

R_LF

Revista
latinoamericana de
filosofía

J. A. Robles, Newton y Berkeley: atomistas epicúreos

D. Kalpokas, ¿Puede el mundo desempeñar un papel epistémico en la justificación de la creencia? Rorty, Davidson y Mc Dowell en debate

J. T. Alvarado, Intuicionismo, anti-realismo y manifestación en Michael Dummett

L. A. Rossi, La política en su sentido más alto: los supuestos políticos y metodológicos de la interpretación heideggeriana de Hölderlin

S. Vidal y J. E. Burucúa, La *perspectiva naturalis* y la *perspectiva artificialis* en la obra de Giordano Bruno: los avatares de su dialéctica entre los argumentos a favor de la infinitud del universo

DISCUSIÓN – COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

ISSN 0325-0725

VOL. XXX, N° 1 - OTOÑO 2004

COMITE DE REDACCION

María Julia Bertomeu
Leiser Madanes

Alejandro Cassini
(†) Ezequiel de Olaso
Secretaria: Cecilia Lastra

Oswaldo Guariglia
Mario A. Presas

CONSULTORES

Rafael Braun (Argentina)	Mario Bunge (Argentina-Canadá)
Danilo Cruz Vélez (Colombia)	Carla Cordua (Chile)
Jorge E. Gracia (EE.UU.)	Marcelo Dascal (Brasil)
Joao Paulo Monteiro (Brasil)	Alfonso Gómez-Lobo (EE.UU.)
O. Porchat Pereira (Brasil)	Francisco Miró Quesada (Perú)
David Sobrevilla (Perú)	C. Ulises Moulines (R. Fed. Alemana)
Roberto Torretti (Chile)	Ernesto Sosa (EE.UU.)
Luis Villoro (México)	Margarita Valdés (México)
Ernesto Garzón Valdés (Argentina-Alemania)	

Para suscripciones, pedidos, correspondencia o informaciones dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379

Correo Central

C1000WCB Buenos Aires - Argentina

Fax: (54-11) 4787-0533 E-mail: cifrlf@mail.retina.ar

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

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

(dos direcciones)

BOX 1493
Birmingham, Alabama 35201-1943 - U.S.A.

15 Southwest Park
Westwood, Mass 02090 - U.S.A.

Argentina

Individuos	\$22
Instituciones	\$44

Exterior

Individuos	U\$S 25
Instituciones	U\$S 35

(más gastos de envío)

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: María Isabel Santa Cruz, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Buenos Aires. Copyright. Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11723.

ISSN 0325-0725

Diseño de tapa: Buyi Presas

Mayo 2004

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

OTOÑO 2004

VOLUMEN XXX

N° 1

SUMARIO

ARTÍCULOS

- | | |
|--|-----|
| J. A. Robles, Newton y Berkeley: atomistas epicúreos..... | 7 |
| D. Kalpokas, ¿Puede el mundo desempeñar un papel epistémico en la justificación de la creencia? Rorty, Davidson y Mc Dowell en debate | 37 |
| J. T. Alvarado, Intuicionismo, anti-realismo y manifestación en Michael Dummett | 65 |
| L. A. Rossi, La política en su sentido más alto: los supuestos políticos y metodológicos de la interpretación heideggeriana de Hölderlin | 97 |
| S. Vidal y J. E. Burucúa, La <i>perspectiva naturalis</i> y la <i>perspectiva artificialis</i> en la obra de Giordano Bruno: los avatares de su dialéctica entre los argumentos a favor de la infinitud del universo | 125 |

DISCUSIÓN

- | | |
|---|-----|
| S. Di Camillo y G. Livov, "Los principios de la acción en Aristóteles" de C. Trueba | 147 |
| C. Trueba, Respuesta a S. Di Camillo y G. Livov | 157 |
| M. E. Díaz y G. Marcos, Acerca del alcance de la <i>aísthesis</i> en <i>Teeteto</i> 184B-186C | 165 |
| J. Escobar Moncada, Respuesta a M. E. Díaz y G. Marcos | 175 |

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

- | | |
|---|-----|
| L. Soares, <i>Anaximandro y la Tragedia. La proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles</i> (V. Suñol). C. B. Gutiérrez Alemán, <i>Temas de filosofía y hermenéutica</i> (M. L. Ferrari). Evaghéllos Moutsopoulos, <i>Structure, présence et fonctions du kairos chez Proclus</i> (E. Ludueña). | 183 |
|---|-----|

COLABORADORES

JOSÉ A. ROBLES. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. Se ha dedicado a investigar y a dirigir tesis sobre filosofía natural en los siglos XVII y XVIII; estudia el "De gravitatione et æquipondio fluidorum" de Newton y espera poder precisar algo sobre las motivaciones tanto filosóficas como teológicas del autor. Publicaciones: "Inteligibilidad y cualidades sensibles: de Descartes a Berkeley o de la resurrección de las cualidades secundarias", *Diánoia* 1998 (UNAM/FCE, México, 1999), pp. 33-61; "Espacio, materia y tiempo en cuatro filósofos atomistas: Epicuro (341-270), Lucrecio (± 98-55), Francesco Patrizi (1529-1597) y Walter Charleton (1620-1707)", en Laura Benítez/José Antonio Robles (coords.): *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física* (UNAM, México, 1999), pp. 146-82. En prensa: Laura Benítez/José A. Robles: *Espacio e infinito desde la perspectiva de la modernidad*. E-mail: jrobles@servidor.unam.mx

DANIEL E. KALPOKAS (1966). Profesor en Filosofía de la Universidad Nacional de Buenos Aires (1994). Becario del CONICET entre 1997 y 2002. Docente Libre de Humanidades Médicas (Orientación Bioética) en la Facultad de Medicina de la UBA. Profesor de Filosofía en el Ciclo Básico Común de la UBA. Ha publicado diversos artículos sobre filosofía contemporánea en revistas nacionales e internacionales. Doctorando de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. En la actualidad, posee una beca doctoral otorgada por la Fundación Antorchas. E-mail: fidias@radar.com.ar

JOSÉ TOMÁS ALVARADO MARAMBIO se doctoró en Filosofía en la Universidad de Navarra (España) en 2001 y es profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes (Chile). Es autor del libro "Hilary Putnam: el argumento de teoría de modelos contra el realismo" (Pamplona: Eunsa, 2002) y de varios artículos sobre el pensamiento de Hilary Putnam y sobre el debate contemporáneo realismo/anti-realismo. E-mail: jta@uandes.cl

COLABORADORES

3

LUIS A. ROSSI (1964) es investigador de la Universidad Nacional de Quilmes. Ejerce la docencia en esa universidad y en la Universidad de Buenos Aires, en la que se doctoró con una tesis sobre la idea de nación y el nacionalismo en las filosofías de Martin Heidegger y Carl Schmitt. Ha publicado artículos sobre historia de las ideas en la Argentina y sobre filosofía política. E-mail: lrossi@unq.edu.ar

SILVANA GABRIELA DI CAMILLO. Profesora de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Jefe de trabajos prácticos de Historia de la Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Becada por la Universidad de Buenos Aires, actualmente se encuentra elaborando su tesis doctoral sobre las críticas de Aristóteles a la teoría platónica de las Ideas. Participó en diferentes Proyectos de Investigación de UBA y CONICET, ahora como investigadora formada. Es co-autora del libro *Las críticas de Aristóteles a Platón en el Tratado Sobre las Ideas*, Eudeba, 2000. E-mail: sdcamil@filo.uba.ar

GABRIEL LIVOV. Profesor en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Lleva a cabo trabajos de investigación en el área de filosofía práctica antigua en UBA en calidad de investigador en formación. Sus producciones escritas y sus presentaciones a congresos giran en torno a la construcción aristotélica de la ciencia política, las formas platónicas de pensar la metodología dialógica y la recepción del pensamiento antiguo en algunos filósofos contemporáneos. E-mail: glivov@hotmail.com

CARMEN TRUEBA ATIENZA, es Doctora en Filosofía por la U.N.A.M., con la tesis *Ética y tragedia en Aristóteles*; es Profesora-Investigadora en la UAM-I, Profesora de Asignatura en la FFyL-UNAM; se ha especializado en Filosofía Antigua. Ha publicado diversos artículos especializados, entre ellos: "La interpretación intelectualista de la catarsis. Una discusión crítica", en Duarte, R. et al. (comps.) *Kátharsis. Reflexões de um conceito estético*, Belo Horizonte, Ed. C/Arte, 2002, pp. 42-54; "Las emociones trágicas en la Poética. Una discusión de la lectura de F. G. Else", en Zagal, H. y A. Fonseca, *Aristóteles y los aristotélicos*, México, Ediciones Cruz/UP, 2001, pp. 271-282; "El error poético en Aristóteles", *Theoría* (n. 10, 2000), FFyL-UNAM, pp. 11-22; Trueba, C. (comp.), *Ra-*

cionalidad: lenguaje, argumentación y acción, México, Ed. Plaza y Valdés, 2000; "Necesidad práctica y akrasia", en *Tópicos* (n. 16, 1999), pp. 175-185. E-mail: true@xanum.uam.mx

MARÍA ELENA DÍAZ. Profesora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, es docente en la cátedra de Historia de la filosofía Antigua (UBA) y de Seminario I en el ISP Joaquín V. González; cursa actualmente su doctorado sobre la elaboración de la phantasia aristotélica como respuesta a algunas aporías surgidas al calor de la polémica platónica con los sofistas. Es autora de artículos y comunicaciones sobre temas de filosofía Antigua, particularmente sobre gnoseología, psicología y ética aristotélica. Actualmente es investigadora tesista del proyecto de investigación UBACYT 199 referido a phantasia y lógos en Platón y Aristóteles. E-mail: nosoymary@hotmail.com

GRACIELA E. MARCOS DE PINOTTI. Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (1991), es Profesora de Filosofía Antigua en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de La Plata e investigadora Independiente del CONICET. Miembro de la International Plato Society, es autora de Platón ante el problema del error (1995) y de numerosos artículos, capítulos de libros y comunicaciones sobre temas de filosofía platónica tardía. Dirige actualmente (2004-2006) el proyecto de investigación "Ecos de la polémica con los sofistas en los escritos de los filósofos. Phantasia y lógos en Platón y Aristóteles". E-Mail: grelmarcos@sion.com

JAIRO ESCOBAR MONCADA. Profesor Asociado del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Medellín. Publicaciones, entre otras: *Chora und Chronos. Logos und Ananke in der Elemententheorie von Platons "Timaios"*, Wuppertal 1995; "Sprache und Sein in Platons Sophistes", en: "Die erscheinende Welt", *Festschrift für Klaus Held*, Berlin 2002; "Platón y el concepto de justicia en el primer libro de la República", en *Estudios Políticos*, Medellín 2001; "El concepto de razón en Nietzsche y sus huellas en Adorno", en *El desierto crece*, Medellín 2000. E-mail: jiemco@yahoo.com

SILVINA VIDAL. Nació en La Plata en 1976. Entre 1999 y el 2001, respectivamente obtuvo los títulos de Profesora y Licenciada de Historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Su tesis de licenciatura sobre 'Giordano Bruno y su concepción de la historia' fue seleccionada para su publicación en *Anales de Historia Antigua y Medieval* y asimismo, por este trabajo, el *Centro Internazionale di Studi Bruniani* de Nápoles la ha becado para asistir a su serie de seminarios brunianos en el Warburg Institute de Londres, Inglaterra. En el 2003 el programa *Alban* de la Unión Europea premió su propuesta de investigación sobre los tratados italianos de arte histórica (1540-1636) y le otorgó una beca para realizar en el Warburg Institute un master sobre *Intellectual and Cultural History (1350-1650)*. Actualmente se encuentra completando su tesis de maestría bajo la dirección de la Dra. Jill Kraye. E-mail: silvimail@yahoo.com

JOSÉ EMILIO BURUCÚA. Nació en Buenos Aires en 1946. Estudió historia del arte e historia de la ciencia con Héctor Schenone, Carlo Del Bravo y Paolo Rossi. Obtuvo el título de doctor en filosofía y letras en la Universidad de Buenos Aires (1985). En esa misma institución académica, fue nombrado profesor titular de historia moderna y, más tarde, vicedecano de su Facultad de Filosofía y Letras para el período 1994-1998. Desde 1999, es director de la Maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural que se dicta en el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) en la Universidad Nacional de General San Martín. Desde marzo de 2004, lo es también de la Maestría en Historia del Arte en ese mismo Instituto. Desde abril de 2001 hasta abril de 2004, ocupó por concurso el cargo de director del Instituto de Teoría e Historia de las Artes "Julio E. Payró" (Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Ha publicado libros y artículos sobre la historia de la perspectiva, las relaciones históricas entre imágenes e ideas, las técnicas y los materiales de la pintura colonial sudamericana, la historia de la risa en la Europa del Renacimiento. En 2003, el Fondo de Cultura Económica ha publicado un nuevo libro suyo sobre historiografía cultural: *Historia, arte, cultura: De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*. En 2004, editó, en colaboración con Martín Ciordia, *El Renacimiento italiano, una nueva incursión en sus fuentes e ideas*. E-mail: j.burucua@telebrokers.com.ar

FE DE ERRATAS

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIX N° 2 (Primavera 2003)

- Donde dice: Eduardo Lythgoe
Debe decir: Esteban Lythgoe
- Donde dice: María Graciela Ortúzar
Debe decir: María Graciela de Ortúzar

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXX N° 1 (Otoño 2004)

NEWTON Y BERKELEY: ATOMISTAS EPICÚREOS*

José A. Robles

1 Introducción

En sus *Questiones quædam philosophicæ*, escritas en el ahora conocido como *Cuaderno de Trinity*, Newton (hacia 1661-1665, de entre 19-23 años), intenta aclararse el problema de saber qué fue y cómo estaba estructurada la materia original a partir de la cual Dios formó el universo. En el *Cuaderno*, Newton trata, ciertamente, muchos otros temas, pero aquí me detendré a considerar tan sólo el señalado.

Desde las primeras líneas en las que se enfrenta a esta cuestión, Newton da muestras de tener en cuenta (y de estar en contra de) la propuesta *cartesiana* del plenismo universal –debido a la identificación que hiciera el filósofo francés entre espacio y materia– y, así, en sus propuestas siempre alude a la existencia de algo sustantivo –materia– que se encuentra salpicado de espacios vacíos.

Otro autor, ahora irlandés que, al igual que el inglés, en sus prime-

*. Parte de una versión anterior fue mi ponencia en las *Jornadas de Filosofía moderna* en la Universidad de Buenos Aires; una ampliación de la misma la presenté el 30 de mayo de 2003, en el Museo de la Luz y esta versión la leí en nuestro Seminario de Historia de la Filosofía en el Instituto de Investigaciones Filosóficas; por último, una porción diferente de la presentada en las *Jornadas*, la leí en una mesa redonda sobre Filosofía moderna que presentamos en la Universidad Nacional del Comahue, en Neuquén, en el XII Congreso Nacional de Filosofía de la República Argentina. Aquí agradezco a las organizadoras, Diana Cohen y Claudia Jáuregui, el haberme invitado a participar en las *Jornadas*, a Pilar Contreras, Subdirectora del Museo de la Luz, el darnos siempre una calurosa acogida en el bello museo a su cargo, a los miembros del Seminario, en especial a Laura Benítez, Shahen Hacyan y Ernesto Schettino, sus observaciones, así como a la Presidente del Comité Ejecutivo del Congreso en Neuquén, María Inés Mudrovic, su muy fina y cordial invitación para que participara en dicha reunión académica.

ros cuadernos de notas, ahora conocidos como *Philosophical Commentaries* (Comentarios filosóficos), se preocupa también por la estructura fina del universo, fue George Berkeley, quien entre 1707-1709 (a la edad de 22-24 años) propone tesis muy similares a las de Newton, ambos influidos por teorías epicúreas, en gran parte debidas a la traducción que, en 1649 hiciera Pierre Gassendi del libro X de las *Vidas de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio y en la cual se encuentra la famosa 'Carta a Heródoto',¹ discípulo de Epicuro, en la que éste le expone sus tesis cosmológicas. Otras influencias al respecto que aquí me interesa señalar, seguras en Newton, posibles en Berkeley, fueron las de Henry More (1614-1687), el neoplatónico de Cambridge y Walter Charleton (1620-1707), quien fuera el difusor de la filosofía Epicuro-Gassendiana² en los países de habla inglesa (Berkeley ciertamente conocía y rechazaba las propuestas de More con respecto a la extensión de los espíritus y, claro está, la de Dios; a Charleton no le menciona).

En lo que coinciden los dos autores, el inglés y el irlandés, es en rechazar la tesis de la divisibilidad *ad infinitum* de los objetos del mundo sensorial (que apoyaran tanto Aristóteles como Descartes) y, por ello, ambos luchan por dar una razón adecuada de los objetos últimos, constitutivos del mundo sensible y ambos siguen de manera muy cercana las propuestas de Epicuro, teniendo que dar cuenta, también, de los problemas que las mismas conllevan. En esta empresa, la tarea de ambos es la de explicar cómo sea posible que las últimas partículas que constituyen el universo sean *extensas* y, por otro lado, *sin partes*. Ambos pensadores consideran que si se cumplen estas dos condiciones lo que tendrán como partículas últimas serán *átomos*.

1. La traducción de los pasajes de Epicuro que aquí presentaré, la formulé consultando los siguientes textos: a) una traducción que el Dr. Bernabé Navarro realizó, a solicitud mía, del texto griego en [Ep₁] y b) el texto inglés en *ibid.* Como información mínima acerca de Heródoto, lo que señala Diógenes Laercio ([DL] 10.4, en [Ep₂] II, p. 533, traducción al inglés) es que Heródoto fue un discípulo renegado de Epicuro y que, junto con Timócrates, otro discípulo de aquél, lanzaron en contra del maestro el cargo de que éste no era un legítimo ciudadano ateniense.

2. Charleton mismo no deseaba quedar fuera del grupo de pensadores que difundieron el atomismo, por lo que en su libro se hace figurar como quien amplía la teoría 'fundada' por Epicuro y 'reparada' por Gassendi; cf. [CW] en la 'Bibliografía'.

1.1 Breve Digresión: ¿es posible obtener algo infinito a partir de algo finito?

Sin embargo, en contra de lo anterior, ¿no había argumentado Aristóteles, siguiendo el método zenoniano de la dicotomía, que CUALQUIER COSA EXTENSA **A** es divisible en partes **A₁** y **A₂** ambas menores que **A**, pero ambas extensas?

Conforme a la propuesta aristotélica, el proceso se llevaría a cabo sin nunca alcanzar un final y, a cada nuevo corte, se aumentaría el número de partículas; de éstas siempre habría un número *finito*.

Pero, supongamos que

A) se alcanzara un final, ¿cuántas partículas habría y con qué características?

- | | |
|-----|---|
| I { | a1) ¿Un número infinito de ellas y todas con dimensiones? Entonces, la unión de éstas daría como resultado un objeto <i>infinito</i> , pero partimos de uno finito. Esto es contradictorio. |
| | a2) ¿Un número infinito de ellas y todas <i>infinitesimales</i> ? Entonces, la unión de éstas daría como resultado un objeto <i>finito</i> , pero con la curiosa propiedad (contradictoria para muchos) de que se requeriría de un número <i>infinito</i> de tales partículas para formar un objeto <i>finito</i> . |

La primera propuesta es la más **problemática** pues, ¿por qué deberíamos terminar con un número *infinito* de partículas *con dimensiones* expresables en números reales? Esto preguntaron Zenón³ y Epicuro,⁴ pa-

3. Véanse los fragmentos 1-4 de Zenón en [FK₁], p. 47 y el comentario de Kathleen Freeman en [FK₂], pp. 153-64. Es interesante notar aquí que, en el fragmento 1, siguiendo la traducción de Freeman, leemos: 'Si el Ser no tuviese tamaño, tampoco podría (tendría) Ser'. Esta propuesta es interesante dado que tres de los personajes que aquí consideramos, mantienen que todo lo que existe (esto es, LO QUE ES, a saber, espíritu y materia, el SER) es extenso: Epicuro, Henry More y Newton. Si recordamos el *Timeo* 52 b 5-9, allí también Platón subraya la doctrina:

Es algo que ciertamente apercibimos como en un sueño cuando afirmamos que todo ser está necesariamente en alguna parte, en cierto lugar, ocupa un espacio y que lo que no está ni sobre la tierra ni en alguna parte del Cielo, no es nada.

