y clara como corresponde a las transparentes, sobrias, bien trabadas cláusulas del original.

Vale la pena consignar que el padre De Rijk espera publicar pronto el tratado de Pedro Hispano *Synkategoremata*.

Ezequiel de Olaso

CHIODI (Giulio M.), *Legge naturale e legge positiva nella filosofia politica di Tommaso Hobbes* (Università di Milano. Pubblicazioni della Facoltà di giurisprudenza. S. II: Studia di filosofia del diritto, 9). Milano, A. Giuffrè, 1970, 197 p., 2.200 L.

El autor de este interesante trabajo, conocedor de la amplia literatura consagrada en estos últimos años al estudio de Hobbes, estima que hay dos temas principales de discusión en las interpretaciones que se hacen de la filosofía política de Hobbes. El primero está constituido por el conflicto que emerge entre el derecho, expresión del arbitrio subjetivo, y la ley, dictamen objetivo de la razón; el segundo por la interpretación política del absolutismo hobbesiano, que para algunos es la negación radical de los derechos individuales mientras que para otros es una defensa de los mismos. Para responder a ambas cuestiones, íntimamente vinculadas, examina las relaciones existentes entre la ley natural y la ley positiva preguntándose si ésta anula a aquélla o por el contrario debe respetarla (p. 14-15).

Para responder a este interrogante Chiodi estima que hay que superar la antinomia excluyente entre estado de naturaleza y estado de sociedad y comprender que "la filosofía política hobbesiana se apoya sobre una antítesis existencialmente irreductible entre razón y voluntad, que

ella recompone en un cuerpo artificial, es decir en el estado civil" (p. 42). Distingue así tres momentos en la estructura sistemática de esta filosofía, que se resumen en este cuadro (p. 67):

estado de naturaleza	a) momento económico (<i>ius naturale</i>): útil o dañino b) momento moral (<i>lex naturalis</i>): equitativo o inicuo	realidad (voluntad)
estado civil	c) momento civil (<i>lex civilis</i>): justo e injusto	convención (razón)

"La ley natural se pone como hipótesis racional en el estado de naturaleza y como mandato imperativo en el estado civil. La conexión entre los tres momentos se realiza pues en la forma de una inclusión de cada grado en el sucesivo, según una gradación concéntrica, que es la verdadera explicación de la estructura teórica del cuerpo artificial. La moral (b) es moral utilitaria porque sus contenidos provienen del momento económico (a) y la ley civil (c) es ley justa porque respeta la ley natural o moral (b); y el estado civil (c) es la forma racional de conseguir lo útil (b+a)" (p. 68).

En el capítulo central de su obra, el cuarto, Chiodi analiza las relaciones que Hobbes establece entre las dos leyes, demostrando de una manera rigurosa que la ley positiva debe respetar a la natural, y que ésta es un elemento constitutivo del estado civil. Lo hace a través de una argumentación sólida, apoyada sobre todo en textos del *Leviatán*, que analiza sucesivamente los temas de la justicia, la sucesión del poder, el derecho de oposición, la interpretación de la ley, la teoría de las leyes, la prueba escriturística y la libertad.

Llega así a la conclusión de que las dos características dominantes de la relación entre ambas leyes son: a) las leyes naturales son teoremas racionales que encuentran su contenido en la voluntad del soberano, es decir en la ley positiva; b) la voluntad legislativa está sujeta a la obligación de perseguir el fin para la cual fue instituida —la seguridad y la paz— fin propuesto por la naturaleza. Concluye afirmando que la ley natural está condicionada en su vigencia a la ley civil y que a su vez la ley civil está condicionada en su validez a la natural (p. 140).

El nivel de los dos últimos capítulos, consagrados respectivamente a demostrar que Hobbes fue un precursor de la ideología liberal y de los derechos inalienables del hombre, y a situarlo ideológicamente en el marco histórico de la revolución inglesa, es inferior al resto de la obra y su contenido no aporta nada original. Un apéndice, en el que el autor compara a Hobbes con Suarez, cierra este libro, que carece lamentablemente de índice de nombres, bibliográfico o temático.

Chiodi afirma que "ningún estudio serio sobre Hobbes ha podido de hecho eximirse de tomar en consideración todo el sistema del filósofo" (p. 14) y que "sin una referencia directa a la filosofía natural, la civil resultaría oscura e incomprensible" (p. 31). El no puede ignorar, sin embargo, que L. Strauss expuso ya en 1936 la tesis de que la filosofía política de Hobbes era independiente de la ciencia natural, y que desde entonces los que abordan la cuestión examinan los méritos respectivos de ambas posiciones antes de tomar partido. Chiodi se limita a adoptar lo que Greenleaf califica de "interpretación tradicional", sin analizar, ni menos, refutar, la tesis opuesta. Ello es doblemente extraño ya que las tesis centrales de su trabajo en gran parte coinciden con la posición de Warrender, indiscutiblemente alejada de la interpretación naturalista.

Una segunda observación que habría que formular con respecto al método que emplea Chiodi es que trata a toda la obra de Hobbes como un corpus coherente, sin tomar en cuenta la génesis y evolución histórica de su pensamiento. Como bien señala McNeilly esto conduce a desconocer las importantes diferencias que existen entre los argumentos presentados en los *Elements*, el *De Cive*, el *De Corpore*, *Leviathan* y el *De Homine*, con lo cual se construye un edificio con ladrillos hobbesianos pero cuyo arquitecto no es Hobbes.

Es éste un libro inteligente, informado, no siempre coherente en los aportes que recoge, y que contiene un excelente capítulo consagrado al tema de la relación entre la ley natural y la ley positiva, indudablemente crucial para entender correctamente el pensamiento político de Hobbes.

Rafael Braun

NICOLAI DE CUSA Opera omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis. Ad codicum fidem edita. Volumen VII: De pace fidei. Cum epistula ad Ioannem de Segobia. Ediderunt commentariisque illustraverunt Raymundus KLIBANSKY et Hildebrandus BASCOUR, O.S.B. Editio altera, Hamburg, F. Meiner, 1970, LIII-138 p. 82 DM.

Cuando Nicolás de Cusa (1401-1464) regresa a la sede episcopal de Brixen el 28 de junio de 1453 se entera de que la ciudad de Constantinopla, a la que había viajado unos quince años antes para invitar a los griegos al Concilio de unión en Florencia, había caído en manos de los turcos. A mediados de septiembre ya había escrito el *De pace fidei*, un diálogo religioso que plantea el problema de las relaciones que deben establecer entre sí hombres de diversas creencias religiosas. ¿Existe alguna unidad en esta diversidad? ¿Es posible encontrar un criterio que permita sustituir la intolerancia y la guerra?

Nicolás imagina un encuentro de representantes de muchas naciones y religiones que entablan un diálogo sobre estos temas. Opinan sucesivamente un griego, un italiano, un árabe, un indio, un caldeo, un judío, un persa, un sirio, un español, un turco, un alemán, un tártaro, un armenio, un bohemio, un francés y un inglés, que discuten la cuestión con Cristo, San Pedro y San Pablo, llegando a la conclusión de que hay ciertos elementos comunes o implícitos en todas las religiones. Dichos elementos, sin embargo, no son los que están al alcance de la teología natural, sino incluyen dogmas como la Trinidad, la Encarnación y la Transubstanciación, lo que transforma de hecho a la obra en una apologética de la fe católica. Pero si bien hay una sola verdad, pensaba Nicolás que Dios la había revelado de manera diferente a las naciones, y por eso estimaba que debía existir una gran tolerancia para admitir la diversidad de ritos. Su principio era: "fides una, ritus diversus".