4. Véanse las propuestas de Epicuro en *infra*, § 2.1.

ra no mencionar sino a estos dos tratadistas de la infinitud empírica. Y, ciertamente, NO tenemos por qué suponer verdadero el caso I a₁), pues las partes del objeto de la división (sea éste O) se van reduciendo en tamaño y esto hace que se requiera, después de cada división, que el número de partículas para reconstruir O sea cada vez mayor y las partículas que se obtuvieran en cada división serán MENORES que las de la división anterior⁵ y, si llevásemos esta división a extremos últimos, recaeríamos en la propuesta I a₂), esto es, necesitar un número INFINITO de partículas INFINITESIMALES para obtener una partícula FINITA, por lo que nunca (ni por I (a₁), ni por I (a₂))), de un objeto finito, por división sucesiva de partes, podremos obtener un objeto INFINITO.⁶

5. El siguiente ejemplo es ilustrativo de lo que sucedería en cualquier caso de división sucesiva: sea H una hoja cuadrada de papel de k unidades de medida por lado, esto es, una hoja de una superficie de k^2 unidades. Supongamos, ahora, el proceso de corte siguiente: en cada etapa cortamos a la mitad las partes resultantes del corte anterior (si en el corte m obtuvimos rectángulos, haremos el corte $m+1$ de tal manera de obtener cuadrados, por lo que cada corte impar producirá rectángulos y cada corte par producirá cuadrados) y así tenemos:

Número de cortes: 0, 1, 2, 3, 4, 5, ... n , ...

Número de partes: 1, 2, 4, 8, 16, 32, ... 2^n ...

Tamaño del lado menor (si no son ambos iguales) tras cada corte: k , $k/2$, $k/4$, $k/8$, $k/16$, $k/32$, ... $k/2^n$... y la superficie de cada parte, tras cada corte n , será $k^2/2^n$ (para $n \geq 0$).

Siguiendo este procedimiento, en la etapa 8, p.ej. habrá que juntar 256 pequeños cuadrados iguales, de $k/256$ unidades por lado, para construir el cuadrado original y, por ejemplo, en la etapa 20, habrá 1,048,576 pequeños cuadrados iguales que tendrán una dimensión, por lado, de $1/1,048,576$ unidades (lo cual los hace ser unos cuadrados bastante pequeños), etc. Por otra parte, dado que un número real es $2^{1,000}$, ¿habrá entes materiales de una dimensión de $k \cdot 2^{-1,000}$? Actualmente, dado que el espacio mismo se considera cuantizado, el mínimo de espacio, la llamada 'longitud de Planck', se calcula en 10^{-35} cm. (un cien mil quintillonavo de cm.).

6. En su escrito cosmológico, *De luce* [*De la luz o del principio de las formas*] Roberto Grosseteste (1168/1175 (?)-1253), apelando a razones metafísicas, señala justamente que

... la multiplicación de un ser simple un número infinito de veces, debe producir una cantidad finita, porque un producto que es el resultado de una multiplicación infinita excede infinitamente aquello mediante cuya multiplicación se produce. Ahora bien, un ser simple no puede exceder infinitamente a otro ser simple sino sólo una cantidad finita excede infinitamente a un ser simple. (En [GR], p. 2)

B) que llegamos a un límite y, al llegar a éste,

II

b₁) El último corte ¿destruiría por completo el objeto? Suponiendo que esto pasara, ¿habría que concluir que la última partícula estaba formada por dos nada? De esto, ¿se seguiría que *de lo que no es se genera el ser*?

b₂) ¿Sería imposible destruir la(s) última(s) partícula(s)? De ser esto así, nos quedaríamos con un número finito de partículas últimas que serían, en la terminología de los antiguos atomistas, las semillas (indestructibles) de las que están constituidas todas las cosas de este mundo.

En el caso de los filósofos naturales de la temprana modernidad nos encontramos que sus inclinaciones no son uniformes: hay quienes se inclinan por la divisibilidad continua aristotélica (Descartes), otros más aceptan la existencia de un infinito número de partículas, pero éstas infinitesimales, con las cuales se tendría la aparentemente contradictoria propiedad de que con la suma de un número *infinito* de ellas se obtendrían objetos *finitos* (Galileo, Leibniz(?), de l'Hôpital, Wallis, ...) y otros más aceptarían la existencia de un enorme número finito de partículas

La propuesta de Grosseteste, en terminología matemática contemporánea, puede traducirse al sistema de números hiperreales de Abraham Robinson (1918-1974), conforme al cual una magnitud finita está compuesta por un infinito número de infinitesimales. Véase *infra*, n. 7.

7. Entre los autores griegos, Demócrito tuvo una idea infinitesimalista cuando consideró las características del cono en el conocido fragmento 155 de Diels:

Si un plano paralelo a la base cortase un cono, ¿qué es lo que deberíamos pensar de las superficies resultantes de la sección: ¿serían iguales o desiguales? Si fuesen desiguales, harían que el cono tuviese muchas indentaciones y desigualdades escaliformes; pero, si fuesen iguales, las secciones serían iguales y parecería que el cono tendría la misma propiedad del cilindro, al estar hecho de círculos iguales, no desiguales, lo cual es absurdo. (En [FK1], p. 106)

Por otra parte, a partir de los años '60s del siglo pasado, con la publicación que, en 1966, hiciera Abraham Robinson de su libro *Non Standard Analysis*, los infinitesimales se hicieron números respetables dentro del concierto de los sistemas matemáticos. Acerca de esto, el lector interesado puede asomarse al Apéndice del cap. V de [RJ3].

últimas, atómicas (Gassendi, Henry More, W. Charleton, I. Newton (?), G. Berkeley). (Los atomistas clásicos –Leucipo, Demócrito, Epicuro, Lucrecio– aceptarían un número *infinito* de átomos, en un universo también ilimitado, en el que los *objetos finitos* estarían formados por un número *finito* de partículas.)

[NOTA: En el caso de quienes aceptan un número **finito** de componentes de una línea, por ejemplo, se les presenta el problema de que el teorema geométrico de divisibilidad exacta de una línea en dos mitades no sería válido, pues las líneas compuestas por un número impar de *indivisibles* no se podrían bisecar,⁸ las que NO tuvieran componentes que sumaran múltiplos de tres no se podrían trisecar, etc.].

1.2 Continuación de la breve digresión: cálculos en papel y aplicaciones en el mundo

No hay error más común que suponer que debido a que se han llevado a cabo cálculos prolongados y precisos, la aplicación del resultado a algún hecho de la naturaleza es absolutamente cierta.

A.N. WHITEHEAD⁹

Algo que es importante subrayar desde ahora, es que los filósofos que rechazan la propuesta continuista aristotélica (al menos Berkeley expresa su desacuerdo en los términos que señalo en las siguientes líneas), esto es, que un cuerpo o que una figura finita se puede dividir al infinito, es que esto supone que las divisiones que los geómetras pueden hacer en papel es posible llevarlas a la práctica en OBJETOS FÍSICOS (discretos), pero éstos NO son OBJETOS MATEMÁTICOS (esto es, continuos) y, por tanto, NO tienen por qué comportarse y, de hecho, no se comportan como tales: una cosa es la línea matemática y otra, MUY DIFERENTE, es cualquier línea física (al no tomar en cuenta esta diferencia, algunos de

8. La propuesta la hace Salviati (portavoz de Galileo) en el primer día de los *Diálogos* –en [GG] p. 31 (p. 77 de la Editione Nazionale). Así, para evitar el problema, Galileo (Salviati) concluye con las siguientes palabras:

... Como respuesta a esta y a otras objeciones del mismo tipo, replicamos que una magnitud divisible no puede estar construida de dos, diez, cien o mil indivisibles, sino que requiere un número infinito de ellos.

9. Citado en [BJ], p. 88; en [RJ]₁, amplió esta propuesta.

los filósofos y matemáticos que trataron estos asuntos cometieron la que he denominado *falacia descriptivista*). En un momento veremos cuáles son los supuestos de los filósofos atomistas que me interesan en este escrito.

Finalmente, es importante señalar que las inclinaciones ontológicas de Newton y Berkeley no coincidían (Newton, en el momento de su desarrollo intelectual que aquí considero, tenía inclinaciones materialistas¹⁰ y Berkeley, hacia 1708, estaba descubriendo su principio inmaterialista, el cual lo acompañó de ahí en adelante) y, además de esta diferencia, tampoco Berkeley aceptaba una extensión infinita para el espacio, así como rechazaba la tesis aceptada por More y adoptada por Newton de que los espíritus, Dios incluido, eran extensos; en gran medida, Berkeley era muy cartesiano en sus inclinaciones.

2 De las partículas extensas, ¿e indivisibles?

En lo que sigue no considero la propuesta I (a₁), pues según lo señalé en la sección anterior, la creencia de que se pudiesen obtener, al final del proceso de división un número infinito de partículas con tamaño real, es producto de una confusión, pues lo que se tendría ‘al final’ de la división infinita, sería un infinito número de nada, esto es, partículas con dimensión 0, pues éste es el límite al que tiende el proceso y, así, en lugar de un objeto infinito, NO TENDRÍAMOS OBJETO; para evitar la conclusión II (b₁), que se liga con la conclusión que acabo de señalar, pues parecería que habría que concluir que EL SER SURGE DE LO QUE NO ES,¹¹ me concentraré en la propuesta II (b₂), que es la que defienden los filósofos que aquí voy a tratar.

Comenzaré mi presentación de las tesis atomistas, citando un par de textos de Epicuro, así como un pasaje de Henry More, escritos que, conjuntamente, señalan las características que, de los átomos, adoptarán tanto Newton como Berkeley.

10. Hay que recordar que Newton, en su escrito de publicación póstuma, posterior al que aquí considero, ‘De gravitatione et æquipondio fluidorum’, fue una especie de berkeleyano *avant la lettre*. Acerca de esto, cf. [RJ]₅

11. Acerca de esto, los filósofos, en general aceptarían la máxima parmenídea: ‘De la nada, nada’.

2.1 Epicuro y la carta a Heródoto

He aquí el primer pasaje de Epicuro:

... no debes creer que en un cuerpo limitado existen partículas infinitas o de cualquier grado de pequeñez. De manera que no sólo has de rechazar la división al infinito en partes cada vez menores, para no debilitar todas las cosas y verte forzado, en la composición de los agregados, a disipar los existentes [= átomos] reduciéndolos al no ser, sino que tampoco has de creer que en los cuerpos limitados se produce al infinito una transición a partes cada vez menores.¹²

En esta formulación epicúrea, podemos distinguir las siguientes dos tesis:

- (A) Ningún cuerpo puede dividirse, de hecho, infinitamente,
- y
- (B) Es imposible suponer que en un cuerpo se encuentren partes de cualquier orden de pequeñez.

La interesante razón que Epicuro ofrece para apoyar (A) es que si llevamos el proceso de división más allá de ciertos límites, *cruzamos la frontera del ser al no ser* y esto nuestro autor no lo acepta; conforme a otras doctrinas suyas, los átomos son eternos e indestructibles. Con respecto a la propuesta (B), Epicuro la apoya de la siguiente manera:

Pues si se dice que en un cuerpo se hallan partículas infinitas o tan pequeñas como se quiera, no es posible concebir cómo seguirá siendo limitado en magnitud, pues es evidente que las partículas infinitas son de algún tamaño. Y por pequeñas que fueran, también la magnitud del cuerpo sería infinita.¹³

Una conclusión que se sigue del pasaje epicúreo es que él considera que si pudiese darse una división al infinito, ésta produciría un número infinito de partículas con *dimensión real*, esto es, sus medidas últimas no serán infinitesimales y, así, de un número infinito de partes con una di-

12. "Carta a Heródoto", § 56, en [EP₁] II, pp. 586 (griego), pp. 587 (inglés).

13. "Carta a Heródoto", § 57, en [EP₁] II, pp. 586 (griego), pp. 587 (inglés).

mensión real, se obtiene UN OBJETO CON UNA DIMENSIÓN INFINITA.¹⁴ Así mismo, conforme al autor de Samos, dado cualquier cuerpo, si se emprende un proceso de división, ésta llegará a su fin en un tiempo finito, con un número finito de partículas de TAMAÑO FINITO, el menor tamaño antes de transponer el umbral del ser al no ser. En todos los casos de propuestas atomistas, sus partículas elementales *son extensas* y tienen la curiosa propiedad (desde la perspectiva aristotélica apoyada en la demostración *geométrica* en contra de esto) de NO ser divisibles (al menos, empíricamente; algunos autores aceptarían que se podrían dividir en la imaginación).

2.2 Los átomos informes de Henry More

Henry More, en su libro *Immortality of the Soul*, nos dice que ha

... tenido la audacia de aseverar que LA MATERIA CONSTA DE PARTES INSEPARABLES (*inseparable*) entendiendo por PARTES INSEPARABLES partículas que tienen verdaderamente extensión real, pero tan pequeña que no podrían tener menos y ser algo en absoluto y, por tanto, NO PUEDEN DIVIDIRSE DE HECHO. Extensión diminuta que, si lo deseáis, podemos denominar ESENCIAL (en tanto que sin esa medida de la misma, no puede conservarse el ser mismo de la MATERIA), así como la extensión de CUALQUIER MATERIA COMPUESTA DE ELLAS, si lo deseáis, podéis denominarla INTEGRAL; siendo, las partes de esta materia compuesta, real y verdaderamente separables unas de otras. [pp. 6-7, § 3 *ad initium*]

En este pasaje More, al igual que Epicuro mantiene que la materia (compuesta) consta de PARTES INSEPARABLES, con extensión real, 'pero tan pequeña que no podrían tener menos y ser algo en absoluto y, por tanto, NO PUEDEN DIVIDIRSE DE HECHO'. La extensión de estas partes More la denomina ESENCIAL, pues es la mínima extensión que permite que las partes permanezcan en el ser. Según vimos, Epicuro mantiene una tesis similar sobre una extensión mínima para permanecer en el ser.

More considera, tras lo que acabo de presentar, una objeción a su propuesta; ésta y la réplica que él mismo formula las presento abreviadas en los siguientes términos:

14. Pero, en contra de esto, véase el comentario en *supra*, § 1.1.

Objeción

La EXTENSIÓN FINITA debe, por fuerza, TENER FIGURA y la FIGURA un gran exceso (*extuberancy*) de partes, que no podemos sino concebir como aún realmente divisibles.

Réplica

1ª. TENIENDO EN CUENTA EL ASPECTO SEMÁNTICO

Cuando la MATERIA SE HA DIVIDIDO REALMENTE hasta donde es posible, es una perfecta contradicción que pueda dividirse algo más, como igual lo es que no pueda dividirse de hecho hasta donde pueda dividirse de hecho y ninguna demostración más fuerte que ésta puede formularse en contra de nosotros, sea por la fantasía o por la razón y, por tanto, suponiendo que estuviésemos empatados en nuestros razonamientos, esto me bastaría para llevarme la victoria (*this is enough to give me the day*), pues sólo contiendo por la posibilidad de la cosa.

2ª. TENIENDO EN CUENTA EL ASPECTO ONTOLÓGICO

Pero, para responder el argumento arriba citado, aun cuando ellos no puedan replicar el nuestro, digo que esas partículas inseparables de MATERIA no tienen FIGURA ALGUNA; como la MAGNITUD INFINITA NO TIENE figura alguna, así la PEQUEÑEZ INFINITA tampoco la tiene. Y un CUBO infinitamente PEQUEÑO, en el sentido más exacto, es una contradicción tan perfecta como un CUBO INFINITAMENTE GRANDE en el mismo sentido de infinitud, pues los ángulos serían IGUALES EN MAGNITUD a los lados del mismo (*to the Hedrae thereof*) ...

Esta respuesta de More a la objeción a su propuesta, es interesante, pero por ningún lado es claro que se pueda aceptar la misma: si algo tiene extensión, por mínima que ésta sea, y NO tiene figura, DESAPARECE LA EXTENSIÓN y llegamos a donde More no quería: a lo inextenso = NO SER. Pero, ¿es preciso adoptar una conclusión tan tajante?

3. De la composición de los cuerpos

Pasamos, ahora, a comparar las propuestas de Newton (More) y de Berkeley con las de Epicuro y también mostraremos las similitudes y diferencias entre las propuestas de los pensadores británicos.

3.1 Newton

Newton presenta su alegato a favor de la existencia de átomos en la sección de su *Cuaderno* intitulada 'De los átomos', de la siguiente manera:

3 89ª De los átomos

Por lo tanto, resulta que la materia prima debe ser átomos. Esa materia debe ser tan pequeña como para ser indivisible (*indiscerpible*: impartible) como lo ha mostrado, más allá de cualquier duda, el excelente Dr. More en su libro sobre la inmortalidad del alma. Empero, yo usaré un argumento para mostrar que no puede ser divisible al infinito y es el siguiente: nada puede dividirse en más partes que aquellas en las que sea posible que esté constituida, pero la materia finita no puede estar constituida de partes infinitas. La mayor es verdadera, pues considérense las partes en las que algo se divide; sumando una vez más esas partes, conforman la totalidad que eran antes y, así, si cualquier cantidad finita se dividiese en infinitas partes (y, ciertamente, podría suceder si fuese divisible hasta ahí), la adición de esas partes infinitas harían la misma cantidad finita que había antes, lo que va en contra de la menor. De esto es claro que un número infinito de partes extensas (y las partes mínimas de la cantidad deben ser extensas) hacen una cosa infinitamente extensa. Esto no podrá negarse si puedo demostrar que las cosas infinitamente extensas tienen partes diminutas [*fine parts*]. Ahora bien, el vacío se haya infinitamente extendido y así puede imaginarse que lo esté la materia; pero si el mundo se eliminase y el vacío tomase su lugar, ese mismo vacío no sería infinito. Podemos concebir oquedades desparramadas en la materia, pero no son infinitas (aun cuando lo sería un número infinito se ellas). [343] Nosotros vemos que las partes de la materia son finitas y un número infinito de unidades finitas no puede ser finito.¹⁵

Si ahora recordamos el argumento (silogístico) de More (en *supra*, Réplica 1ª.):

Lo que de hecho es divisible, hasta donde de hecho pueda hacerse alguna división, es divisible en partes indivisibles.

Pero la materia (me refiero a la Materia integral o Compuesta) es de hecho divisible hasta donde de hecho pueda hacerse alguna división,

15. En [NI₁], pp. 341-3

vemos que en ambos casos, se asume que los objetos compuestos están formados por un número finito de partes últimas, indivisibles, conforme a los dos pensadores y las razones que ofrecen para afirmar lo anterior es a) que están tratando CON SERES FINITOS y, por esto, los mismos NO pueden estar compuestos de UN NÚMERO INFINITO DE PARTES, ya que en caso de que esto fuera así, los seres serían infinitos (ésta es la manera como Newton formula su argumento para negar la existencia de un número infinito de partes en un objeto finito) y, además, b) que TODO SER EXISTENTE ES EXTENSO y hay un límite de extensión para permanecer en el ser. De esta manera, el argumento nos recuerda la propuesta epicúrea que leímos líneas atrás.

Sin embargo, hay una fuerte diferencia en los átomos de cada uno pues More considera que sus átomos están formados de partes QUE POR SÍ SOLAS NO PODRÍAN EXISTIR, en tanto que Newton considera que sus átomos son lo que denominaré MONOPARTES, esto es, no hay, en ellos, composición de partes, sino que son una totalidad simple. Lo anterior tiene repercusiones, también, en otro aspecto de sus propuestas: More supone que mentalmente puede considerar las distintas partes que componen sus átomos, aunque sea imposible que éstos se descompongan en partes; Newton asume que ni siquiera mentalmente es posible considerar la descomposición de sus átomos (al menos esto es lo que supone J.E. McGuire).¹⁶

Newton, en un pasaje de su *Cuaderno*, volviendo sobre el tema de los

16. McGuire, en [MG], p. 154, piensa que Newton 'Aun cuando no hace explícita una distinción entre divisibilidades real y conceptual, está manteniendo que sus *minima* son conceptualmente indivisibles; de hecho, él sostiene ...' McGuire señala, unas líneas más adelante que, para mantener que no se podría concebir la mitad de un *minimum*, '... Newton tiene que negar que la geometría se aplica al espacio (un paso radical) o bien dar argumentos más fuertes para mostrar que, por su misma naturaleza, sus *minima* carecen de diferencias internas y pueden distinguirse de puntos matemáticos ...'.