Como apéndice se publica la carta que Nicolás le envía el 29 de diciembre de 1454 a Juan de Segovia (1393-1458), un teólogo español que tuvo destacada participación en el Concilio de Basilea, y que consagró largos años de su vida a exponer la idea de que la "secta de los sarracenos" debía ser convertida por la paz y no exterminada por la guerra, a la que por ese entonces convocaba el Papa Nicolás V. Nicolás expone en esta carta una posición pacifista similar a la de su interlocutor, y retoma argumentos desarrollados en el opúsculo *De pace fidei* en relación al diálogo con los "infieles".

La edición crítica de los textos estuvo a cargo de R. Klibansky y H. Bascour, O.S.B., autores asimismo de la introducción y de un amplio aparato crítico de notas, sumamente útiles para obtener una mejor comprensión del texto original. La obra que comentamos, publicada por vez primera en 1956 en la serie "Mediaeval and Renaissance Studies" del Warburg Institute, aparece ahora como volumen VII de las *Opera omnia* de Nicolás de Cusa publicadas bajo la autoridad de la Academia de Heidelberg.

R.B

David Pears, Wittgenstein, Londres, Fontana/Collins, 1971, 188 pág.

David Pears, Wittgenstein, Barcelona, Grijalbo, 1973, traducción de José Planells, 315 pág.

Pears ha llevado a cabo con éxito la tarea que se ha propuesto: producir una introducción al pensamiento de Wittgenstein. No apela a citas fáciles ni navega en la generalidad. Tampoco ofrece exégesis minuciosas de aforismos, tarea que traicionaría la finalidad de la obra. Pears elucida el trasfondo general de la posición filosófica de W., ofrece un esquema comprensivo de las doctrinas del *Tractatus* e indaga los rasgos peculiares del método que caracteriza la producción del último W. El resultado es un texto denso aunque accesible, no recomendable para lectores rápidos y desaprensivos sino para quienes estén dispuestos a realizar el esfuerzo de internarse en los vericuetos del pensamiento de uno de los filósofos más importantes de nuestra época. Pero la obra de Pears es

recomendable también para los "iniciados". Y esta afirmación no contradice lo anterior. A lo largo de la exposición se formulan distinciones, interpretaciones y "reconstrucciones" que en todos los casos poseen interés teórico y que, muchas veces, llevan a reflexionar críticamente sobre su validez, la posibilidad de perfeccionarlas o, aún, de prescindir de ellas.

La obra se divide en tres partes. En la Introducción Pears ubica la obra de W. en la línea de la "filosofía crítica" (opuesta a la "filosofía metafísica"), de la que Kant es el representante típico. Kant y W. persiguen un objetivo común: determinar los límites y la estructura del pensamiento, el primero, determinar los límites y la estructura del lenguaje, el segundo. Esta comparación no es novedosa. Lo que tiene aire de novedad es la tesis adicional que sustenta Pears, a saber, que toda la obra de W. tendría como rasgo común la búsqueda de la determinación de tales límites y estructura. Este paso permite zanjar, de ser viable (y creo que lo es), las ya bizantinas discusiones acerca de la ruptura (o de la continuidad) entre el primero y el segundo W. En la Primera Parte (caps. 1-4) Pears analiza las doctrinas del *Tractatus*, y en ese análisis ocupa un lugar destacado el capítulo 2, en el que se ofrece una "reconstrucción" de la manera en que sería posible deducir la tesis de que el análisis completo de toda proposición fáctica está compuesto necesaria y enteramente de proposiciones elementales. En la Segunda Parte (caps. 5-9) Pears estudia el planteo filosófico del último W. El capítulo 6 ofrece una buena exposición de su método y el capítulo 8 —un lúcido ensayo— expone el problema del "lenguaje privado". El tema de la necesidad, el status de las expresiones religiosas y morales, la doctrina de la "mostración" (*Tractatus*), la negativa a construir teorías (último período) reciben, entre otros temas, discusión y críticas.

A todo lo largo del libro no se encuentra una sola cita a textos de W. Un excelente rasgo para una obra de este tipo. Sólo frecuentando por uno mismo los textos de W., tomándolos como estímulos para el propio pensamiento, puede hacerse justicia al propósito que los motivó.

La traducción de José Planells dista de ser óptima (si es que resulta válido emplear este adjetivo en relación con traducciones). Su estilo es fluído y la traducción de los términos técnicos básicos es correcta. Pero su desapego a las estricteces del texto lo coloca casi siempre en un plano de dudosa aceptación. Hay, además, varios casos de errores graves. Por ejemplo Pears habla de la proposición 'p' ('no p') y de la posibilidad de existencia del estado de cosas correspondiente *p* (*no p*). Pero en la traducción (pp. 99-100) se usan comillas indiscriminadamente. Podría pensarse en un error tipográfico, pero Planells traduce en la pág. 100: "... del mismo modo que la proposición 'p' excluye la proposición 'no p'...", cuando en realidad debe decirse: "del mismo modo que la proposición 'p' excluye la posibilidad no p...". Otro caso: en la pág. 203 se lee: "... el teorema 'si p tiene las mismas características que q, p y q son idénticos...' ", cuando el texto dice —refiriéndose a un teorema de lógica proposicional en la cual, como se sabe, no se habla de características ni de identidades entre objetos que las poseen— "... el teorema 'si p, y si p entonces p, entonces q...' ". Otro ejemplo: en la pág. 226 se lee: "... que podríamos llamar la enseñanza de las conexiones..." , cuando debería referirse a 'nexos de enseñanza' (teaching links). En la misma página se lee: "... Debemos insistir todavía sobre la diversidad de relaciones entre la sensación y su expresión..." , cuando el texto dice simplemente: "... Es necesario enfatizar la diversidad de nexos de enseñanza..." . Lamentablemente hay otros casos de estos tipos a lo largo de la traducción. Debe atribuirse a la composición tipográfica la omisión de las cuatro notas de pie de página de la Introducción. Faltan notas de pie de página en las páginas 78, 89, 125, 126, 163. La ficha biográfica y la referencia bibliográfica con que Pears concluye su libro han sido substituidas por una secuencia cronológica comparativa y una bibliografía que abarca obras de W., sobre W. y sobre la filosofía analítica.

Eduardo A. Rabossi

CRONICA

El día 6 de febrero de 1974 falleció en Lima el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy. En su sólida preparación filosófica se equilibraron influencias de la filosofía germana, francesa y angloamericana, de las que supo extraer elementos originales que expuso en numerosos trabajos sobre temas de ética, epistemología y teoría del conocimiento. Fue también importante su contribución al estudio de las ideas filosóficas latinoamericanas. Salazar Bondy fue profesor en la Universidad Mayor de San Marcos, en otros centros universitarios de su país y profesor invitado en universidades latinoamericanas, europeas y norteamericanas. Su relación con nuestros medios filosóficos fue intensa. En ocasión de su visita a Buenos Aires, en agosto de 1973, tomó parte en las Cuartas Jornadas Académicas de las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador, y disertó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, en el Centro de Arte y Comunicación y en la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, de la que era Miembro Honorario. Había sido invitado a formar parte del Cuerpo de Consultores de nuestra Revista Latinoamericana de Filosofía y era miembro del Consejo Editorial de *Crítica - Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Su intensa preocupación por los problemas de la educación lo constituyó en uno de los inspiradores de la reforma educativa que encara el gobierno del Perú, en cuyo Ministerio de Educación desempeñó elevados cargos. Salazar Bondy contaba cuarenta y ocho años de edad.

La Sociedad Argentina de Análisis Filosófico ha inaugurado en 1974 su sede en Leandro N. Alem 675, primer piso, Buenos Aires. Continuando sus actividades académicas organizó reuniones en las que se presentaron los siguientes trabajos: "Actos lingüísticos: locuciones e ilocuciones", expuesto por E. Rabossi y discutido por G. Carrió, "La estructura lógica de *cogito ergo sum*", expuesto por I. Angelelli y discutido por miembros de la Sociedad, y "Crítica a la ética de J. P. Sartre", expuesto por R. Frondizi y discutido por R. Maliandi. En otra reunión el filósofo mejicano L. Villoro expuso su trabajo "El misticismo en el *Tractatus Logico-Philosophicus*". Además, inaugurando las actividades del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Sociedad, A. Coffa dirigió un seminario sobre el tema: "El impacto de la ciencia en la filosofía (1880-1930): Carnap y Wittgenstein". Para el corriente año la Sociedad organiza diversas actividades que serán dadas a conocer oportunamente.