Aquí habría que señalar que Berkeley (algo que también figura en Descartes) y el pasaje de Whitehead, epígrafe al principio de la subsección 1.2, subrayan que una cosa es hacer demostraciones geométricas en papel y otra es que éstas de apliquen a una realidad empírica; asimismo, los físicos contemporáneos señalan, de igual manera, un límite a la división del espacio mismo, lo que lo hace discreto y no continuo, como se consideraba en la época pre Planck. Sobre esto, véase *supra* n. 4, así como [RJ1].

mínimos, imagina la posibilidad de que éstos tengan una FUERZA repelente que impida el contacto entre ellos, pero también debe haber una fuerza atractiva mayor o menor, para dar cuenta de la mayor o menor dureza de los cuerpos compuestos. El pasaje es el siguiente:

Para ayudar a concebir la naturaleza de estos mínimos, cómo sean indivisibles, cómo extensos, de qué figura, etc., a todo lo largo [de mi exposición] trazaré un símil con los números, comparando los puntos matemáticos con las cifras [los dígitos], la extensión indivisible con las unidades, la divisibilidad de la cantidad compuesta con los números, esto es, una multitud de átomos con una multitud de unidades. Supongamos, entonces, que un número de puntos matemáticos estuviese dotado con el poder de que éstos no pudiesen tocar[se] o estar en un lugar, pues si [se] tocasen, se tocarían en totalidad y estarían en un lugar; luego añadamos éstos tan cercanos como puedan estarlo en una línea. Cada punto añadido debe aportar alguna extensión a la longitud, porque no pueden deslizarse al lugar del anterior o tocarlo. Así pues, habrá una línea que tenga *partes extra partes*, otro de estos puntos no puede añadirse en medio de esta línea, porque eso implica que los primeros puntos no se encuentran lo más cercanos que es posible, sino que podrían estar más cerca. Entonces, la distancia entre cada punto es la menor que puede haber y un átomo puede ser así de pequeño y no menos. Ahora bien, así se hace claro que esta distancia es indivisible (y, por tanto, la materia contenida en ella), donde quiera que pueda hacerse una división, un punto matemático o una superficie puede estar entre las partes divisibles, pero un punto no puede ponerse o concebirse en este pequeño espacio que lo divide.¹⁷

Una forma de mostrar que puede haber algún problema en esto es señalando que Newton habla de una distancia entre sus átomos de la mitad del diámetro de ellos,¹⁸ de tal manera de evitar que se inserte al-

17. *Ibid.*, p. 343.

18. En *ibid.*, pp. 341-343, leemos:

... Pero, asimismo, ahora que la materia está dividida, si dos partes de materia de tamaño mínimo estuviesen separadas y distantes una de la otra, por un espacio de la mitad de su diámetro, entonces ellas no se tocarían pues, si lo hiciesen, entonces su semidiámetro no sería sino un punto matemático y su diámetro sería como dos puntos conjuntos, esto es, como nada, pues dos nada juntas hacen una tercera nada y, de esta manera, las partes mínimas de materia serían puntos matemáticos, lo que es absurdo ...

gún otro átomo entre dos de ellos y, así, impedir que ese contacto haga que los tres átomos ocupen luego UN SOLO LUGAR, por la razón ya señalada de que un contacto en parte es un contacto TOTAL, para el caso de los átomos.

Sin embargo, una vez que propone esa dimensión, menor que la extensión de sus átomos, Newton hace surgir un elemento de comparación con la extensión de sus átomos y, de esto, se podría seguir, al menos, la posibilidad de pensar en un 'átomo' que fuese de una extensión de la mitad de los originales. A esto, sin embargo, Newton replicaría que lo único que uno podría imaginar sería un ESPACIO mínimo, vacío, pues hay una extensión mínima, última, que puede tener un átomo material y no menos.¹⁹ Con esto, también Newton da a entender que el espacio es algo muy diferente a la materia, pues el mismo está presente por doquier, tanto en el interior como en el exterior de los cuerpos así como de los entes espirituales y, se podría decir, es la condición de posibilidad de la existencia de TODOS los seres, pues él ha sostenido, siguiendo también en esto a Henry More, que una de las condiciones necesarias para la existencia de los seres es que éstos estén localizados en algún lugar (los seres finitos) o en todo lugar (Dios).

3.2 Resumen More-Newton

Presento ahora un resumen de las propuestas de Newton (More) para compararlas con las que, en su oportunidad, presentó Berkeley:

El comentario de Hacyan sobre estos pasajes de Newton, en nuestra reunión del Instituto, apuntaba a la similitud (con todas las distancias guardadas) entre los átomos newtonianos y el principio de exclusión de Pauli, el cual, según lo expresó Hacyan en una de sus publicaciones:

... prohíbe a dos o más electrones ocupar el mismo lugar con las mismas características. En mecánica cuántica, la posición y la velocidad no pueden determinarse con una precisión absoluta [principio de incertidumbre de Heisenberg]. En consecuencia, dos electrones que se encuentren suficientemente cerca y posean la misma velocidad serían indistinguibles ... Gracias al principio de exclusión, la materia no puede comprimirse arbitrariamente porque los electrones de los átomos lo impiden.

(En [HS]), pp. 47-8)

19. Véase *supra*, n. 3.

1. Tanto More como Newton proponen, siguiendo en esto a Epicuro, la existencia de partículas materiales de extensión mínima; la justificación que dan parece provenir de su rechazo de la tesis (aristotélica) de división indefinida; ellos consideran que HAY un límite a la división y esto por cuestiones puramente de exigencia ontológica: todos los seres (tanto corpóreos como espirituales), para existir, deben ser extensos, pero ellos parecen sostener que hay un límite mínimo último para la extensión, una vez rebasado el cual las entidades dejan de existir (el principio funciona de igual manera en Epicuro). Ambos consideran que sus mínimos son (literalmente) átomos; hay, sin embargo, una diferencia en las propuestas de More y de Newton: mientras el primero (a) considera que tales mínimos (MINIMA CORPORALIA los denomina More) al estar compuestos de partes ínfimas, pueden dividirse mentalmente, esto no sucede con Newton (al menos desde la perspectiva de McGuire), quien considera que (b) sus mínimos están formados, EN SU TOTALIDAD, de una sola parte.
2. En ambos casos, los mínimos han de tener UNO Y EL MISMO TAMAÑO; pues si hubiese diferencias entre ellos, se podría alegar que los mayores tienen (más) partes de las que carecen los más pequeños y, así, al menos algunos de ellos NO serían átomos (recordemos que en el caso de Demócrito, según se dice, él aceptaba átomos de todos tamaños).²⁰
3. More, de manera enfática, señala que sus mínimos NO tienen figura, ni podrían tener alguna, pues (según él ve las cosas) esto es contradictorio: así como no es posible hablar de una figura de tamaño infi-

20. Katleen Freeman nos dice que,

Demócrito, por decir que los átomos eran 'infinitos en tamaño y en número' parece que hubo quienes pensaron que él quería decir que algunos de ellos eran muy grandes; en ocasiones se dice que Demócrito difirió de Epicuro en este asunto, a saber, que mientras Epicuro pensaba que todos los átomos eran tan pequeños como para ser imperceptibles, Demócrito pensaba que también había algunos átomos muy grandes e incluso que era posible tener un átomo tan grande como un universo. ... Además, si Demócrito dijo que había un número infinito de tamaños, esto es, que no había dos átomos del mismo tamaño, ellos podían aún ser imperceptiblemente pequeños. [KF₂], pp. 299-300.

nito, tampoco puede haber una de tamaño infinitesimal. Newton menciona la figura de los átomos en la cita en *supra*, p. 13.

4. Por último, cabe señalar que tanto More como Newton declaran, de manera enfática, que sus átomos son por completo diferentes de puntos matemáticos, pues éstos NO tienen dimensiones, sino sólo localización espacial y así, como lo señala el mismo Newton, si sumamos dos puntos matemáticos entre sí es como si sumáramos dos nada y, por ello, nuestro resultado sería: nada.²¹

3.3 Berkeley

Si vemos ahora las propuestas de Berkeley, con respecto a las opiniones expresadas por More y Newton, nos daremos cuenta de la gran cercanía que mantienen las tesis de estos tres pensadores y lo próximas que las mismas están con las expresadas, en el siglo IV a.C. por Epicuro.

En sus *Comentarios filosóficos* [BG₂] Berkeley nos dice lo siguiente:

Suponer divisible un m.s. [*minimum sensible*] es decir que hay ideas distinguibles donde no hay ideas distinguibles. ([BG₂] 343)

Lo que es visible no puede estar hecho de cosas invisibles. ([BG₂] 438)

m.s. [*minimum sensible*] es lo que no contiene partes sensibles distinguibles. ahora ¿cómo lo que no tiene partes sensibles puede dividirse en partes sensibles? si dices que puede dividirse en partes insensibles. Yo digo que éstas son nada. ([BG₂] 439)

Un gran número de no sensibles. o de esta manera. dices que dos invisibles juntos se hacen visibles por lo tanto que el m.v. [*minimum visibile*] contiene o está hecho de Invisibles. Respondo el m.v. no comprende, no está compuesto de Invisibles. toda la cuestión se resume en esto, a saber, en tanto que hace un momento no tenía idea alguna tengo ahora una idea. Te toca a ti probar que obtuve esta idea porque se sumaron 2 invisibles. Yo digo que los invisibles son nada, no pueden existir, incluyen una contradicción. ([BG₂] 464)

21. Véanse las citas de More en *supra* § 2.2 y las de Newton en § 3.1..

En su *Nueva teoría de la visión* [BG₃] § 80, Berkeley nos da una clara idea de lo que sean sus *minima visibilia*, en los siguientes términos:

... he de observar que el *minimum visibile* es igual en todas las cosas que sea que estén dotadas con la facultad visual. Ninguna formación exquisita del ojo, ninguna agudeza peculiar de la vista puede hacer que sean menores en una criatura que en otra, pues al no distinguirse en partes, ni al consistir en manera alguna de ellas debe, de manera necesaria, ser el mismo para todos. Pues supóngase esto de otra manera y que el *minimum sensible* de un ácaro, por ejemplo, fuese menor que el *minimum visibile* de un hombre; por lo tanto, el de este último, podría, por substracción de algunas partes, hacerse igual al del primero; debería, por tanto, constar de partes lo que es inconsistente con la noción de *minimum sensible* o de punto.²²

En la entrada 343, Berkeley señala la atomicidad de sus *minima sensibilia*, pues éstos son ideas SIN PARTES y, en la entrada siguiente, 438, señala lo absurdo que sería pensar que lo visible estuviese hecho de cosas invisibles, lo cual es la propuesta correspondiente de los filósofos materialistas: es absurdo suponer que lo material estuviese formado por lo inmaterial (o, de manera aún más violenta, que el ser proviniese del no ser). En [BG₂] 439 tenemos, justamente, una reafirmación de las anotaciones anteriores con la afirmación explícita de que quien mantiene que un átomo (sea éste puramente sensible o bien material) es divisible, afirma que el ser proviene del no ser, pues al dividir un mínimo, lo que obtendremos es 'una nada' (o, ¿mejor? 'dos nada', lo que, al fin de cuentas, es lo mismo), esto es reafirmar la propuesta epicúrea y es una absoluta contradicción (parmenídea) mantener que el ser está formado por el no ser o a la inversa, lo cual se expresa, de manera categórica en la entrada 464.

Finalmente, el pasaje de la [BG₁] expresa la conclusión que Berkeley obtiene a partir de la tesis de que los átomos son monopartes (tesis defendida por Newton): todos deben ser del mismo tamaño, lo que coincide con la conclusión 2 del último listado que se refiere a tesis en las que coinciden More y Newton.

Otra de las tesis de pleno acuerdo entre Berkeley, More y Newton es

22. Para más sobre este asunto en Berkeley, véase [BG₃] §§ 80-6; en [BG₂] § 272 se encuentra un primer comentario en el sentido del que presento en el texto principal.

la afirmación, por parte del primero, que sus *minima sensibilia* son diferentes a los puntos matemáticos (geométricos)²³ lo que, por ejemplo, Berkeley afirma de manera clara en el *Siris*:

208. Pero estas dificultades pueden evitarse al considerar, en primer lugar, que los puntos visibles no son puntos matemáticos y, en consecuencia, que no hemos de suponer que cada punto del espacio sea un punto radiante ...²⁴

Las propuestas de Berkeley están formuladas en términos de su filosofía inmaterialista, pero esto para nada obstaculiza la relación entre estas propuestas y las correspondientes de Epicuro.

Lo que Berkeley nos dice que son imposibles, en la anotación 464, son los objetos invisibles para la vista, como componentes de los *mv* (esta expresión, 'invisible para la vista' dentro del contexto berkeleyano en el que figura, es una contradicción, pues propone que hay objetos visuales que NO SON VISIBLES). La nota [BG₂] 343 subraya la versión berkeleyana de que sus átomos perceptuales carecen de partes y este pasaje berkeleyano es paralelo a la afirmación de Epicuro [con respecto a sus mínimos *visibles* o 'ελάχιστα'] de que

... Mas cuando por tal semejanza [con las cosas macroscópicas] supondríamos poder distinguir partes respecto del mínimo, una de este lado, otra de aquél, debe ser otro mínimo igual al anterior, el que veamos. Y vemos estos mínimos uno inmediato a otro, empezando por el primero y no estando en el mismo lugar ni tocando las partes con las partes²⁵

aquí tenemos la afirmación epicúrea de que sus átomos perceptibles (en este caso por la vista: 'ελάχιστον/ελάχιστα') carecen de partes, al igual que los *minima sensibilia berkeleyanos*. Ahora bien, ¿qué es un ente extenso y sin partes? Es algo que NO debe ni puede identificarse con un punto matemático; para Berkeley, estos átomos son los elementos últimos, apenas perceptibles; en el caso de Epicuro, son los mínimos elementos que conforman la realidad material. Aquí es bueno recordar que los *mi-*

23. Más sobre esto mismo lo puede encontrar el lector interesado en [RJ₂].

24. [BG₄] § 208. Acerca de esto el lector interesado puede ver [RJ₂].

25. [Epi.] § 58, II, p. 588 (griego), 580 (inglés).

nima sensibilia berkeleyanos son tanto elementos epistemológicos como ontológicos, dada su propuesta básica; *esse est percipi aut percipere*.

Ahora me parece que es importante detener nuestra enumeración de propuestas de los atomistas e intentar comprender qué es lo que pretenden con ellas. En primer lugar, está el gran disgusto (e incluso para todo ellos el repudio por contradictorio) de suponer que una porción finita de espacio (ocupado por materia) pueda dividirse al infinito, pues esto parecería querer decir que lo *finito* está hecho de *infinitas* porciones (finitas) de materia. (Esto, sin embargo, según lo he señalado, es sólo una confusión de algunos de los filósofos que tratan este asunto) En segundo lugar, tenemos la búsqueda de las entidades básicas, apenas extensas que serían los fundamentos últimos del mundo externo (sea éste material o ideal); para este caso, por definición se llega a la postulación del objeto más pequeño que el cual nada –que sea extenso [en los casos de H. More y de I. Newton, nada existe *que no sea extenso y temporal*]– puede existir. Para ir en contra de la propuesta de los geómetras (Aristóteles, Euclides, etc.), lo que habrá que decir es que la extensión *física* requiere de un mínimo espacio para extenderse, pues en caso de que no se extienda en el mismo, deja de ser algo existente: se convierte en nada y no es posible que de *estas nada*s surja una entidad (algo existente). Pero decir esto, no va en contra de la geometría, como lo supone McGuire, pues en filosofía natural NO TIENE POR QUÉ SUCEDER LO QUE SUCEDE EN GEOMETRÍA: en física, según nos lo enseñan hoy nuestros físicos, en un bombardeo de partículas atómicas, pueden generarse partículas sin masa que se mueven a la velocidad de la luz y son más pequeñas que cualquier entidad con masa: esas partículas sin masa NO ES POSIBLE DIVIDIRLAS UNA VEZ MÁS, pues ya no hay qué dividir y, sin embargo, no hemos llegado al vacío, a la nada. Así pues, no hay por qué suponer que la situación que plantearon los filósofos naturales en los ss. XVII y XVIII fuera algo tan absurdo como plantear la existencia de entidades contradictorias o de proponer enunciados contradictorios de ENUNCIADOS GEOMÉTRICOS EN LA GEOMETRÍA MISMA. Los enunciados podrían ser contradictorios de enunciados geométricos, pero no de enunciados formulados en el marco de la física. Ahora, con respecto a estas entidades de tamaño mínimo, podríamos preguntar de ellas ¿qué forma tienen? Acerca de partículas infinitesimales, esto es, partículas con dimensiones menores que cualquier medida real (esto es, en términos de números reales), se llegó a mantener que tenían forma; así, se proponía la existencia del TRIÁNGULO característico en el caso de las pro-

puestas de cálculo diferencial de Leibniz, antecedido por las propuestas de Pascal.²⁶ Berkeley se niega a aceptar infinitesimales y considera que toda la labor del cálculo puede realizarse apelando sólo a cantidades reales y a figuras finitas.

Volviendo a las propuestas atomistas de Newton y de Berkeley, Newton deja de lado su propuesta tal como la formuló en su *Cuaderno* de 1661; quizás por no ver ninguna solución clara a los problemas que surgen para definir un átomo que cumpla cabalmente con su caracterización de ser una partícula indivisible, etc; más tardé, en su *Óptica*, nos habla de átomos realmente no epicúreos, señalando que,

... en el principio, Dios formó la materia en partículas masivas, duras, impenetrables, móviles, de tales tamaños y figuras y con tales otras propiedades y en tal proporción con respecto al espacio de la manera más conducente para el fin para el que las había formado y que estas partículas primitivas, al ser sólidas, eran incomparablemente más duras que cualesquiera cuerpos porosos compuestos de ellas; incluso tan tremendamente duras (*even so very hard*) como para nunca gastarse o quebrarse en trozos, no habiendo ningún poder ordinario capaz de dividir lo que Dios mismo había hecho uno en la primera Creación ...²⁷

y, en este caso, a diferencia de lo que señala en su escrito de 1661, Newton supone que los átomos pueden tocarse en varios puntos

... los cuerpos compuestos están prontos a romperse no en medio de las Partículas sólidas, sino donde esas partículas se unen y sólo se tocan en unos cuantos puntos.²⁸

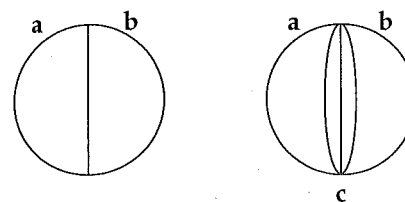
Finalmente, nos damos cuenta que, aquí, deja la caracterización de tales partículas diminutas al designio del Creador.

En el caso de Berkeley, también este autor deja de lado la argumentación en términos de *minima sensibilia* en obras posteriores a su [BG₃] de 1709. Al intentar dar solución al problema, le surgen cuestiones difíciles de resolver en términos de *ms*; así, sean *a*, *b* dos *minima visibilia*,

26. Para ver algo más sobre el triángulo característico, cf. [RJ₃] pp. 247-53, así como 260-1 y n. 88 en pp. 276-7.

27. [NI₄] II, pte. I, cuest. 31, p. 400.

28. *Idid*.



tan próximos uno del otro que no pudiéramos distinguir ninguna distancia entre ellos; ¿no podríamos pensar que es posible tener un tercer *mv*, *c*, de tal manera que éste ocupe la porción central del sector que marcan los *mv* *a* y *b* y, así, se muestra que *a* y *b* tienen partes, en contra de lo que Berkeley propone? Ahora bien, si los sectores *a* y *b* NO formaran un sector mayor, *ab*, entonces concluiríamos que o bien $m(a) = 0$ o $m(b) = 0$ o bien $m(a) = 0 = m(b)$, esto es, alguno de estos *minima* sería nulo. El problema surge en el caso berkeleyano debido a que los *mv* contiguos *a* y *b* los percibiremos o bien juntos o separados; si los percibimos separados, entonces debe haber otro *mv* en medio de *a* y *b*; si los percibimos juntos, entonces o bien ocupan el mismo lugar y sólo percibimos un solo *mv* (pues los *mv* NO tienen partes y, si se tocan en un punto, se pierden uno en el otro) o bien están (casi) juntos y podremos percibir un tercer *mv* que abarque partes de los dos *mv* y la porción de separación entre ellos. Algo que podría alegar Berkeley es que en este segundo caso, EL DATO PERCEPTUAL HA CAMBIADO y, con ello la situación podrá describirse sin que entre en conflicto con su propuesta original. A pesar de esto, la situación no es nada clara.