El 22 de diciembre de 1974 falleció en Buenos Aires el filósofo argentino Carlos A. Sacheri. El Dr. Sacheri había nacido en 1933, se doctoró en filosofía en la Universidad de Laval (Canadá) y actualmente era profesor en la Universidad Católica Argentina y miembro de la carrera del investigador científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

El 19 de octubre de 1974 a la edad de 48 años falleció en Buenos Aires el filósofo Ansgar Klein. El profesor Klein nació en Berlín, cursó estudios superiores en Alemania y Argentina y se graduó en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. En el momento de su fallecimiento era profesor de esa casa de estudios y se hallaba encargado de la organización del coloquio de homenaje a Kant del que informamos en otro lugar de esta sección.

Entre los días 14 y 31 de octubre de 1974 tuvo lugar un *Simposio Kant*, auspiciado por el Instituto Goethe de Buenos Aires en conmemoración del 250º aniversario del nacimiento del ilustre filósofo. Organizador del Simposio fue el Prof. Ansgar Klein, quien a último momento debido a su enfermedad y posterior fallecimiento, del que informamos en esta misma sección, no pudo hacerse cargo de la dirección del mismo. El Simposio estuvo dividido en tres secciones: 1. Kant y la Epistemología actual; 2. Kant y el Problema de la Libertad; 3. Kant y la Historia. Coordinadores de cada una de estas secciones fueron, respectivamente, los profesores Dr. Orlando Pugliese, Dr. Osvaldo N. Guariglia y Prof. Andrés Mercado Vera. Cada una de estas secciones se compuso a su

vez de cuatro sesiones, tenidas en otros tantos días. Se presentaron en total diecisiete ponencias y un gran número de comunicaciones. Las ponencias fueron leídas y discutidas en sesiones generales y las comunicaciones en grupos de trabajo.

Del 27 al 31 de mayo de 1975 se realizará en Stuttgart el V Congreso Internacional Hegel. Como coincide con el segundo centenario del nacimiento de Schelling el tema del Congreso será "Hegel y Schelling. La disputa sobre el materialismo filosófico".

Con motivo de cumplirse en 1976 el segundo centenario de la muerte de David Hume la Universidad de Edimburgo organiza una Conferencia Hume que se celebrará del 9 al 14 de agosto. El tema principal de las contribuciones y seminarios será la filosofía de Hume pero también se atenderá a otros temas vinculados a los intereses de Hume. Los que quieran recibir detalles deben escribir a: Organising Secretary, Hume Conference, Department of Philosophy, The University of Edinburgh David Hume Tower, George Square, Edinburgh, EH89JX.

Se ha constituido en Alemania Federal la "Asociación de Filósofas en Alemania" como consecuencia de una reunión celebrada en mayo del año pasado en la Universidad de Würzburg. La Asociación tiene interés en establecer contacto con mujeres que se dedican a la filosofía en diversas partes del mundo. La dirección es: Association von Philosophinnen in Deutschland, 1 Berlin 45, Geraerstr. 12, c/o Breitling.

El quinto Congreso Internacional de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia se llevará a cabo del 27 de agosto al 2 de septiembre de 1975 en la Universidad de Western Ontario, London, Ontario, Canadá. Respaldada por el Consejo Nacional de Investigaciones de Canadá y la mencionada Universidad, la conferencia cuenta con el auspicio de The International Union of History and Philosophy of Science. Dirigir los pedidos de información a: M. K. Ward, Executive Secretary, International Congress, c/o National Research Council of Canada, Ottawa, Canada K1A 0R6.

En un acto realizado el 19 de agosto de 1974 en el Instituto Italiano de Cultura en Buenos Aires, fue recibido como académico correspondiente de la Academia Nacional de Ciencias el Prof. Dr. Rodolfo Mondolfo. El acto tuvo la doble finalidad de celebrar la recepción como académico del Prof. Mondolfo en mérito a la dilatada y fecunda actividad que ha desarrollado durante su permanencia en la Argentina, desde 1939 hasta la actualidad, y el nonagésimo séptimo (97º) aniversario del anciano maestro. En la oportunidad leyó una comunicación el Prof. Dr. Eugenio Pucciarelli sobre el tema "Hombre e historia en la obra filosófica de Rodolfo Mondolfo". El Prof. Pucciarelli destacó la filiación humanista de la obra de Mondolfo y su conexión con una determinada concepción de la historia, que según Pucciarelli se remonta a Vico. Los supuestos de esta concepción serían: la unidad del espíritu, entendido como actividad; el carácter continuo de esta actividad, que permite conciliar la postura tradicionalista y la actitud revolucionaria; la unidad de la cultura y su desarrollo histórico concebido en términos de progreso, y por último, la contemporaneidad de la historia, vinculada a la comprensión de nosotros mismos como sujetos de acción y de conocimiento.

LIBROS RECIBIDOS

Jesús Julián Amurrio González. *El Positivismo en Guatemala*. Editorial Universitaria, volumen 16 de la colección "Estudios Universitarios". Universidad de San Carlos de Guatemala, 1970, 228 pp.

Anselm von Canterbury, *Monologion*. Lateinisch-deutsche Ausgabe von P. Franciscus Salesius Schmitt O.S.B. Friedrich Frommann Verlag (Günther-Holzboog), 1964; 217 pp. DM 19,80.

- Anselm von Canterbury, *De Veritate*. Lateinisch-deutsche Ausgabe von P. Franciscus Salesius Schmitt O.S.B. Friedrich Frommann Verlag (Günther-Holzboog), 1966, 97 pp. DM 19,80.
- Aristote, *Politique*. Tome II, Première Partie, Livres III-IV. Texte établi et traduit par Jean Aubonnet. Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres", 1971, 333 pp. 50 F.F.
- Karl Bärthlein, *Die Transzendentalienlehre der Alten Ontologie. I Teil: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1972, 415 pp. DM 88.
- Guy Besse-Jacques Milhau - Michel Simon, *Lenine. La Philosophie et la culture*, Paris, Editions Sociales, 1971, 191 pp.
- Eftichios Bitsakis, *Physique Contemporaine et Materialisme Dialectique*, Paris, Editions Sociales, 1973, 285 pp.
- Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes, *Lénine et la pratique scientifique*, Colloque d'Orsay, Paris, Editions Sociales, 1974, 601 pp. 50 F.
- J. Luis Fernández Rodríguez, *El ente de razón en Francisco de Araújo*, Pamplona, Ediciones Universitarias de Navarra, 1972, 175 pp.
- Paul K. Feyerabend, *Contra el Método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Barcelona, Colección "Ariel Quincenal", Ariel, 1974, 207 pp. Ptas 80.
- Gottlob Frege, *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlass*. Con introducción, notas, bibliografía e índices a cargo de Gottfried Gabriel. Hamburg, Felix Meiner, 1971, 224 pp. DM 32.
- Klaus Hartmann, *Die Marxsche Theorie. Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1970, 593 pp.
- Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, con epílogo e índices de Lothar Eley, Hamburg, Felix Meiner, 1972, 532 pp., DM38.
- Günter Lanczkowsky, *Die neuen Religionen*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1974, 201 pp. DM 4,80.
- Keith Lehrer, *Knowledge*, Clarendon Library of Logic and Philosophy, Oxford, Clarendon Press, 1974, 256 pp. £4,65.
- Antonio Livi, Etienne Gilson, *Filosofía cristiana e idea del límite crítico*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1970, 251 pp.
- Radomic Lukic, *Théorie de l'Etat et du Droit*, traducción del yugoslavo por Marc Gjidara, París, Dalloz, 1974, 600 pp., 80 francos.
- Karl Marx - Friedrich Engels, *Textes sur la Methode de la Science Economique*, édition bilingue, Paris, Editions Sociales, 1974, 238 pp. 9 F.
- Karl Marx - Friedrich Engels, *Etudes Philosophiques*, Paris, Editions Sociales, 1974, 284 pp. 9 F.
- Ernesto Mayz Vallenilla, *Esbozo de una Crítica de la Razón Técnica*, Caracas, Equinoccio, Ediciones de la Universidad Simón Bolívar, 1974, 249 pp.