3.4 Una respuesta heterodoxa: R.J. Boscovich²⁹ y sus átomos puntuales

En 1763, 36 años después de la muerte de Newton, un escritor dalmata, publica en Venecia *Philosophiæ Naturalis Theoria Reducta ad Unicam Legem Virium in Natura Existentium* [Una teoría de la filosofía natural reducida a la única ley de las fuerzas existentes en la naturaleza], en la que podemos leer una explicación de la mencionada teoría en los siguientes términos, conforme a los que su autor sostiene:

... que la materia es inmutable y consta de puntos que son perfectamente simples, indivisibles, de ninguna extensión y separados unos de otros; que

29. Su nombre en latín, en inglés o en español, lleva iniciales R.J.: Rogerius Josephus, Roger Joseph o Roger José; en italiano, lleva iniciales R.G.: Ruggiero Giuseppe.

cada uno de estos puntos tiene una propiedad de inercia y, además, una fuerza activa mutua que depende de la distancia, de tal manera que, si la distancia está dada, están dadas tanto la magnitud como la dirección de esta fuerza ...

y, más adelante añade,

7. Los elementos primarios de la materia son, en mi opinión, puntos perfectamente indivisibles y no extensos que están desparramados en un inmenso vacío (*vacuum*) de tal manera que dos cualesquiera de ellos están separados uno del otro por un intervalo definido. Este intervalo puede aumentarse o disminuirse indefinidamente, pero nunca puede desvanecerse del todo sin que haya una compenetración de los puntos mismos, pues no admito como posible ningún contacto inmediato entre ellos. Por el contrario, considero que es cierto que si la distancia entre dos puntos de materia se hiciese absolutamente nada, entonces el mismo punto indivisible de espacio, conforme a la idea usual de éste, deben ocuparlo, conjuntamente, ambos [puntos de materia] y tenemos una compenetración verdadera en todo sentido. Por tanto, en efecto, no admito la idea del vacío (*vacuum*) desparramado entre la materia, sino que considero que la materia está desparramada en un vacío y flota en él.³⁰

El autor de las líneas anteriores fue Ruggiero Giuseppe Boscovich S.J. (Ragusa (Dubrovnik) 1711-Milán 1787), quien fue un gran admirador de la física de Newton; León Lederman (quien llama a Boscovich 'el Profeta Dálmata') encuentra en su obra múltiples anticipos de resultados contemporáneos. Con respecto a la visión que del átomo tenía Boscovich, Lederman expresa lo siguiente:

... Boscovich decía que esas partículas no tenían tamaño; es decir, que eran puntos geométricos. Claramente, como tantas ideas científicas, ésta tuvo precursores; en la Grecia antigua, probablemente, por no mencionar los indicios que aparecen en la obra de Galileo. Como quizás recordéis de la geometría del bachillerato, un punto es justo un lugar; no tiene dimensiones. ¡Y ahí viene Boscovich, con su proposición de que la materia está compuesta por partículas que no tienen dimensiones! Dimos hace veinte años con una partícula que encaja en tal descripción. Se llama *quark*.³¹

30. [BR], p. 1.

31. [LT], p. 100

¿Qué podríamos decir, ahora, de los resultados de Newton (More) y Berkeley enfrentados a las propuestas de Boscovich?

Claramente, la contraposición obvia es que Boscovich acepta partículas puntuales, pero es interesante ver la similitud en las propuestas de Newton y el dálmata por lo que toca a cómo mantener la separación entre sus respectivas partículas: ambos apelan a fuerzas de repulsión, para este caso, y así evitar que las entidades atómicas lleguen a ocupar uno y el mismo lugar; sin embargo, aun aquí hay una y ésta es que, en el caso de Boscovich, las fuerzas CONSTITUYEN los átomos, mientras que en el caso newtoniano, las fuerzas son algo que debe provenir de alguna fuente distinta de la materia, pues ésta es inerte; algunos años después de haber escrito sus notas en el *Cuaderno de Trinity*, en su 3ª. carta a Bentley,³² Newton sigue negándole poderes causales a la materia y sólo se los concede a un ente espiritual, de manera primordial a Dios (esto sucede, igualmente, en el caso de Berkeley).

Algo más que hay que subrayar de la propuesta de Boscovich, no es sólo que se animó a quitarle la figura y, con ella, las dimensiones a los átomos de materia sino que, además, imaginó tales átomos como dotados de energía. Con esto, tenemos que Boscovich introduce, así, sus átomos como centros de fuerza, en lugar de ser éstos partículas materiales y, con ello, tienen las características de las mónadas leibnizianas.³³ De esta manera, tales átomos tienen, también, todas las propiedades que les atribuían los atomistas: las mismas serían partículas invisibles, indivisibles, informes y si alguien se quejase de que NO SON MATERIALES, habría que recordarle la ecuación de Einstein, $E = mc^2$, en la que se relacionan energía y masa (o cantidad de materia a la manera newtoniana).

32. Cf. la tercera carta a Bentley, en la que dice:

... Que la gravedad sea innata, inherente y esencial a la materia, de tal manera que un cuerpo pueda actuar sobre otro a una distancia a través de un vacío, sin la mediación de ninguna otra cosa por y mediante la cual su acción y fuerza puedan comunicarse del uno al otro, es para mí un absurdo tan grande en el que no puede caer nadie que tenga una facultad competente de pensamiento. La gravedad debe causarla un agente que actúe constantemente conforme a ciertas leyes, pero el que este agente sea material o inmaterial lo he dejado a la consideración de mis lectores. (En [NI₃], p. pp. 302-3; cf., además, [RJ₆])

33. La observación se la debo a Laura Benítez.

Por otra parte, según lo han señalado muchos historiadores de la ciencia, su propuesta influye en Faraday para que éste se anime a postular su teoría de campos electromagnéticos y, con ello, a partir de las fuerzas atractivas y de repulsión de los átomos de Boscovich, también se 'resuelve' el problema de la acción a distancia mediante la postulación de campos de energía,³⁴ esto es algo que los átomos mismos GENERAN, lo que Newton nunca se hubiese atrevido a postular pues, de haberlo hecho, debería renunciar a la tesis, heredada de More, de que los átomos son entes y que, para todo ente (Dios incluido), la extensión es una condición necesaria y suficiente de su ser y las fuerzas NO las genera el vacío, sino algún agente, sea éste material o espiritual.³⁵

Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México

BIBLIOGRAFÍA

Obras completas, antologías, obras colectivas

- < BZ > BECHLER, Zev (ed.): *Contemporary Newtonian Research*, D. Reidel Publishing Company, 1982.

34. Cf. [LT], p. 100. Acerca de la importancia que esta propuesta tiene, Luis de la Peña nos dice que:

... la mayor contribución conceptual de la física de varios siglos, y no sólo del XIX [fue] la introducción del concepto de *campo* como un ente físico de nivel ontológico, equivalente al que goza la *materia*. Es difícil exagerar la importancia de este descubrimiento, no sólo para el estudio de fenómenos no mecánicos como los electromagnéticos, sino para nuestra comprensión general de la estructura y naturaleza del mundo físico. En las siguientes páginas [de su artículo] trataremos de repasar someramente algunos de los momentos centrales del proceso intelectual que permitió llegar a la noción de *campo electromagnético* que nació con los trabajos pioneros de Michael Faraday (1791-1867), y de describir cómo es que esta búsqueda se liga profundamente con la respuesta a otra pregunta milenaria: ¿qué es y cómo es el vacío? (En [PL])

Véanse, tanto en [CG] como en [PL] las menciones que se hacen de Boscovich.

35. Véase *supra*, n. 31.

- < BR > BENÍTEZ, Laura; ROBLES, José A. (coords.): *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*. Facultad de Filosofía y Letras DEP, UNAM, México, 1999.
- < BG₁ > BERKELEY, G.: *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. (1948-57) A. A. Luce, T. E. Jessop (eds.). Thomas Nelson and Sons Ltd. Londres, 1964 (1a reimpresión). Vols. IIX.
- < BG₂ > _____: *Comentarios filosóficos, Introducción manuscrita a Los principios del conocimiento humano, Correspondencia con Johnson*. Introducción, traducción y notas de José Antonio Robles. Universidad Nacional Autónoma de México; México, 1989.
- < CG > CARMONA, Gerardo; DE LA SELVA, Sara María Teresa; GOLDSTEIN, Patricia (coords.): *Michael Faraday: un genio de la física experimental*. Vol.3 de *La ciencia para todos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1995. En: http://www.conevyt.org.mx/inea/biblioteca/varios/51_ob_dcig_v3/ciencia3/136/htm/sec_10.htm
- < DL > DIÓGENES Laercio: *Lives of Eminent Philosophers*. Traducción al inglés del texto griego, por R.D. Hicks. Loeb Classical Library, Harvard University Press; Cambridge, 1970; 2 vols.
- < Ep > Epicuro: *The Extant Remains* (1926, Oxford, at the Clarendon Press). Con breve aparato crítico, traducción y notas de Cyril Bailey. Georg Olms Verlag; Hildesheim, Nueva York, 1975.
- < FK₁ > FREEMAN, Kathleen: *Ancilla to the Presocratic Philosophers*. A complete translation of the Fragments in Diels *Fragmente der Vorsokratiker*. Harvard University Press; Cambridge, Mass., MXCLVII.
- < FK₂ > _____: *The Presocratic Philosophers*. Harvard University Press; Cambridge, Mass., 1959.
- < NI₁ > NEWTON, Isaac: *Unpublished Scientific Papers*, a selection from the Portsmouth Collection in the University Library, Cambridge. (1962) Selección, edición y traducción de A. Rupert Hall y Marie Boas Hall. Cambridge University Press; Cambridge, London, New York, Melbourne; 1978 (primera edición a la rústica).
- < NI₂ > _____: *Isaac Newton's Papers & Letters on Natural Philosophy and related documents* (1958). Edited, with a general introduction, by I. Bernard Cohen assisted by Robert E. Schofield. Harvard University Press; Cambridge, Massachussets and London, England, 1978.
- < RJ > ROBLES, José A.: *Estudios berkeleyanos*. Instituto de Investigaciones Filosóficas; UNAM, México, 1990.

Obras individuales

- [BJ] BARROW, John D.: *The Theory of Everything*. The Quest for Ultimate Explanation (1991). Fawcett Columbine, New York, 1992.
- [BG₁] BERKELEY, G: *Philosophical Commentaries generally called the Commonplace Book*. An editio diplomatica transcribed and edited with introduction and notes by A.A. Luce MC DD Litt D Thomas Nelson and Sons Limited. Londres, 1944.
- [BG₂] _____: *Philosophical Commentaries*, en <7> I, pp. 3-5 ('Introducción de A.A. Luce'), 7-104 (*Philosophical Commentaries*), 107-39 (notas de A.A. Luce). Hay una traducción al castellano, Comentarios filosóficos. En <8>, pp. 17-128.
- [BG₃] _____: *An Essay Towards a New Theory of Vision* (1709). En <7> I, pp. 161-239.
- [BG₄] _____: *Siris: A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries* (1744). En <7> V, pp. 1-164.
- [CW] CHARLETON, Walter:
Physiologia Epicuro-Gassendo-Charltoniana:
or a Fabrick of Science Natural, upon the Hypothesis of Atoms,
 Founded Epicurus
 Repaired by Petrus Gassendus
 Augmented Walter Charleton
- Dr. in Medicine, and Physician to the late Charles, Monarch of Great Britain.
- Reimpreso de la edición de Londres de 1654
- Con índices y una nueva introducción de Robert Hugh Kargon, Department of The History of Science, The Johns Hopkins University.
- The Sources of Science**, No. 31. Johnson Reprint Corporation; Nueva York y Londres, 1966.
- [CJ] CÓRDOVA F.; JOSÉ L.: 'La contribución de Faraday a la teoría de disociación electrolítica'. Cap. VI de <CG>.
- [Ep₁] Epicuro: 'Carta a Heródoto'. En <DL> II, B. X, pp. 565-613 (impares) -en el texto griego: 34 *in fine*-83 *in fine*.
- [Ep₂] _____: 'Epistula ad Herodotum'. En <Ep>, pp. 18-55, carta y pp. 173-258 el comentario.
- [GG] GALILEI, Galileo: *Dialogues Concerning Two New Sciences*. Translated by Henry Crew & Alfonso de Salvio, with an Introduction by Antonio Favaro. Dover Publications, Inc. New York, 1954.

- [GR] GROSSETESTE, Robert: *On Light or the Beginning of Forms*. Traducción de Clare C. Riedl. En <http://www.colorado.edu/StudentGroups/lcm/lunch/deluca.html>
- [HS] HACYAN, Shahan: *Los hoyos negros y la curvatura del espacio-tiempo* (1988). Fondo de Cultura Económica (Secretaría de Educación Pública, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología), México, 1998 (2ª. edición).
- [KA₁] KOYRÉ, A.: *From the Closed World to the Infinite Universe* (1957) The Johns Hopkins University Press; Baltimore and London, 1979. Hay traducción al español: *Del mundo cerrado al universo infinito*. Traducción de Carlos Solís Santos. Siglo veintiuno editores; México, España, Argentina, Colombia; 1986 (5a. edición).
- [KA₂] _____: *Newtonian Studies* (1965). Phoenix Books; The University of Chicago Press; Chicago, 1968.
- [KA₃] _____: *Estudios galileanos*. Traducción del francés, de Études galiléennes (1966), por Mario González Ambou; siglo XXI editores; México, España, Argentina, Colombia, 1988 (4a. ed. en español).
- [LT] LEDERMAN, Leon y TERESI, Dick: *La partícula divina*. Si el universo es la respuesta, ¿cuál es la pregunta? Traducción castellana Juan Pedro Campos, de *The God Particle*. If the Universe is the Answer, What is the Question? (1993). Crítica (Grijalvo Mondadori, S.A.), Aragón, Barcelona, 1996.
- [MG] MCGUIRE, J. E.: 'Space, Infinity and Indivisibility: Newton on the Creation of Matter' en 8<ZV>, pp. 145-90.
- [MH] MORE, Henry: *The Immortality of the Soul*. Edited by A. Jacob. Martinus Nijhoff Publishers. Dordrecht/Boston/Lancaster, 1987.
- [NI₁] NEWTON, Isaac: *Certain Philosophical Questions: Newton's Trinity Notebook* (1983). Comentario, notas transcripción y expansión de *Questiones Quædam Philosophicæ* de J.E. McGuire y Martin Tamny. Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- [NI₂] _____: "De gravitatione et æquipondio fluidorum". En <6>, pp. 89-156. En 75-88, introducción a los escritos de mecánica, de 89-90, breve presentación del MS. Add. 4003, de 90-121 texto latino, de 121-56, traducción al inglés.
- [NI₃] _____: 'Four Letters from Sir Isaac Newton to Doctor Bentley containing Some Arguments in Proof of a Deity'; en <NI₂>, pp. 271-8 (Introducción de Perry Miller); 280-312 (Cartas); 315-52 (7ª Conferencia); 355-94 (8ª Conferencia).
- [NI₄] _____: *Opticks or A Treatise of the Reflections, Refractions,*

Inflections & Colours of Light (1704). Basada en la 4ª. Edición, Londres 1730. Con un preámbulo (*Foreword*) de Albert Einstein, una Introducción de Sir Edmund Whittaker, un Prefacio de I. Bernard Cohen y una Tabla de contenidos preparada por Duane H.D. Roller. Dover Publications Inc., New York, 1979.

- [PL] PEÑA, Luis de la: 'Faraday y la noción del vacío'. Cap. V de <CG>.
- [RJ₁] ROBLES, José A.: 'El ataque al descriptivismo'. En <28>, cap. 1; pp. 19-38.
- [RJ₂] _____: 'Minima sensibilia'. En <28>, cap. 2; pp. 39-54.
- [RJ₃] _____: *Las ideas matemáticas de George Berkeley*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM; México, 1993.
- [RJ₄] _____: 'Espacio, materia y tiempo en cuatro filósofos atomistas: Epicuro (341-270), Tito Lucrecio Caro (±98-55), Francesco Patrizi (1529-1597), Walter Charleton (1620-1707)'. En <1>, pp. 146-82.
- [RJ₅] _____: 'Isaac Newton, ¿berkeleyano *avant la lettre*?', en *Revista Latinoamericana de Filosofía*; Primavera 2000; volumen XXVI, N° 2; pp. 199-224.
- [RJ₆] _____: 'Filosofía natural, Cátedra Boyle y mecánica cuántica: Newton, sus comentarios a Bentley y un epílogo con David Bohm'. En prensa.

ABSTRACT

In this paper I consider as my main topic the theses of two atomist authors: Isaac Newton (in his *Questiones quædam philosophicæ* –contained in the now known as Newton's *Trinity Notebook* of 1661-64; Newton was then 19-22 years old) and George Berkeley (in his *Philosophical Commentaries* formerly known as his *Commonplace Book* –of 1707-1709; Berkeley was then 22-24 years old) and I show that both authors were influenced by Epicurus –in his 'Letter to Herodotus': there are material particles, extended but indivisible. An influence which Newton acknowledges in his *Notebook*, is that from the Cambridge Platonist, Henry More. Another common feature of Newton's and Berkeley's youthful proposals is that both were left aside by their authors; on the other hand, they were quite different even if they had a common origin. As a last point, it is important to say that Newton's proposal in his *Notebook* has strong similarities with contemporary atomist proposals which are lacking in his later view as

expressed in his *Opticks*. By the end of the paper I put forth another atomist proposal of the XVIII th century, which announces things to come; this is a thesis put forth by the Dalmatian writer Ruggiero Josephus or Ruggiero Giuseppe Boscovich (1711 (Ragusa, Dalmatia –today Dubrovnik, Croatia)-1787 (Milan, Italy)). At the beginning of the paper I deal with questions related to infinite divisibility, indefinite (Aristotelian) divisibility and finite divisibility, which have to do with the existence or not of ultimate indivisible particles and all along the paper I allude to contemporary proposals related to those made in the XVII and XVIII centuries.

crítica

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Vol. 35 / No. 105 / diciembre de 2003 / ISSN 0011-1503

Artículos

JAVIER HERNÁNDEZ, *Una versión pragmatista del concepto de responsabilidad moral*

MARTÍN MONTMINY, *Triangulation, Objectivity and the Ambiguity Problem*

JOHN LEMOS, *A Defense of Naturalistic Naturalized Epistemology*

DIMITRI GINEV, *Rereading Normal Science*

Notas bibliográficas

WENCESLAO J. GONZÁLEZ (coord.), *Diversidad de la explicación científica* [Fernando Morett]

OLBETH HANSBERG Y MARK PLATTS (comps.), *Responsabilidad y libertad* [Diana Cohen]

CRÍTICA. Revista Hispanoamericana de Filosofía is published in April, August and December by the Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México. All correspondence should be addressed to CRÍTICA, Apartado 70-447, Coyoacán, 04510, D.F. México. E-mail: critica@filosoficas.unam.mx

¿PUEDE EL MUNDO DESEMPEÑAR UN PAPEL EPISTEMICO EN LA JUSTIFICACION DE LA CREENCIA?

Davidson, Rorty y McDowell en debate

Daniel E. Kalpokas

Según una idea que nos es familiar, el mundo desempeña un papel esencial en la determinación de lo que hemos de creer acerca de él. En tal medida, resulta intuitivamente plausible sugerir que el mundo ha de constituir un elemento central en el proceso de crítica y de justificación de las creencias. Empero, las discusiones en torno de la fundamentación de los enunciados observacionales, protocolos de experiencias inmediatas y similares sostenidas en la primera mitad del siglo XX no han podido elucidar la naturaleza de la conexión mundo-creencia cuando se supone que el mundo ha de fundamentar lo que pensamos acerca de nuestro entorno. Como consecuencia de este fracaso, se ha convertido en un lugar común la idea de que el mundo no hace verdaderos los enunciados y, por ende, que no puede desempeñar papel epistémico alguno en el proceso de justificación. Desde hace tiempo, esta idea viene siendo sostenida por Richard Rorty y Donald Davidson. Haciéndose eco de las críticas de Sellars al Mito de lo Dado y de las objeciones de Davidson al dualismo esquema-contenido, Rorty sostiene –por ejemplo– que, una vez que se le niega al mundo un papel epistémico en el proceso de justificación, los problemas tradicionales de la epistemología pueden dejarse a un lado. Asimismo, Davidson ha sostenido que lo que genera el escepticismo moderno es la postulación de intermediarios epistemológicos entre nosotros y el mundo. Una vez que nos desembarazamos de esos intermediarios, la única relación que puede establecerse entre la experiencia (o el mundo) y una creencia es una relación causal. Por otra parte, McDowell ha señalado la necesidad de reconstruir una concepción epistemológica que, evitando los problemas apuntados por Rorty, otorgue, no obstante, un lugar central al mundo en el proceso de justificación de la creencia. El interés que reviste la propuesta de McDowell no reside únicamente en el intento mismo de demostrar cómo el mundo puede tener una función que Rorty le niega, sino, ade-

más, en el hecho de que adopta, para su propósito, los mismos puntos de partida que el propio Rorty. En el presente trabajo intento organizar el debate entre Rorty, Davidson y McDowell a fin de sopesar los argumentos esgrimidos por ambos bandos y, así, responder a la pregunta del título. En la primera sección presento sucintamente el antirrepresentacionismo de Rorty a fin de caracterizar una forma de pensamiento que, sacando algunas consecuencias de ciertos planteos asociados a Sellars y Davidson, niega tajantemente que el mundo pueda tener un papel epistémico en la justificación de la creencia (I). En la segunda sección, caracterizo con algún detalle la teoría de McDowell. Ello revelará los problemas que, según McDowell, comporta el antirrealismo de Rorty y Davidson y sentará las bases para el análisis de la discusión posterior (II). Finalmente, considero los argumentos de Davidson, Rorty y McDowell en torno a la cuestión de si es posible que el mundo intervenga en la justificación de las creencias (III).

I-El pragmatismo como antirrepresentacionismo.

Rorty intenta desarrollar una variante del pragmatismo que le permita sustraerse del debate entre realistas y antirrealistas. Según su enfoque, ya sea que se plantee la idea de que elementos no lingüísticos vuelven verdaderos o falsos los enunciados, o que se conciba a la mente (o al lenguaje) como un esquema que moldea los hechos a partir de cierto material dado, en ambos casos –sostiene Rorty– se presupone que es posible escapar de nuestras prácticas sociales para alcanzar una realidad no humana. Sin embargo, no podemos formular una prueba independiente de la exactitud de la representación –de la referencia o correspondencia con una realidad previamente determinada.¹ No tiene sentido pensar en la realidad en sí misma haciendo abstracción de la forma en que es representada en un juicio. Así pues, el debate realismo-antirrealismo supone el representacionismo; una vez que se abandona este supuesto, el mencionado debate carece de fundamento. El antirrepresentacionismo es “una explicación que no concibe el conocimiento co-

1. R. Rorty, *Objectivity, relativism and truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, “Introduction: Antirepresentationalism, ethnocentrism and liberalism”, p. 6 (en adelante, como *ORT*).

mo una cuestión de aprehender la realidad correctamente, sino más bien como una cuestión de adquirir hábitos de acción para hacer frente a la realidad”.² Por tanto, nuestro vínculo con el mundo no es –sugiere Rorty– representacional, sino causal; las creencias son formas de adaptarse al entorno (hábitos de acción, como sostenía Peirce) y no cuasi-imágenes de él. En consecuencia, Rorty sustituye la noción de “objetividad” por la de “solidaridad” o “intersubjetividad”: “Los pragmatistas desearíamos sustituir el deseo de objetividad –el deseo de estar en contacto con una realidad que es algo más que alguna comunidad con la que nos identificamos– por el deseo de solidaridad con esa comunidad”.³ Con esta movida, Rorty desplaza la imagen de la mente como espejo de la naturaleza para entronizar una concepción conversacional del conocimiento. Argumenta que, puesto que no podemos mirar el mundo desde un punto de vista como el del Ojo de Dios (Putnam), no hay forma de escapar del etnocentrismo producido por la aculturación.⁴ El mundo, para Rorty, no desempeña papel alguno en la justificación; esta sólo es una cuestión de coherencia con creencias que ya hemos aceptado. Esta es la imagen alternativa que esgrime Rorty frente al representacionismo: “El pragmatista reconoce relaciones de justificación existentes entre creencias y deseos, y relaciones de *causación* entre creencias y deseos y otros elementos del universo, pero no relaciones de *representación*. Las creencias no representan no creencias”.⁵

Así pues, el pragmatismo, en tanto antirrepresentacionismo, se caracteriza por las siguientes cuatro tesis:

2. R. Rorty, *ORT*, p. 1.

3. R. Rorty, *ORT*, p. 39.

4. R. Rorty, *ORT*, p. 13. Este salto desde el anti-representacionismo al etnocentrismo me parece incorrecto porque del hecho de que no podamos representar el mundo tal como es en sí mismo no se sigue, sin más, que debamos ser contextualistas, como sugiere Rorty. Lo único que se sigue del rechazo del representacionismo es que sólo por medio de algún lenguaje y alguna práctica cabe pensar el mundo. No necesariamente tiene que ser la nuestra. Argumento a favor de esta tesis en D. Kalpokas, “Entre el objetivismo y el relativismo: el etnocentrismo liberal de R. Rorty”, *Agora. Papeles de filosofía*, Santiago de Compostela, vol. 18, no 2, 1999.

5. R. Rorty, *ORT*, p. 97.

- 1- "Verdadero" no tiene usos explicativos.
- 2- Entendemos todo lo que hay que entender acerca de las relaciones entre creencias y mundo cuando entendemos sus relaciones causales.
- 3- No hay relaciones de "hacer verdadero" entre las creencias y el mundo.
- 4- La disputa realismo vs antirrealismo es infructuosa pues supone la noción equivocada de "hacer verdadero".⁶

El pragmatismo, así entendido, socava la noción de objetividad, la de verdad como correspondencia y al realismo. La idea de "objetividad" como correspondencia con la realidad le parece a Rorty un infructuoso intento por saltar fuera de la propia comunidad, de las propias prácticas. Esta idea está asociada inextricablemente –según Rorty– con la noción de correspondencia y con la de procedimientos de justificación que no son meramente locales. El realista cree que todo el propósito del pensamiento es el de distanciarse de toda comunidad para contemplar el mundo desde un punto de vista externo a la comunidad. Sólo así podría decir si los enunciados están representando fielmente la realidad. Si pudiera concebirse una forma de acceder a los hechos que sea independiente del lenguaje, de las particularidades de cada comunidad, entonces podría sostenerse que el mundo hace verdaderos los enunciados. Pero Rorty, siguiendo a Sellars, sostiene que toda aprehensión de clases y particulares es un asunto lingüístico. Todo nuestro conocimiento es del tipo que Russell llamaba "conocimiento por descripción". Puesto que todo nuestro conocimiento es conocimiento bajo alguna descripción que ha de resultar adecuada para ciertos propósitos, no hay margen para una descripción absoluta del mundo tal como éste es en sí mismo: "Para los pragmatistas no hay nada que sea un rasgo no relacional de X, así como no hay cosa que sea la naturaleza intrínseca, la esencia de X. De modo que no puede haber algo así como una descripción que se ajuste a la manera en que X realmente es, más allá de su relación con las necesidades humanas o a la conciencia o el lenguaje".⁷ Dicho en jerga davidsoniana: no podemos desagregar los elementos

6. R. Rorty, *ORT*, p. 128.

7. R. Rorty, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Bs As, FCE, 1997, p. 48 (en adelante, *EC*).

aportados por la mente, el lenguaje o la cultura (el esquema) para quedarnos con el mundo tal como es en sí mismo (el contenido). El conocimiento implica interacción con un sujeto/comunidad con ciertos intereses y lenguaje. Una vez que la idea de correspondencia con el mundo es dejada a un lado, la noción de "objetividad" no puede significar otra cosa que "intersubjetividad" (o "solidaridad", como dice Rorty). Y aquí, lo único que puede contar como una razón para nuestras creencias son otras creencias. Los únicos límites que tiene la conversación son aquellos que nos imponen nuestros pares, pero no el mundo.

II-El empirismo mínimo de McDowell.

En su libro *Mind and World*, McDowell pretende hacer plausible una forma de empirismo mínimo. Para darle sentido a la idea de que un estado mental se dirige al mundo necesitamos poner tal estado en un contexto normativo. Una creencia o un juicio según el cual las cosas son de un modo u otro debe ser una postura que pueda ser correcta o incorrectamente adoptada según cómo sean las cosas. La relación, pues, entre la mente y el mundo es normativa: el pensamiento debe responder a cómo es el mundo; es en función de ello que podemos decir que el pensamiento es correcto o no.⁸ El pensamiento que es responsable frente al mundo empírico es responsable sobre cómo son las cosas en la medida en que ello es empíricamente accesible. La manera en que el mundo nos es accesible es por medio de la experiencia; por tanto, la experiencia ha de ser el tribunal en donde se juzgan nuestras pretensiones cognitivas.⁹

Ahora bien, identificamos lo natural con aquello que es objeto de descripción empírica, esto es, con el objeto de estudio de un tipo de discurso que debe ser contrastado con el marco normativo constituido por

8. En este punto, McDowell restringe su análisis al mundo empírico y extiende el nominalismo psicológico de Sellars al pensamiento en general. J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, p. xii (en adelante, *MW*).

9. Este es el empirismo mínimo de McDowell: "la idea de que la experiencia debe constituir un tribunal mediante el cual nuestro pensamiento es responsable sobre cómo son las cosas, y así debe ser si es que vamos a darle sentido como pensamiento", J. McDowell, *MW*, p. xii.

el espacio lógico de las razones. La idea de descripción empírica es la de una ubicación de las cosas en el espacio lógico de la naturaleza. Este es el espacio en el que funcionan las ciencias naturales. Se supone que ubicar algo en el espacio de la naturaleza es situarlo en el dominio de la ley. Las relaciones que constituyen el espacio de la naturaleza son distintas de las que constituyen el espacio de las razones: no incluyen relaciones tales como la de estar justificado o la de estar en lo correcto. La descripción empírica no puede equivaler, pues, a ubicar algo en el espacio lógico de las razones. Pues bien, ¿a cuál espacio lógico pertenece el concepto de experiencia? Hablar de la experiencia como constituida por impresiones efectuadas por el mundo es ofrecer una descripción de las transacciones entre el mundo y el sujeto de la experiencia. Identificar algo como una impresión es ubicarlo en el espacio lógico de la naturaleza. Si entendemos la experiencia en estos términos, no puede servir como tribunal, como algo frente a lo cual el pensamiento debe ser responsable. La idea de un tribunal así pertenece al espacio lógico de las razones —el espacio en donde sus ocupantes están justificados o son correctos a la luz de otros. Pero la idea de experiencia construida en términos de impresiones pertenece al espacio lógico de la naturaleza. Pareciera, entonces, que, si queremos pasar de una a otra, incurrimos en una falacia naturalista.

Ante esta situación, uno puede decidirse —como Davidson y Rorty— por abandonar resueltamente el empirismo dado que —se sostiene— no podemos considerar a la experiencia como epistemológicamente significativa, excepto, claro está, recayendo en el Mito de lo Dado. El problema es que la experiencia —en tanto lo simplemente “dado”— no puede ser un tribunal (puesto que carece de contenido proposicional), aunque, por otro lado, debe poder ser una fuente de justificación. En su intento por demostrar cómo el mundo posee un papel epistémico insustituible en la investigación, McDowell adopta dos puntos de partida: por un lado, la intuitiva plausibilidad que posee alguna suerte de empirismo; por otro, parte de la fútil oscilación entre dos posiciones igualmente insatisfactorias: el coherentismo y el Mito de lo Dado. El coherentismo —en este caso representado por Davidson y Rorty— desconecta el pensamiento de la realidad, dejándolo sin restricciones externas que sean racionalmente relevantes. Si el pensamiento no tiene “fricción” con algo externo a él, entonces no podemos explicar cómo es que nuestros juicios y nuestras creencias poseen contenido empírico. Por su parte, el Mito de lo Dado pretende resolver ese problema y poner restricciones al libre

juego del pensamiento, pero supone la apelación a una instancia no conceptual, con lo cual, al carecer de contenido proposicional, no puede desempeñar ningún papel en la justificación. Ante esta situación aporética, McDowell afirma: “podemos tener contenido empírico en nuestra concepción únicamente si podemos reconocer que los pensamientos e intuiciones están racionalmente conectados (...) Un escape genuino requeriría que evitemos el Mito de lo Dado sin renunciar a la afirmación de que la experiencia es un constreñimiento racional sobre el pensamiento”.¹⁰

La salida de McDowell a la irresoluble oscilación entre el Mito de lo Dado y el coherentismo involucra una recuperación de Kant. En efecto, Kant sostuvo que los conceptos sin intuiciones son vacíos, y las intuiciones sin conceptos, son ciegas. El elemento conceptual que interviene en toda experiencia es producto de lo que Kant llamaba “la facultad de la espontaneidad”, mientras que la facultad que hace posible la afección por el entorno es la “receptividad”. McDowell inserta esta distinción en el esquema epistemológico de Sellars: el espacio de los conceptos es al menos parte de lo que Sellars llamaba “espacio de las razones”; y el espacio de las razones constituye el dominio de la libertad. Ahora bien, si nuestra libertad en el ejercicio del pensamiento empírico fuera total, es decir, si el pensamiento no estuviera restringido desde afuera de la esfera conceptual, nuestros juicios empíricos no podrían estar fundados en su relación con la realidad externa; pero seguramente debe haber tal fundamento si la experiencia debe ser una fuente de conocimiento y si los juicios empíricos han de ser inteligibles. La idea de “lo dado” es una respuesta fallida a esta preocupación: sugiere que el espacio de las razones, el espacio de las justificaciones, se extiende más allá de la esfera conceptual. Se supone que esta extensión permite incorporar los impactos no conceptuales que provienen desde afuera del dominio del pensamiento. Sin embargo, “No podemos realmente entender las relaciones en virtud de las cuales un juicio está garantizado excepto como relaciones dentro del espacio de los conceptos”.¹¹ El mero impacto causal del mundo no puede constituir justificación alguna para lo que creemos. En esto, ciertamente, McDowell está de acuerdo con Davidson. Lo que precisamos, pues, es una manera de asegurarnos que cuando usemos nues-

10. J. McDowell, MW, pp. 17 y 18.

11. J. McDowell, MW, p. 7.

tros conceptos en los juicios, la espontaneidad propia del entendimiento esté restringida desde afuera del pensamiento, y de una forma que podamos apelar a ella para desplegar los juicios como justificados. Por tanto, si el pensamiento empírico ha de ser reconocido como conectado con la realidad, debe haber un constreñimiento, una compulsión externa racionalmente articulada.

Siguiendo a Kant, McDowell sostiene que el conocimiento empírico resulta de la cooperación de la receptividad con la espontaneidad. La receptividad no hace su contribución separadamente; antes bien, las capacidades conceptuales relevantes operan *en* la receptividad.¹² La intuición kantiana no implica, pues, la aprehensión de algo dado que es extra-conceptual, sino que es un estado que ya posee contenido conceptual. Dicho de otro modo: el contenido kantiano es contenido proposicional. De este modo, McDowell intenta hacer lugar a una noción diferente de lo dado. No hay que concebir el espacio de las razones como más amplio que el espacio de los conceptos. Cuando buscamos los fundamentos de un juicio empírico, el último paso en la justificación lo constituye la experiencia. Las experiencias ya tienen un contenido conceptual, de modo que este último paso no nos lleva afuera del espacio de los conceptos. Con todo, nos permite ver que la sensibilidad está operando desde un principio, de modo que no hay riesgo de sostener una libertad ilimitada del pensamiento. Es debido al hecho de que la experiencia es pasiva, esto es, un caso de la receptividad en operación, que es posible trazarle límites a la libertad ejercida por la espontaneidad. Con esta jugada McDowell evita tanto el Mito de lo Dado como el coherentismo. Puesto que las capacidades conceptuales operan desde un principio en las experiencias mismas, las experiencias pueden inteligiblemente tener relaciones racionales con los ejercicios de nuestra facultad de la espontaneidad, esto es, con el pensamiento. Así, la experiencia no queda excluida del ámbito de la justificación. Necesitamos esos constreñimientos racionales sobre el pensamiento y el juicio, desde una realidad externa a ellos, si es que queremos darles sentido como juicios y pensamientos que se dirigen a una realidad externa al pensamiento. Puesto que aprehendemos cómo son las cosas a través de la experiencia, ésta puede servir de control racional externo del pensamiento. En una experiencia particular, cuando no estamos equivocados, lo

12. J. McDowell, *MW*, p. 10.

que aprehendemos es que las cosas son de un modo y otro. Que las cosas son de un modo u otro constituye el contenido de la experiencia. Pero al mismo tiempo ello es también, cuando no estamos equivocados, un aspecto del mundo: es cómo son las cosas. Por tanto, la idea de operaciones conceptualmente estructuradas de la receptividad nos permite hablar también de la experiencia como apertura a la realidad. La experiencia hace posible que la realidad pueda ejercer una influencia racional sobre lo que el sujeto piensa. Con todo, aunque la realidad es independiente del pensamiento, no debe ser concebida como externa a la esfera conceptual. Que las cosas son de un modo u otro es el contenido conceptual de una experiencia; y eso mismo, que las cosas son de un modo u otro, es también un aspecto del mundo perceptible. Así, McDowell puede explicar cómo es posible que la realidad influya, en un sentido epistémico, en nuestro pensamiento.¹³

Ahora bien, el planteo de McDowell involucra dos tipos de inteligibilidad: la establecida por las ciencias naturales y la que es propia del espacio lógico de las razones. Si identificamos a la naturaleza con lo que las ciencias naturales dicen que es, la vaciamos inmediatamente de significado. Al mismo tiempo, nuestra sensibilidad es parte de la naturaleza, parte de lo que compartimos con los animales. Por otro lado, sin embargo, nuestra sensibilidad produce estados con contenido conceptual. La esfera conceptual no excluye al mundo que experimentamos; lo que experimentamos no es externo a la clase de inteligibilidad que es propia del significado. Nuestras capacidades conceptuales, cuyo correlato es la inteligibilidad propia del significado, operan en nuestra percepción del mundo. ¿Cómo reconciliar entonces la concepción desen-

13. Obsérvese que el mundo, para McDowell, no es el mundo que, según Rorty, felizmente hemos perdido; no se trata de un mundo en sí, más allá de nuestras capacidades para representarlo en un juicio. Por el contrario, para McDowell el mundo es algo que puede ser pensado. Las restricciones externas impuestas por el mundo no están más allá de los contenidos pensables. Los hechos que pueden ser percibidos son esencialmente capaces de impresionar o afectar a los sujetos que los perciben en estados con contenido conceptual; y esos hechos son pasibles de ser abarcados por el pensamiento en los ejercicios de la espontaneidad. El hecho de que la experiencia sea pasiva parece asegurar el constreñimiento externo necesario y garantiza, al mismo tiempo, la independencia del mundo. El constreñimiento proviene de afuera del *pensamiento*, no desde afuera de lo que es *pensable*.

cantada de la naturaleza, propia de las ciencias naturales, con la idea de que el mundo que experimentamos viene constituido conceptualmente por el entendimiento operante en la sensibilidad? En este punto, la sugerencia de McDowell es negar que la naturaleza sea realmente desencantada. La naturaleza no debe concebirse exclusivamente como el ámbito de la ley (como es pensada por las ciencias naturales) sino como poseyendo la inteligibilidad que pertenece al significado: "Podemos reconocer que la idea de experiencia es la idea de algo natural, sin eliminar por ello la idea de experiencia del espacio lógico de las razones. Lo que hace a esto posible es que no necesitamos identificar la dicotomía de espacios lógicos con una dicotomía entre lo *natural* y lo *normativo*. No necesitamos equiparar la idea misma de naturaleza con la idea de instanciaciones de conceptos que pertenecen al espacio lógico (...) en el que la clase de inteligibilidad científico-natural es iluminada".¹⁴ Según McDowell, Davidson y Sellars están en lo correcto al separar el espacio lógico de las razones del espacio lógico en donde las ciencias naturales funcionan; pero una cosa es separar estos espacios lógicos y otra es equiparar el espacio lógico que contrasta con el espacio lógico de las razones con el espacio lógico de la naturaleza. Ello es lo que hace imposible combinar el empirismo con la idea de que los impactos del mundo sobre el sujeto constituyen un suceso natural. El error es olvidar —señala McDowell— que la naturaleza incluye también a la "segunda naturaleza". En efecto, los seres humanos adquieren una "segunda naturaleza" al ser iniciados en las capacidades conceptuales cuyas interrelaciones pertenecen precisamente al espacio lógico de las razones. El ejercicio de la espontaneidad pertenece a nuestro modo de vivir; y nuestro modo de vivir supone la actualización de nosotros mismos en tanto que animales en el mundo natural. Los hábitos del pensamiento resultantes son precisamente lo que McDowell llama "segunda naturaleza".¹⁵ Esta segunda naturaleza no flota libre de los organismos. Al iniciarnos en las capacidades conceptuales, adquirimos la capacidad de responder a las demandas racionales que provienen del mundo. Una vez que se recuer-

14. J. McDowell, *MW*, p. xix.

15. J. McDowell, *MW*, p. 84. "Si generalizamos la forma en que Aristóteles concibe el proceso de moldear el carácter ético, arribamos a la noción de tener los ojos abiertos a las razones ampliamente por la adquisición de una segunda naturaleza".

da a esta segunda naturaleza, se puede ver que las operaciones de la naturaleza incluyen circunstancias cuyas descripciones las ubican en el espacio lógico de las razones. Esto hace posible acomodar las impresiones en el dominio de la naturaleza sin poner en peligro el empirismo. Las capacidades conceptuales, cuyas interrelaciones pertenecen al espacio de las razones, operan, no sólo en los juicios sino ya en las transacciones con la naturaleza constituidas por los impactos del mundo sobre las capacidades receptivas del sujeto. Las impresiones son casos de apariencias perceptivas según las cuales las cosas son de un modo o de otro para un sujeto. Aquello que percibimos del mundo puede, así, esgrimirse como una razón para fundamentar un juicio.