- Leonard Nelson, *Cuatro ensayos de filosofía crítica*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1974, 195 pp.
- Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974, XVI y 367 pp. £ 5,50.
- Peter of Spain, *Tractatus*, called afterwards *Summule Logicales*. First critical edition from the manuscripts with an introduction by L. M. De Rijk. Colección "Philosophical Texts and Studies", N° 22, Assen, Van Gorcum, 1972, CXXIX y 303 páginas. Dfl. 72.
- Nicholas Rescher, *Conceptual Idealism*, Oxford, Basil Blackwell, XIII y 204 pp. £3,50.
- Nicholas Rescher, *The Primacy of Practice. Essays Towards a Pragmatically Kantian Theory of Empirical Knowledge*, Oxford, Basil Blackwell, 1973, XV y 156 páginas, £3,50.
- Fritz Joachim von Rintelen, *Values in European Thought, I*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1972, 565 páginas.
- Nicolai de Cusa, *Opera Omnia. Tomo VII De Pace Fidei*. Al cuidado de R. Klibansky y H. Bascour, O.S.B., Hamburg, Felix Meiner, 1970, LIII - 138 pp. DM82
- Agustín Riera Matute, *La articulación del conocimiento sensible. Una interpretación del pensamiento de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1970, 169 pp.
- Miguel Sánchez-Mazas, *Cálculo de las Normas*. Colección "Convivium" 16, Barcelona, Ariel, 1973. 194 pp. Ptas. 300.
- Herbert Schweizer, *Zur Logik der Praxis. Die geschichtlichen Implikationen und die hermeneutische Reichweite der praktischen Philosophie des Aristoteles*, Symposium, philosophische Schriftenreihe herausgegeben von Max Müller, Bernhard Welte, Erik Wolf, München, Verlag Karl Alber, 1971, 262 pp.
- Lucien Sève, *Marxisme et Théorie de la Personnalité*, Paris, Editions Sociales, 1974 (3a. edición), 598 pp. 40 F.
- Trân Duc Thao, *Recherches sur l'origine du langage et de la conscience*, Paris. Editions Sociales, 1973, 343 pp.
- J.G. van der Bend, Arne Naess, G.H.R. Parkinson, Herman De Dijn et al., *Spinoza on knowing, being, and freedom*, Proceedings of the Spinoza Symposium at the International School of Philosophy in the Netherlands (Leyden, sept. 1973) editado por J. G. van der Bend, Assen, Van Gorcum, Holanda, 1974, Dfl. 48.
- Georg Henrik von Wright, *Erklären und Verstehen*, Fischer Athenäum Taschenbücher Grundlagenforschung, 1974, 197 pp., DM 4,80.
- John T. Wilcox, *Truth and Value in Nietzsche. A Study of his Metaethics and Epistemology*. Ann Arbor. The University of Michigan Press, 1974, 229 pp., US\$ 9.
- Jorge Yarce, *La comunicación personal. Análisis de una teoría existencial de la intersubjetividad*. Pamplona, Ediciones Universitarias de Navarra, España, 1971, 240 pp.

Herbert A. Zwergel, *Principium contradictionis. Die aristotelische Begründung des Prinzips vom zu vermeidenden Widerspruch und die Einheit der Ersten Philosophie. Monographien zur philosophischen Forschung Begründet von Georgi Schischkoff, Band 101.* Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain. 1972, VIII y 154 pp., DM 18,50.

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.