III-Contenido empírico, causalidad y verdad.

En "The Very Idea of Human Answerability to the World: John McDowell's Version of Empiricism", Rorty rechaza la idea de un empirismo mínimo sugerida por McDowell, es decir, la idea de que la experiencia es un tribunal que permite determinar la corrección o incorrección de lo que pensamos acerca del mundo. Siguiendo supuestamente a Sellars, Davidson y Brandom, Rorty piensa que el vínculo causal entre el pensamiento y la realidad independiente es suficiente para explicar el control que ejerce la experiencia sobre la investigación.¹⁶ Como hemos visto, McDowell afirma que el vínculo causal no basta, pero Rorty —esta es su réplica— no cree que McDowell haya demostrado eso. Con Davidson, Rorty sostiene que únicamente una creencia puede justificar a otra creencia. Distingue, pues, entre la experiencia como causa de la ocurrencia de una justificación, y la noción empirista de la experiencia como

16. "Para Sellars, Davidson y Brandom, estamos constantemente interactuando con las cosas tanto como con las personas, y una de las formas en que interactuamos con ambas es a través de sus efectos sobre nuestros órganos sensoriales y otras partes de nuestros cuerpos. Pero ninguno de estos tres filósofos necesita la noción de experiencia como un tribunal mediador. Ellos pueden estar satisfechos con una explicación del mundo como ejerciendo control sobre nuestras investigaciones en una forma meramente causal, más que como ejerciendo lo que McDowell llama 'control racional'", R. Rorty, *Truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 140 (en adelante, *TP*).

ella misma justificatoria. Esto implica reinterpretar "experiencia" como la habilidad para adquirir creencias de un modo no inferencial como el resultado de transacciones causales (descriptibles neurológicamente) con el mundo.¹⁷ Para Rorty, pues, no hay necesidad de ser responsables frente al mundo; la direccionalidad hacia el mundo es una reliquia que supone la necesidad de una guía autoritaria. La *Bildung* es una cuestión de relaciones con nuestros pares, de desarrollar la habilidad de dar y pedir razones a otros seres humanos; pero el mundo no puede ser un par conversacional: "El mundo impone creencias sobre nosotros en el curso de las interacciones causales entre el programa que se ha internalizado en el curso de llegar a ser *gebildet* y los órganos sensoriales (...) el mundo configura el espacio de las razones, no 'facilitándonos hechos', sino ejerciendo una presión causal bruta sobre nosotros".¹⁸

Como se sabe, Davidson, por su parte, también sostiene que sólo hay un vínculo causal entre el pensamiento y la realidad, y que esa es toda la "fricción" que se precisa para explicar el contenido de nuestras creencias. Esto quiere decir que las sensaciones y, en general, los impactos del mundo sobre nuestros órganos sensoriales sólo pueden influir en el pensamiento de un modo causal o, dicho de otro modo, desde afuera del espacio de las razones. No hay relación epistémica entre el mundo y nuestro pensamiento y, por tanto, nuestras creencias no son vulnerables –epistémicamente hablando– a las sensaciones e interacciones con el mundo.¹⁹ Sólo una creencia puede sostener o derribar a otra creencia.

17. Para Rorty, el enfrentamiento que tienen los seres humanos con el mundo es igual al que tienen las computadoras: "Los humanos nos programamos a nosotros mismos para responder a las transacciones causales entre los centros más altos del cerebro y los órganos sensoriales con disposiciones para hacer aserciones. No hay una diferencia epistemológicamente interesante entre el estado de programa de una máquina y nuestras disposiciones, y ambos podrían ser llamados igualmente 'creencias' o 'juicios'. No hay más o menos intencionalidad, dirección al mundo o racionalidad en un caso más que en otro. Podemos describirnos a nosotros mismos y a las máquinas en términos normativos, de programación, o en términos no normativos, de hardware. Ningún problema surge, en cualquier caso, acerca de la interface entre software y hardware, lo intencional y lo no intencional, el espacio de las razones y el espacio de las leyes", R. Rorty, *TP*, p. 141-142.

18. R. Rorty, *TP*, p. 147-148.

19. En "On the very idea of a conceptual scheme", Davidson dice: "Nada

Según este punto de vista, no hay modo de salir del círculo de creencias que ya hemos aceptado a la hora de justificar nuestras creencias, no podemos hallar una prueba para la verdad que no sea la coherencia. Ninguna confrontación con el mundo puede servir para justificar nuestras creencias pues no podemos salir de nuestra piel para descubrir lo que causa los acontecimientos internos de los que somos conscientes. La relación entre una sensación y una creencia no puede ser de carácter lógico porque las sensaciones no son actitudes proposicionales. La única relación entre ambas es causal: "Las sensaciones causan algunas creencias, y en *este* sentido constituyen la base o el fundamento de esas creencias".²⁰ Sin duda, el significado y el conocimiento dependen –para Davidson– de la experiencia y ésta, a su vez, de la sensación; pero esta dependencia es la de la causalidad, no la de la evidencia o la justificación.²¹

Desde el punto de vista de McDowell, el coherentismo de Davidson y Rorty elimina todo constreñimiento racional proveniente de la experiencia y, por tanto, hace imposible una explicación del contenido empírico de las creencias. Contrariamente a Rorty, McDowell sostiene, pues,

(...) ninguna cosa hace verdaderas a las oraciones y a las teorías: ni la experiencia, ni las irritaciones superficiales ni el mundo pueden hacer verdadera a una oración", D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 194.

20. D. Davidson, "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", en A. Malachowski, (ed), *Reading Rorty*, Massachusetts, Basil Blackwell, 1990, p. 125.

21. D. Davidson, "A Coherence...", A. Malachowski, op. cit., p. 127. Para Davidson, los llamados enunciados protocolares pertenecen al ámbito de las hipótesis científicas. Son objetivos y testeables intersubjetivamente, son acerca de observaciones o experiencias, pero no pretenden expresarlas: "Nosotros experimentamos y observamos, pero esto no es 'comparar' sino en un sentido metafórico, pues nuestra experimentación no muestra ningún fruto epistemológico excepto cuando causa en nosotros la adición, el sostener o abandonar nuestras creencias. Esta relación causal no puede ser una relación de confirmación o de refutación, puesto que la causa no es una proposición o una creencia, sino simplemente un evento en el mundo o en nuestro aparato sensorial. Ni pueden tales eventos ser considerados ellos mismos evidencia, a menos, por supuesto, que causen en nosotros la creencia en algo. Y luego es la creencia la que es propiamente llamada evidencia, no el evento", D. Davidson, "Empirical Content", D. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press, 2001, p. 173 (en adelante, *SIO*).

que la causalidad no puede ejercer ningún control relevante sobre la investigación. Si la experiencia queda fuera del espacio de la justificación, esto es, si posee sólo un papel causal en la formación de un punto de vista sobre el mundo, entonces la experiencia no puede servir de tribunal en modo alguno. Y si la experiencia no puede servir para determinar la corrección/incorrección de nuestras creencias, no podemos entender en qué sentido poseemos capacidades conceptuales. La idea de una concepción del mundo no es simplemente la noción de una perturbación producida por los impactos provenientes del mundo y por alguna fuerza operando desde dentro del sujeto en alguna forma que es parcialmente determinada por esos impactos. Un enfoque de este tipo pone en cuestión la idea misma de un punto de vista sobre el mundo.²² De modo que, si lo entiendo bien, el argumento de McDowell de por qué la mera causalidad no basta para explicar el contenido empírico de las creencias es el siguiente: se supone que el pensamiento, las creencias o nuestras concepciones del mundo son *acerca de* la realidad, esto es, nos dicen que el mundo es de un modo u otro. Asimismo, nuestras creencias pueden ser correctas o incorrectas, verdaderas o falsas. Pues bien, si la forma en que el mundo es no desempeña ningún papel a la hora de determinar qué creencias son verdaderas y, por tanto, nuestras interacciones con él no pueden esgrimirse como razones para justificar nuestras concepciones acerca del mundo, entonces –concluye McDowell– tampoco tiene sentido seguir sosteniendo que las creencias versan *sobre* el mundo; pues, cualquiera sea la forma en que se comporte el mundo, ello no será nunca una *razón* para determinar qué hemos de creer. De otro modo: si aquello sobre lo cual versan nuestras creencias –el mundo– no tiene ninguna influencia epistémica sobre lo que creemos, esto es, no puede determinar –epistémicamente hablando– el con-

22. El escepticismo –para McDowell– posee raíces más profundas que para Davidson. No se trata del escepticismo que surge motivado por la búsqueda de la certeza, por la obsesión de la verdad cuando ya disponemos de una concepción acerca del mundo. Se trata, más bien, de cómo es posible una concepción sobre el mundo. En efecto, para McDowell, el escepticismo no surge debido al fracaso del mito de lo dado sino que, por el contrario, la idea de lo dado es un intento de respuesta a una forma de pensar –el coherentismo– que parece desconectar (en un sentido epistémico) al pensamiento del mundo, dejando al primero libre de todo constreñimiento por parte de una instancia externa.

tenido de las creencias, entonces tampoco tiene sentido decir que nuestras creencias son acerca de, o se refieren al mundo.²³ Las creencias son verdaderas o falsas según cómo sea el mundo; pero si cómo es el mundo no determina la verdad y la falsedad, entonces las creencias no son acerca del mundo. Creo que este argumento es correcto, aunque no muestra en detalle por qué la explicación de Davidson acerca de cómo las creencias adquieren su contenido empírico es errónea. En lo que sigue, intento subsanar este inconveniente.

Según Davidson, lo que nos enseña la situación de triangulación entre el mundo y dos criaturas que manejan un lenguaje es que, para tener actitudes proposicionales, es preciso interactuar, no sólo con el mundo, sino con otra criatura que posea lenguaje. La determinación de las causas distales relevantes y la aprehensión del concepto de objetividad surgen cuando aprehendemos qué es estar equivocados, lo cual supone la noción de verdad objetiva. Entonces “El tipo de causa repetidamente señalado como la causa del asentimiento a una oración perceptual dada constituye el contenido de esa oración y de la creencia que esa oración puede expresar”.²⁴ En otros términos: en los casos más simples, los eventos y objetos que causan una creencia determinan también los contenidos de la misma. Por ejemplo: la creencia que es causada, distintivamente y en condiciones normales, por la presencia de una mesa, es la creencia de que una mesa está presente. No se trata –sostiene

23. “Si tratamos de suponer que los ejercicios de la ‘soberanía conceptual’ son únicamente causalmente afectados por el curso de la experiencia, y no racionalmente responsables ante ella, no queda nada de la idea de que lo que la ‘soberanía conceptual’ produce es algo que es acerca del mundo empírico, una posición correcta o incorrectamente adoptada de acuerdo a cómo son las cosas en el mundo empírico. Y si perdemos eso, no queda nada de la idea de que lo que es operativo es la ‘soberanía conceptual’. La noción de una concepción del mundo, formada en el ejercicio de la ‘soberanía conceptual’, no es simplemente la noción de una perturbación producida por los impactos del mundo y por alguna fuerza operando dentro del sujeto, en una forma que es parcialmente (pero sólo parcialmente) determinada por esos impactos”, J. McDowell, *MW*, p. 134. Putnam también se ha hecho eco de esta crítica. Cfr. H. Putnam, *El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 95 y ss.

24. D. Davidson, “Reply to McDowell”, L. Hahn, (ed), *The Philosophy of Donald Davidson, The Library of Living Philosophers*, Vol. XXVII, Chicago, Southern Illinois University at Carbondale, 1999, p. 107.

Davidson— de que el mundo garantiza que nuestros juicios sean siempre verdaderos, sino de que la historia causal de tales juicios representa un importante rasgo constitutivo de sus contenidos.²⁵ Es constitutivo de los pensamientos, según Davidson, que su contenido venga dado por su causa.

Pues bien, ¿cómo puede el mundo hacernos creer algo, y cómo puede determinar el contenido de las creencias? Es manifiesto que, para poder tener una actitud de creencia, el sujeto debe tener a disposición el contenido de esa creencia, y para tener ese contenido, debe poder reconocer los objetos de su entorno. El sujeto no puede asentir o disentir en absoluto si no *reconoce* qué hay a su alrededor. Por tanto, las creencias no son causadas por el mundo independientemente de una *aprehensión* de los rasgos del mundo que motivan las creencias acerca de él. El problema no es si la causalidad está implicada en una explicación de por qué creemos lo que creemos, sino si la sola causalidad puede explicar eso. No es la causalidad por sí sola la que determina el contenido de las creencias, sino la *aprehensión* de los tipos de objetos que reconocemos en nuestro entorno. Pero la *aprehensión* de los objetos y eventos que motivan los asentimientos supone ya una visión del mundo que es previa a cualquier proceso interpretativo que intente determinar cuáles son las causas de esos asentimientos. Se sigue que la causalidad no puede ser únicamente el origen del contenido empírico de las creencias, pues éste está presupuesto en la determinación de los tipos de causas relevantes de los asentimientos. Sólo de este modo se puede explicar que los objetos y eventos del mundo, en los casos más simples, causen las creencias que tienen a esos objetos por contenido. En la mente surgen creencias sobre mesas sólo cuando, interactuando con el mundo, aprendemos a reconocer objetos tales como mesas. Una concepción de cómo es el mundo siempre es previa a cualquier especificación de qué objeto o evento ha causado las creencias que causa. La causalidad bruta no genera estados epistémicos. Adviértase, además, que ello hace posible, al mismo tiempo, que aquello que es comprendido por el agente cuando interactúa con el mundo pueda ser esgrimido como una *razón* para su creencia. En efecto, ante la pregunta de por qué el agente cree lo que cree, éste puede responder señalando un objeto o

25 D. Davidson, "Las condiciones del pensamiento", D. Davidson, *Mente, mundo y acción*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 155 (en adelante, MMA).

evento de su entorno. De otro modo, el sujeto tendría creencias causadas por algo desconocido para él; el origen de las creencias sería inefable. Sin embargo, una vez que se establece que es también el reconocimiento de los objetos y eventos del mundo el que hace que el agente posea las creencias que tiene acerca de todos esos objetos, ya no se puede seguir sosteniendo que el único vínculo con el mundo es de naturaleza causal. No se trata, pues, como sugiere el análisis de Davidson, de que los objetos y eventos del mundo causan creencias acerca de ellos. Antes bien, los sujetos asienten a las oraciones debido a que reconocen en una situación dada los objetos y eventos que ya forman parte de su ontología.²⁶ Una vez que se reconoce este punto, es fácil ver por qué McDowell sostiene que sin relaciones de justificación entre las creencias y el mundo no se puede explicar cómo es posible el contenido empírico de las creencias: lo que creemos o dejamos de creer está determinado por lo que consideramos verdadero o falso, y esto, a su vez, está determinado por cómo pensamos que es el mundo. Si la experiencia no puede decirnos nada acerca de cómo es el mundo y, por tanto, no puede desempeñar ningún papel justificatorio, entonces tampoco puede dársele contenido empírico a las creencias acerca del mundo. No habría siquiera creencias.

En el marco de su teoría de la triangulación, el mismo Davidson parece reconocer este punto, aunque luego niegue que exista alguna otra relación entre nosotros y el mundo que sea distinta de la relación causal. Por ejemplo, refiriéndose a una situación de aprendizaje en donde el niño llega a decir "mesa" en presencia de mesas, explica Davidson:

"El niño encuentra las mesas relevantemente similares; nosotros también hallamos las mesas similares; y encontramos también similares las respuestas del niño a las mesas. Dadas estas tres pautas de respuesta, resulta posible localizar los estímulos relevantes que promueven las respuestas del niño. Se trata de objetos y eventos que encontramos naturalmente similares (mesas) y que guardan correlación con respuestas del niño que encontramos similares. Es una forma de triangulación: una línea parte del niño en dirección a la mesa, otra línea parte de nosotros en dirección a la mesa y la terce-

26. Esto es quizás más manifiesto cuando consideramos eventos como el jugar ajedrez, participar de una ceremonia religiosa o el simple mirar la televisión: tales eventos sólo suscitan en nosotros creencias cuando reconocemos los tipos de objetos y los tipos de eventos involucrados.

ra va de nosotros al niño. El estímulo relevante se halla allí donde convergen las líneas del niño a la mesa y de nosotros a la mesa".²⁷

Ahora bien, para que alguien pueda encontrar relevantemente similar algo con respecto a otra cosa, debe poder distinguir ese algo en el entorno, esto es, debe poder existir una relación cognoscitiva de algún tipo. Sin el impacto causal del mundo sobre el organismo, y sin el reconocimiento, por parte de ese organismo, del objeto que ha impactado sobre él, no hay posibilidad de que se establezca correlación alguna. Tal vez, cuando pensamos en una situación de aprendizaje como la que imagina Davidson, no pueda sostenerse que ese reconocimiento de similitudes involucre contenidos proposicionales; pero parece claro que debe involucrar alguna suerte de aprehensión de los rasgos del entorno si es que ha de poder establecerse alguna forma de correlación palabra-objeto. La sola causalidad no explica cómo es que surgen los estados proposicionales.

Los inconvenientes a los cuales se ven enfrentados Rorty y Davidson pueden ponerse de manifiesto también considerando la manera en que tratan de responder a la objeción estándar que se hace al coherentismo, a saber: que son posibles tal vez innumerables sistemas de creencias coherentes e incompatibles entre sí. El coherentismo de Davidson y Rorty implica que, las únicas coacciones epistémicas que hemos de enfrentar en la investigación son aquellas que provienen de nuestros pares. En la concepción de Rorty, al menos, los seres humanos se programan a sí mismos para responder por medio de su participación en las prácticas sociales y, de este modo, aprenden a responder de ciertas maneras al interactuar causalmente con el mundo. Las creencias son, pues, el resultado del cruce entre nuestro programa y las transacciones causales con el entorno. Pero, como queda dicho, estas transacciones no justifican nuestras creencias: "Aunque hay causas de la adquisición de creencias, y razones para el mantenimiento o cambio de éstas, no hay causas para la *verdad* de las creencias".²⁸ Rorty concede que hay algo semejante a la resistencia física en bruto, pero no cree que haya manera de transferir este carácter bruto no lingüístico a los hechos, a la verdad de las oraciones, pues hay tantos hechos que se incorporan al mundo como lengua-

27. D. Davidson, "Las condiciones del pensamiento", D. Davidson, MMA, p. 159.

28. R. Rorty, *ORT*, p. 121.

jes para describir una misma transacción causal. Pues bien, ¿por qué, según esta concepción, no habríamos de ser arbitrarios respecto de nuestras creencias acerca del mundo? ¿Qué es lo que impide que construyamos sistemas de creencias falsas pero coherentes y consensuadas por nuestros pares? Ciertamente, resulta extraño que, si nuestras creencias versan sobre el mundo, pretenden explicarlo y prueban su utilidad como hábitos de acción en nuestro trato con el entorno, el mundo no juegue papel alguno a la hora de decidir con cuáles de nuestras creencias hemos de quedarnos. Intentando librarse del cargo de arbitrariedad, Rorty sostiene: "Aun cuando no existe la 'naturaleza intrínseca de la realidad', existen presiones causales. Esas presiones pueden describirse de diferentes maneras en momentos distintos y para propósitos diferentes, pero son sin embargo presiones".²⁹ Ahora bien, ¿cómo pueden estas presiones causales evitar la arbitrariedad en la construcción de sistemas de creencias? En la medida en que no poseen ningún papel epistémico, se mantiene la objeción al coherentismo; en cambio, en la medida en que estas presiones pudieran esgrimirse como razones, no sería cierto que nuestro único contacto con el mundo es causal. Dicho de otro modo: si estamos hablando de presiones causales como algo contrapuesto a una "presión epistémica", por así decirlo, ¿cómo puede ello convertirse en una restricción epistémica? La única manera en que la causalidad podría presentar restricciones epistémicas sería sostener que el mundo causa directamente creencias verdaderas. En este punto, parece que el remedio sería peor que la enfermedad.³⁰

Una respuesta semejante –y con dificultades semejantes– parece sugerir Davidson. Según este autor, no es claro qué podría significar el que podamos arribar a sistemas distintos de creencias, pues no inventamos nuestras creencias; la mayoría no es voluntaria.³¹ Somos condicionados a producir (es decir, a sostener como verdaderas) oraciones específicas bajo condiciones particulares. No hay peligro –sostiene Da-

29. R. Rorty, *EC*, p. 26

30. Creo que esto es así por tres tipos de razones: por un lado, porque el mismo Rorty afirma que no hay causas para la verdad de las creencias; por otro, porque, como sostengo a continuación en referencia a Davidson, no es sencillo explicar cómo puede ser esto posible. Finalmente, porque en ese caso no habría libertad ni, por ende, falibilismo.

31. D. Davidson, "Empirical Content", Davidson, D., *SIO*, p. 173.

vidson— de que nuestras creencias sean acerca de algo ficticio, “pues las oraciones que expresan las creencias, y las creencias mismas, son correctamente comprendidas como creencias acerca de cosas y eventos que causan esas creencias y oraciones y, por tanto, deben ser fundamentalmente verídicas”.³² La imagen que posee el hablante acerca del mundo que lo rodea es semejante al que poseen otras personas y, en su mayoría de sus rasgos, debe ser correcta.

Es claro que aquí Davidson está reconociendo que la mera coherencia no basta para asegurar el contenido empírico de las creencias. Es por eso precisamente que echa mano de la causalidad con el mundo; sin embargo, para que la apelación a esta relación sea efectiva, ese vínculo causal debe provocar creencias verdaderas. Esta es la única forma en que el recurso a la causalidad podría liberar al coherentista de la objeción. Con todo, y aparte de las objeciones arriba mencionadas, esta salida no puede funcionar. La clave, aquí, es entender qué papel desempeña la causalidad.

Una creencia es una actitud subjetiva de aceptación de un contenido proposicional. Davidson dice que los objetos y eventos del mundo causan esa actitud, pero además, que causan el contenido de esa actitud. Sostiene que el mundo causa contenidos proposicionales verdaderos, y que la razón de por qué el mundo causa en general contenidos verdaderos es que esos contenidos han sido fijados anteriormente, en la situación de triangulación: “Lo que creemos cuando nuestros sentidos causan creencias en nosotros es frecuentemente verdadero, lo cual en los casos más simples no puede ser de otro modo, pues el contenido de nuestras creencias más simples está necesariamente fijado por la historia de las percepciones pasadas”.³³ Pues bien, si todas las creencias fueran causadas directamente por el mundo, no tendríamos *razones* para creer lo que creemos. El mundo causaría creencias verdaderas en nosotros simplemente. Si Davidson pudiera explicar esto, entonces podría responder a la objeción hecha al coherentismo. Sin embargo, en ese caso no habría libertad (o “espontaneidad”, como dice McDowell). Dicho en otros términos: no habría, propiamente hablando, actitudes de asentimiento y de disasentimiento. Simplemente, responderíamos a los estímulos del entorno. Ciertamente, Davidson no quiere sostener esto y por ello reconoce que las creencias son revisables a la luz de otras creencias.

32. D. Davidson, “Empirical Content”, D. Davidson, *SIO*, p. 174

33. D. Davidson, “Replay to Dagfinn Føllesdal”, en L. Hahn, op. cit., p. 732.

Se sigue, entonces, que a veces el mundo causa creencias verdaderas y a veces no. Algunas creencias, al menos, deben poder no ser causadas por el mundo. Dicho en otros términos: si efectivamente todas las creencias son siempre, al menos en principio, revisables, deben serlo en función de las razones que tenemos para creer algo. Pero si esto es así, entonces el asentimiento a las oraciones que usamos para expresar nuestras creencias no siempre es directamente causado por el mundo, sino por las razones de que disponemos para el caso. No es que el mundo causa nuestro asentimiento a las creencias verdaderas, sino que asentimos cuando pensamos que una creencia es verdadera. Ahora bien, admitamos que el mundo causa frecuentemente creencias verdaderas (aunque no siempre). ¿Cuál es la explicación que ofrece Davidson de este hecho? La razón de ello —sostiene Davidson— es que el contenido de nuestras creencias más simples está fijado por la historia de las percepciones pasadas, por la historia causal de nuestros juicios acerca del mundo. Pues bien, en primer lugar, hay que destacar que, en la frase citada “Lo que creemos cuando nuestros sentidos causan creencias en nosotros es frecuentemente verdadero”, “verdadero” no puede ser explicado en términos de coherencia, pues en ese caso, como es obvio, no podría responderse a la objeción. “Verdadero” tiene que tener cierta connotación ontológica, debe establecer un vínculo epistémico con el mundo. Esto es lo que solapadamente sugiere Davidson cuando sostiene que los objetos que causan las creencias *son los mismos* que los que fijan su contenido. Por otro lado, desde un punto de vista epistemológico, la historia causal pasada no explica por qué las creencias son verdaderas. La historia causal no hace verdaderas las creencias, sólo hace en cierto modo que los contenidos sean los que son. Puede ser que la mayoría de las creencias sean verdaderas, y que los contenidos de las mismas estén en parte determinados por la historia causal de cómo hemos aprendido a usar el lenguaje, pero ese aprendizaje no asegura que nuestras creencias sean verdaderas. La verdad de las creencias depende de nuestro lenguaje y de cómo es el mundo. Davidson funde en un mismo impulso la idea de que el mundo determina causalmente el contenido de las creencias con una noción no declarada de verdad y por eso puede generar la ilusión de que basta la relación de causalidad para explicar en términos coherentistas cómo es posible el contenido empírico de las creencias. Tal vez sea cierto que la mayoría de nuestras creencias es verdadera, y que el mundo tiene un papel que jugar en la explicación de este hecho; pero la razón de ello no es —al menos únicamente— la que

ofrece Davidson: que "el contenido de nuestras creencias más simples está necesariamente fijado por la historia de las percepciones pasadas". Pues la fijación del contenido depende, de un modo fundamental, de lo que juzgamos verdadero o falso y no al revés. Lo que la historia causal de nuestros juicios acerca del mundo introduce es un condicionamiento gracias al cual aprendemos a correlacionar expresiones con objetos y eventos del entorno *de un modo correcto*, es decir, aprendemos a juzgar con verdad acerca del mundo. El contenido de las creencias no se fija de un modo exclusivamente causal, sino gracias al reconocimiento del acierto y del error, esto es, en virtud de la verdad y la falsedad.

En síntesis, Davidson se da cuenta de que la coherencia no basta para asegurar la verdad de las creencias,³⁴ y por eso se ve impulsado a introducir en su teoría el vínculo causal con el mundo como un modo de asegurar que las creencias se refieren a él. Los objetos que causan las creencias determinan también los contenidos de estas. Sin embargo, esta apelación a los recursos misteriosos de la causalidad, que genera estados epistémicos correctos, no hace más que introducir solapadamente una noción nueva de verdad. En efecto, la idea de causalidad es introducida para demostrar que las creencias que sostenemos como verdaderas *se refieren* a los objetos y eventos que las causan. Es decir, la coherencia por sí misma no explica cómo es que las creencias pueden referirse a los objetos y eventos del entorno; por tanto, la apelación a la causalidad debe asegurar, no sólo una conexión con el mundo, sino, de manera encubierta, un vínculo epistémico que explique por qué lo que creemos *se conforma* de algún modo a lo que sucede a nuestro alrededor. Con esto, Davidson introduce subrepticamente el vínculo epistémico con el mundo que previamente había rechazado.³⁵ La idea de que los objetos que causan las creencias determinan también los contenidos de las mismas inconspicuamente afirma que aquellos objetos del mun-

34. "La mera coherencia (...) no puede garantizar que aquello que se cree sea efectivamente así. Todo lo que una teoría de la coherencia puede mantener es que en un conjunto coherente de creencias, la mayoría de ellas son verdaderas", D. Davidson, "A Coherence...", A. Malachowski, op. cit., p. 121.

35. No es casualidad, pues, que, a pesar de la postulación de la coherencia como criterio de verdad, afirme que la verdad es también, en cierto modo, correspondencia con el modo de ser de las cosas. Cfr. D. Davidson, "A Coherence...", A. Malachowski, op. cit., p. 122.

do que provocan en nosotros creencias acerca de ellos, tienen su correlato en las creencias que sostenemos como verdaderas. Debe haber alguna suerte de conformidad entre los contenidos de las creencias y los objetos del mundo para que podamos hablar de creencias verdaderas. El mundo causa creencias verdaderas, pero estas no son verdaderas porque son coherentes con el resto, sino *porque* los objetos que figuran como su contenido son aquellos que están en el mundo.

En este punto, hay que señalar que, pese a sus denodados esfuerzos por desmarcarse de la epistemología moderna, tanto Davidson como Rorty permanecen atrapados en ella. En efecto, como Davidson y Rorty, tampoco los filósofos modernos negaban que tuviéramos relaciones causales con el mundo y también sostenían que aquello que podíamos conocer no era el mundo mismo, sino las creencias o ideas que tenemos de él. Locke, por ejemplo, sostenía que el alcance de nuestro conocimiento llegaba hasta donde alcanzan nuestras ideas de las cosas. También Locke tuvo presente el problema de cómo es que las ideas se refieren efectivamente al mundo. Ciertamente, se trata de una aporía, pues, habiendo reconocido que no podemos ir más allá del círculo de ideas que constituyen nuestro saber acerca del mundo, se torna imposible apelar a alguna suerte de confrontación entre ideas y mundo, dado que éste último siempre queda más allá, por principio, de las ideas y, por ende, del conocimiento. También Locke era bien consciente de la objeción que se cierne sobre el coherentismo: la coherencia no garantiza la realidad del conocimiento. Su respuesta al problema señalado es, sin embargo, a todas luces inconsistente: sostiene que las ideas son verdaderas cuando se conforman a las cosas, afirmando esto al menos para el caso de las llamadas ideas simples, pues, según su concepción, éstas no pueden ser forjadas por la mente.³⁶ Pero, ¿cómo puede saber Locke que las ideas simples se conforman a la realidad? Supongamos que es cierto que las ideas simples no pueden ser forjadas por la mente. A lo sumo, el argumento demuestra que debe haber una realidad exterior que cause en nosotros ideas, pero no que esas ideas se conforman con el verdadero ser de las cosas (al menos si nos atenemos al principio según el cual todo lo que podemos saber acerca del mundo está mediatizado por nuestras ideas). Además, el argumento de Locke olvida que -según su

36. Cfr. J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 1999, IV, cap. 4, #1, p. 563.

propia teoría— no todas las ideas simples expresan cualidades primarias, esto es, propiedades que pertenecen al mundo en sí mismo. Hay dos afirmaciones en este esquema cognoscitivo que, al sostenerse conjuntamente, conducen a una situación aporética. Estas son:

- 1- que el alcance del conocimiento llega hasta donde podemos tener ideas y que, por tanto, lo que conocemos del mundo son las ideas que tenemos acerca de él (y no el mundo mismo).
- 2- que para establecer un vínculo epistémico confiable entre las ideas y el mundo se requiere de algún tipo de conformidad entre ideas y mundo.

Estas dos afirmaciones están en tensión y son las que, entre otras cosas, han generado el escepticismo moderno que continúa desvelando a los filósofos hasta el día de hoy. Ahora bien, lo que sugiero es que, si sustituimos el término "idea" por el de "creencia", tendremos, con algunos matices, la posición que Rorty y Davidson sostienen actualmente. Ciertamente, tanto Rorty como, en cierta forma, Davidson pretenden deshacerse de la conformidad con el mundo para evitar los inconvenientes de la respuesta lockeana; pero, enfrentados a las objeciones al coherentismo, su respuesta no es menos inconsistente que la de Locke. Sostienen que las creencias se refieren al mundo aunque el mundo no tenga una participación epistémica en la determinación del contenido de las creencias. Cualquiera sea la forma de ser del mundo, ello no puede ser una *razón* para sostener las creencias que sostenemos. El nexo entre nosotros y el entorno es causal, únicamente. Las relaciones epistémicas sólo acontecen al interior del entramado de creencias. De este modo, Rorty y Davidson, como antes Locke y otros filósofos modernos, terminan afirmando que, cuando decimos tener conocimiento del mundo, en realidad sólo tenemos conocimiento de nuestras creencias acerca del mundo, pero no del mundo mismo. Como los filósofos modernos, también ellos están atrapados en el círculo de las creencias, más allá del cual no se puede ir. No obstante, pretenden retener el contacto con la realidad; de ahí el énfasis que ponen en la causalidad. Pero en este esquema deben hacer un uso misterioso de esta relación. Como en el caso de Locke, también Davidson, en última instancia, debe apelar a un vínculo epistémico con la realidad para asegurar la verdad de las creencias: los objetos y eventos del entorno no sólo causan creencias, sino que determinan el contenido verdadero de las mismas. Así, la causalidad nos

provee de un vínculo epistémicamente adecuado con el mundo: los objetos que aparecen en las creencias son los que hay en el mundo. Es sólo gracias a esta relación velada que Davidson puede generar la apariencia de que ha eliminado la relación epistémica entre la mente y el mundo. Por otro lado, como en el caso de los filósofos modernos, tanto para Rorty como para Davidson las creencias sirven de intermediarios entre nosotros y la realidad. No conocemos directamente el mundo, sino las creencias que tenemos de él. En verdad, ni Rorty ni Davidson han eliminado los intermediarios al reducir todo vínculo con la realidad a la causalidad: en su caso, las creencias son precisamente esos intermediarios entre nosotros y el mundo al cual solo accedemos directamente de un modo causal. En mi opinión, el problema no reside en la segunda afirmación señalada arriba, sino en la primera. Rorty y Davidson, como los filósofos modernos, aceptan esta primera premisa sin cuestionarla. Ciertamente, no sostienen que el conocimiento consiste en un conjunto de ideas, sino de creencias; pero lo esencial de esta posición se mantiene: conocemos nuestras creencias acerca del mundo, no el mundo mismo. Con ello hacen del mundo algo inaccesible, algo que, por principio, no podemos conocer. Pero, ¿por qué Davidson y Rorty sostienen que lo que nos liga al mundo es únicamente la causalidad? Una de las razones es, sin duda, su creencia de que, derribado el Mito de lo Dado, ya no es posible pensar en una relación epistémica entre nosotros y la realidad. Si el vínculo con el mundo no puede darnos la certeza del conocimiento, hay que abandonar ese vínculo. Pero otra razón, creo yo, reside en el enfoque davidsoniano del intérprete radical. En efecto, parece ser la perspectiva de la tercera persona y la concepción conductista que subyace a ella lo que conduce a la postulación de la causalidad como el único nexo entre la mente y la realidad. Desde el punto de vista del intérprete radical, la única evidencia disponible son las relaciones entre el sujeto y el entorno, y el asentimiento a las oraciones motivado por esa interacción. Lo que queda implícito en ese enfoque es que tanto el sujeto como el intérprete ya poseen una comprensión del mundo, y que gracias a esa comprensión el sujeto reacciona como lo hace.

¿Cuál es, por tanto, la imagen del conocimiento alternativa que sugiere esta discusión? Ubiquémonos nuevamente en la situación de triangulación. Para que el aprendiz pueda aprender a correlacionar expresiones con objetos y eventos debe primero poder captarlos o percatarse de ellos de algún modo. Podríamos hablar aquí de un proto-reconocimiento. Como sostiene el mismo Davidson, en la situación de triangulación maestro

y aprendiz deben tener una visión compartida de cuáles son los objetos relevantes en esa situación; deben poder reconocer los mismos objetos: "Sin este compartir [la causa de las respuestas] no habría fundamentos para seleccionar una causa más que otra como la causa que fija el contenido".³⁷ La mera causalidad no es, pues, suficiente. Entonces, por un lado, para que el aprendiz pueda aprender a correlacionar ciertas expresiones con determinados objetos y eventos, debe poder aprehender algunos rasgos de su entorno. Para que el mundo pueda causar creencias, ciertamente debe impactar en el organismo; pero además, el sujeto debe poder reconocer, no sólo sus estados, sino los objetos y eventos que causan esos estados. Parafraseando a Kant: los impactos causales sobre el organismo, sin conceptos, son ciegos (es decir, no causan estado epistémico alguno); los conceptos, sin los impactos causales, son vacíos (carecen de contenido empírico). Por otro lado, si una criatura es condicionada para proferir ciertas expresiones ante determinadas situaciones, no por ello podemos decir que se trata de un usuario de un lenguaje. Para que podamos decir que lo es, deben intervenir –como bien sabe Davidson– la verdad y la falsedad.³⁸ El agente debe ser consciente de que lo que cree puede ser verdadero o falso. Y es el percatarse de que a veces está en lo cierto y a veces no lo que determina el contenido empírico de sus creencias. Una vez que estamos inmersos en el lenguaje, tal vez pueda decirse que –como quieren Rorty y Davidson– la mayoría de nuestras creencias es verdadera. Pero ello no se debe simplemente a que el mundo causa creencias verdaderas, sino a que hemos sido entrenados –en el aprendizaje del lenguaje– a producir, en un nivel básico, oraciones que se ajustan bastante bien a los rasgos del entorno. Aprendemos ciertas palabras y expresiones, y aprendemos a correlacionarlas con objetos en el mundo, y aprendemos a distinguir cuándo esas correlaciones son correctas y cuándo no lo son. El contenido de las creencias se va fijando en ese ejercicio de ensayo y error. Se puede expresar esto desde un punto de vista pragmatista. Primariamente, debemos actuar en el mundo. Si, como dijo Peirce, las creencias son hábitos de acción; si, por tanto, la corrección de las creencias se pone a prueba –entre otras cosas– en la práctica, entonces parece razonable su-

37. D. Davidson, "Epistemology Externalized", *Dialéctica*, vol. 45, No 2-3, 1991, p. 201.

38. Seguramente la verdad no es el único criterio de corrección que hay que tener en cuenta aquí, pero no puedo extenderme en este punto ahora.

poner que una criatura que se maneja exitosamente en el mundo debe contar con un vasto cuerpo de creencias correctas. La verdad de sus creencias, en este sentido, está en función de su adaptación al medio. En cualquier caso, lo esencial es asignar un papel fundamental a la verdad y falsedad en el proceso de fijación de los contenidos de las creencias. Y si los argumentos presentados hasta aquí son correctos, el mundo debe desempeñar un papel insoslayable en ello. Pero si la realidad quedara en principio siempre más allá de nuestras creencias, afectándonos únicamente de un modo causal, no podría cumplir con ese papel. Debe ser posible, pues, la aprehensión de los objetos y eventos con los que interactuamos causalmente. Este es el problema que McDowell pretende resolver. Una vez que se reconoce el papel epistémico de la experiencia, puede concebirse lo que McDowell llama "apertura al mundo", esto es, se hace concebible cómo evitar el encierro dentro de la esfera del pensamiento. La realidad, aunque es externa al pensamiento, no es externa a la esfera conceptual. El hecho de que las cosas son de un modo u otro es el contenido conceptual de una experiencia; y eso mismo también es un hecho perceptible, un aspecto del mundo percibido. Creo que la teoría que McDowell desarrolla en *Mind and World* puede entenderse en el sentido de una forma de realismo directo que ya había sido defendida por los clásicos del pragmatismo. La forma y los detalles de una teoría así es, sin embargo, una tarea a desarrollar; pero, *prima facie*, sus virtudes son atractivas: permite hacer del mundo algo asequible otorgándole a la experiencia un papel legitimador de la creencia. Como afirmó cierta vez Peirce:

"La verdad salvífica es la de que en la experiencia hay una terceridad, un elemento de razonabilidad respecto al cual podemos instruir nuestra razón a conformarse más y más. Si no fuera este el caso, no podría haber una cosa tal como maldad o bondad lógica; y por tanto no necesitamos esperar hasta que se pruebe que hay una razón operativa en la experiencia a la que se pueda aproximar la nuestra propia. Debíamos pensar al momento que es así, dado que la única posibilidad de todo conocimiento reside en esta esperanza".³⁹

Universidad de Buenos Aires

39. Ch.S. Peirce, "Algunas categorías de la razón sintética", Ch.S. Peirce, *El hombre, un signo*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 128.

ABSTRACT

This paper faces the following question: can the world have an epistemic role in the justification of beliefs? In order to answer that question, it is examined the debate between Rorty and Davidson, on one hand, and McDowell's ideas, on the other. It is held that Davidsonian and Rortyan coherentism can not explain how our beliefs acquire their empirical content. That is showed by analysing the Davidsonian externalist conception of meaning and belief and his answer to the standard criticism of coherentism: that many coherent systems, incompatible among them, are possible. It is asserted, against Davidson and Rorty, that without an epistemic link between beliefs and the world that objection can not be refused. It is also held that Rortyan anti-representationalism, as the Davidsonian coherentism, makes the world unattainable. Finally, it is suggested McDowell's minimal empiricism, as the pragmatist direct realism, can solve those problems.

INTUICIONISMO, ANTI-REALISMO Y MANIFESTACIÓN EN MICHAEL DUMMETT

José Tomás Alvarado

La disputa entre los matemáticos defensores de la ortodoxia cantoniana y los intuicionistas ha versado sobre las formas de deducción lógicamente válida y el modo como las restricciones acerca de lo lógicamente válido afectan a los resultados matemáticos que pueden contar como justificados. Las restricciones impuestas por el intuicionismo estaban motivadas por una concepción previa sobre qué son las entidades matemáticas y qué significa ser verdadera para una proposición matemática sobre tales entidades. Es un mérito de Michael Dummett haber puesto de relieve cómo ciertos rasgos estructurales del debate restringido a la fundamentación de las matemáticas admiten una expansión para comprender muchas otras cuestiones de índole metafísica y que han concentrado la atención de los filósofos por siglos. En particular, Dummett planteó que existe un plexo de cuestiones lógicas, semánticas y metafísicas que requieren un tratamiento y una decisión conjuntas. Una vez que está asentado un marco conceptual en el que se hacen visibles las conexiones sistemáticas entre lógica, teoría del significado y metafísica, Dummett cree poseer un par de argumentos –o desafíos, si se quiere– que tienen que ver con cuestiones de filosofía del lenguaje y que parecen poner el debate general decididamente a favor de una de las partes en disputa. En este trabajo, se pretende hacer una presentación general del marco conceptual en el que se hacen patentes las conexiones sistemáticas entre grandes opciones metafísicas, lógicas y semánticas y –luego– se discutirá el argumento llamado de la “manifestación”, probablemente la pieza central de la estrategia dummettiana para la defensa del anti-realismo metafísico global y la lógica intuicionista. La posición presentada aquí será por un lado favorable al marco conceptual general en el que las opciones sistemáticas se encuentran conectadas, pero por otro lado será crítica respecto de la viabilidad del argumento de la manifestación dummettiano. No se pretende aquí sostener que las dificultades del argumento de la manifestación que van a ser presenta-

das tienen un carácter definitivo. Es posible que algún anti-realista pueda efectuar las reparaciones necesarias para hacer el argumento –y el anti-realismo– teóricamente viables. En todo caso, estas dificultades sistemáticas deben ser afrontadas y contestadas de manera satisfactoria por una concepción como la de Dummett o por cualquier otra concepción metafísica semejante.

Semántica y metafísica

Será útil para comprender cómo es que las cuestiones ontológicas, semánticas y lógicas se encuentran conectadas sistemáticamente entre sí, considerar en primer lugar cómo es que la postulación de un dominio de entidades que satisface ciertas condiciones trae consigo las restricciones características del intuicionismo para las proposiciones que enuncian estados de cosas en los que intervienen tales entidades. Las ideas de Dummett descansan en las conexiones que se van a mostrar y, en particular en la idea de que la naturaleza de la semántica para cierta clase de proposiciones, o para todas las proposiciones, cualquiera sea su carácter, conduce a postular tesis ontológicas determinadas.

Por hipótesis, sea un dominio de entidades A. Las entidades pertenecientes al dominio A son meras construcciones mentales y no realidades independientes de nuestras actividades y actitudes epistémicas. No es necesario que aquí se determine con mucha más precisión en qué consisten las “construcciones” de que se está hablando. Basta con estipular unas cuantas condiciones bien sencillas, para hacer perspicuo el tipo de conexión que se pretende poner de manifiesto.¹ Una entidad de A existe si y sólo si es el contenido de un acto mental de algún sujeto racional. El acto mental típico del que dependen tales entidades es una

1. Las condiciones impuestas sobre las entidades y estados de cosas del dominio A están inspiradas en las intuiciones de K. Gödel en “Una interpretación del cálculo conectivo intuicionista” en *Obras completas*, Madrid: Alianza, 1981, 136-139 (trad. J. Mosterín). Gödel indica que las tesis admitidas por el intuicionismo pueden ser interpretadas como una adición a la lógica clásica de tres axiomas en los que ocurre el operador modal “está demostrado que...” Los axiomas presentados por Gödel son los axiomas característicos de sistemas modales S4.

actitud proposicional de creencia, pero no existe ningún motivo para que deban ser excluidas otras formas de actitud proposicional como conocimiento, deseo, etc. La condición fundamental ((2) abajo) puede ser formulada de este modo:

- (1) Un estado de cosas del dominio A es el hecho de que alguna entidad del dominio instancia alguna propiedad o relación. Por simplicidad, no se admitirán predicados vagos. Un estado de cosas del dominio A así definido será llamado un estado de cosas A o un hecho A.
- (2) Un hecho A existe si y sólo si el sujeto racional cree tal hecho. Tal como se ha puesto de relieve, se restringirá la consideración al caso más simple de actitud proposicional de creencia. En términos generales:

$$(2.i) \quad \forall p (p \text{ es efectivo}) \leftrightarrow (S \text{ cree que: } p)$$

Del mismo modo, pueden darse cláusulas para, por ejemplo, negaciones y conjunciones:

$$(2.ii) \quad \forall p (p \text{ no es efectivo}) \leftrightarrow (S \text{ cree que: } \neg p)$$

$$(2.iii) \quad \forall p \forall q ((p \ \& \ q) \text{ es efectivo}) \leftrightarrow ((S \text{ cree que: } p) \ \& \ (S \text{ cree que: } q))$$

Sería posible imponer ciertas restricciones adicionales a los actos mentales de los que dependen las entidades de A como, por ejemplo, que el sujeto S de los estados mentales en cuestión sea racional en un grado de idealización bastante alto. Podría estipularse, por ejemplo, que el sujeto racional S nunca incurre en incoherencias o que no olvida los estados mentales en los que se ha encontrado con anterioridad. Entre estos requerimientos de racionalidad idealizada puede imponerse el requerimiento de “luminosidad” de los estados mentales en cuestión. Parece mejor, sin embargo, no imponer esta condición adicional, pues esto permitirá hacer patentes ciertos rasgos peculiares de las conexiones sistemáticas que se pretenden poner aquí en claro. Un estado mental se dice luminoso si tal estado se produce si y sólo si es conocido que tal estado mental se produce. Pues bien, las entidades de A y los hechos A se

dan sólo si son el contenido de un estado mental del sujeto racional estipulado. Esto no implica que las entidades de A se dan sólo si el sujeto racional que posee los estados mentales de que dependen conoce la existencia y naturaleza de sus estados mentales. Queda abierta la posibilidad de que existan estados mentales –y entidades de A dependientes de tales estados mentales– no conocidos, aunque sólo sea porque no se sabe si tales estados mentales no luminosos son o no posibles. En otras palabras, no se niega el principio de luminosidad para los estados mentales, pero tampoco se afirma tal principio.

En esta presentación se ha hecho a los objetos, propiedades y estados de cosas del dominio A depender de “estados de creencia”, lo que –para muchos– puede resultar injusto con las ideas tanto de intuicionistas, como de Dummett. Los intuicionistas hubieran preferido hablar de estados epistémicos de “conocimiento” en vez de mera “creencia”. Dummett, por otro lado, utiliza como noción central para una concepción semántica anti-realista adecuada y verosímil el concepto de “verificación concluyente”.² Ni los intuicionistas ni Dummett estarían cómodos con estados epistémicos variables de sujeto a sujeto y variables también para un mismo sujeto en distintos instantes de tiempo. La cuestión aquí, sin embargo, es que basta una noción tan débil como la de “creencia” para generar todas las tesis intuicionistas características. La idea es que los estados de “creencia” pueden ser sustituidos, si se quiere y si así parece razonable por motivos independientes, por otra clase de estados mentales, como pueden ser “estar en posesión de una verificación concluyente” o “ser tal que es posible llegar a encontrarse en posesión de una verificación concluyente”. Para el caso matemático, se preferiría “estar en posesión de una demostración”, etcétera. El esquema que se está describiendo aquí no cambia si es que se sustituyen las “creencias” por estados epistémicos más fuertes.

Una vez que se han impuesto todas las condiciones indicadas arriba sobre el dominio A, surgen varias consecuencias para las proposiciones que pueden ser inteligiblemente aseveradas sobre las entidades del dominio. Si se considera una propiedad cualquiera F que pueda predicarse de las entidades A, habrá un A que es F si –de acuerdo a lo estipula-

2. Cf. M. Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, Cambridge, Mass.: Harvard U.P., 1991, 333-337; *Elements of Intuitionism*, Oxford: Clarendon Press, 2000 (2da. ed.), 269-274.

do– existe un estado mental del sujeto que tiene a esa instancia de F como contenido de una actitud proposicional de creencia, y no la habrá si no hay tal estado mental. Como los estados mentales no son luminosos, puede darse un estado mental sin que el darse sea percibido internamente por el sujeto racional que posee ese estado mental. En términos generales, para el punto de vista clásico bivalente es el caso que la propiedad F posee alguna instancia o es el caso que la propiedad F no posee instancia alguna. Aquí, sin embargo, esta disyunción –un caso de tercio excluso– no se encuentra justificada. En efecto, como el darse de una instancia de un A que es F, esto es, el darse de un hecho A depende del darse de un estado mental que tenga a tal instancia por contenido, entonces aunque sea perfectamente determinado si se da o no un estado mental de creencia de un cierto hecho A –sea, p– el que no se dé tal estado mental de creencia no es motivo para sostener que existe un estado mental de creencia de la negación de p. Los hechos A que dependen de los estados mentales no están sujetos a la ley de tercio excluso, aunque es perfectamente posible concebir que los estados mentales sí estén sometidos a esta ley.

Por las mismas razones, el principio semántico de bivalencia también se quiebra respecto de las proposiciones que enuncian hechos A. En efecto, sea que vale de manera irrestricta el esquema de verdad:

$$(EV) (\forall p \in A) [p \leftrightarrow (p \text{ es verdadera})]$$

Como, por otro lado, para toda proposición del dominio A, esta proposición será verdadera si y sólo si tal proposición es objeto de una actitud proposicional de creencia por el sujeto racional S, por la operación conjunta de (EV) y (2.i), sucede que:

$$(3) (\forall p \in A) [(p \text{ es verdadera}) \leftrightarrow (S \text{ cree que: } p)]$$

La noción de falsedad se introduce definiéndola como la no-verdad de una proposición. La definición de negación en (2.ii) permite introducir falsedad para una proposición del dominio A.

$$(4) (\forall p \in A) [(p \text{ es falsa}) \leftrightarrow (S \text{ cree que: } \neg p)]$$

Para los estados mentales de S vale el principio de bivalencia –y también la ley de tercio excluso– por lo que para una proposición cual-

quiera p del dominio A , o bien S cree que p , o bien S no cree que p . Sin embargo, el hecho de que S no crea que p no es equivalente a que S crea que no es el caso que p . De este modo, si una proposición del dominio A no es verdadera no se sigue que sea falsa, o –por otro lado– si no es falsa no se sigue que sea verdadera.

Las diferencias características entre lógica clásica y lógica intuicionista se ponen aquí de manifiesto. Aunque las afirmaciones sobre estados mentales de S puedan ser tratadas perfectamente mediante leyes lógicas clásicas, las afirmaciones sobre las proposiciones del dominio A no admiten este tratamiento. Otra diferencia característica es la exclusión intuicionista de la eliminación de la doble negación. Sea una proposición cualquiera del dominio A , p . La doble negación de p quedaría –de acuerdo a las definiciones dadas– del siguiente modo:

(5) S cree que: $\neg(S$ cree que: $\neg p)$

Pues bien, la proposición (5) no es equivalente a p , pues lo que dice la proposición (5) es que S no cree que no p ,³ de lo que no se sigue que S crea que p , pues la ausencia de creencia en p puede deberse a mera falta de evidencia para estimar p razonablemente justificada.

Resulta patente de la construcción de los hechos y entidades del dominio A cómo ciertas presuposiciones de tipo ontológico obligan a adoptar las decisiones características del intuicionismo. Si se expresa la cuestión de manera muy simplificada, las concepciones metafísicas en las que un dominio de entidades, o de supuestas entidades, se estiman como dependientes de la mente humana o de las capacidades epistémicas en general, obligan a rechazar el principio de bivalencia y leyes lógicas clásicas características. Es interesante notar que cuando se habla de esta “dependencia” respecto de la actividad y los estados en los que se encuentra una mente humana, se puede hacer entrar una amplia gama de relaciones entre mente y objetos pensados que van desde el rela-

3. En realidad, lo que dice (5) es que S cree que S no cree que no p . No se puede reducir esto último a S no cree que no p , sino es en el caso de que el creer S que p cuente como un hecho A . Aunque esta sería una hipótesis razonable desde el punto de vista intuicionista, no lo es de acuerdo a la construcción que aquí se ha presentado. En todo caso, se muestra claramente de qué modo, aún siendo los hechos sobre creencias de S hechos A , no vale la implicación de $\neg\neg p$ a p .

tivismo rampante hasta posiciones casi indiscernibles de un realismo moderado sobre las entidades físicas de tamaño mediano con las que tenemos contacto ordinario en el mundo de la vida. Toda esta gama de posiciones filosóficas varía de acuerdo a la fuerza y restricciones que posean los estados mentales de que estén dependiendo las entidades del dominio en cuestión. Por ejemplo, si los estados mentales de que dependen los hechos de la clase dada –sea A – son actitudes proposicionales de creencia sin ninguna restricción o, por ejemplo, una actitud proposicional de aprobación emotiva, como ha sucedido frecuentemente en formas de anti-realismo ético, entonces se delinearía una posición filosófica para la que el hombre es la medida de todas las cosas o en la que todo es según a cada uno le aparece. En especial, caería aquí la posición de un filósofo como Richard Rorty. La actitud proposicional en que ha pensado Rorty es relativamente elaborada, pero puede entrar perfectamente en una construcción como la que se ha hecho. Basta reemplazar “ S cree que” por “La mayoría de mis pares culturales aceptaría que:”. Con todo, filósofos como Dummett o Wright –a quienes se debe la clarificación del esquema conceptual en el que estas distinciones tienen relevancia– siempre han pretendido distanciarse de formas extremas de relativismo o de “idealismo”. El modo de hacerlo es imponiendo restricciones muy fuertes sobre los estados epistémicos de los que depende la verdad de las proposiciones en cuestión.

En la presentación que se ha hecho, sin embargo, las decisiones intuicionistas características se han derivado de una decisión ontológica previa y dada. No sirven, entonces las peculiaridades lógicas y semánticas de un tipo de discurso para fundar una tesis ontológica. Esto es, dado que las entidades de cierto dominio muestran una característica dependencia respecto de estados cognitivos o epistémicos, entonces se sigue una semántica anti-realista y leyes lógicas intuicionistas. Pero, no se ve aquí que la existencia de una tesis semántica y lógica pueda servir para justificar una tesis ontológica. Esto es, lo que resulta patente del tipo de conexiones que han sido presentadas es que una determinada concepción ontológica sobre las entidades y estados de cosas de un dominio conduce a tesis semánticas y lógicas, pero no aparece aquí, al menos no en principio, que la semántica y la lógica puedan, a su vez, justificar una tesis ontológica.

Semántica y metafísica en Michael Dummett

El gran mérito de Michael Dummett es haber apreciado que la relación ontología-semántica-lógica puede ser invertida.⁴ Esto es, así como el carácter ontológico de un dominio de entidades o supuestas entidades obliga a adoptar ciertas decisiones semánticas y lógicas, la existencia de una semántica y una lógica características para un tipo de discurso pueden mostrar la naturaleza de nuestro compromiso ontológico con las entidades postuladas por tal discurso. Dummett está pensando en viejos y tradicionales debates metafísicos en relación con, por ejemplo, objetos físicos, universales, entidades matemáticas, propiedades éticas, estados de cosas pasados o futuros, etc.

Esto nos provee ahora con una línea de ataque sobre estos problemas. En vez de resolverlos desde arriba hacia abajo, debemos hacerlo desde abajo hacia arriba. Un ataque desde arriba trata de resolver el problema metafísico primero, luego derivar de esa solución el modelo correcto de significado y luego la noción apropiada de verdad para las oraciones en disputa y, por tanto, deducir la lógica que debe aceptarse como gobernándolas. Esta aproximación, como se ha visto, tiene una doble desventaja. Primero, no sabemos cómo resolver esas disputas. Los maniobras y contra-maniobras son ya familiares, habiendo sido practicadas repetidamente por filósofos en ambos bandos a través de los siglos (...) [Sin embargo] ningún golpe definitivo ha sido dado (...) Segundo, incluso para intentar evaluar los argumentos metafísicos directos debemos tratar las tesis opuestas como si su contenido fuera perfectamente claro y la cuestión consistiese solamente en decidir cuál es verdadera, cuando –como hemos visto– la principal dificultad es que mientras una u otra de las imágenes en competencia puede aparecer convincente, no poseemos ningún medio de explicar de manera independiente de los términos de la imagen en qué consiste aceptarlas.

Aproximarse a estos problemas de abajo hacia arriba es *empezar* con los desacuerdos entre el realista y los varios tipos de anti-realista sobre el modelo correcto de significado para las oraciones de la clase en disputa, ignorando los problemas metafísicos en la partida. Estamos tratando, después de todo, con formas de aseveración que empleamos actualmente y que, con

4. Cf. M. Dummett, "Realism" en *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, Mass.: Harvard U.P., 1978, 145-165; "Realism" en *The Seas of Language*, Oxford: Clarendon Press, 1993, 230-276; *The Logical Basis of Metaphysics*, 1-19, 322-351.

la excepción de las aseveraciones de matemáticas y de teoría científica, son familiares para todos los seres humanos. Sus significados son ya conocidos para nosotros. Ningún poder oculto les confiere el significado: significan lo que significan en virtud de la forma en que las usamos y de nada más.⁵

Las discusiones sobre en qué consiste el significado de una proposición de una cierta clase dada y, luego, sobre la lógica válida para el tratamiento de tales proposiciones, trae consigo poner en la superficie las cuestiones ontológicas, sin tener que hacer apelación a una evaluación de los "argumentos metafísicos directos" ensayados muchas veces sin éxito. Por ejemplo, la cuestión metafísica sobre si hay o no números –si los números son o no objetos– no puede resolverse con la presentación de un número ante la vista atónita de los filósofos escépticos, sino que podrá resolverse, si es que puede resolverse, mediante la atención a la semántica de las proposiciones sobre números. Una semántica que manifiesta compromisos ontológicos típicamente realistas postulará que el valor de verdad de las proposiciones matemáticas está determinado por relación con una realidad o dominio de entidades independiente del hecho de que tal dominio de entidades sea conocido o pueda ser conocido por nosotros. Normalmente, un principio en el que se manifestará paradigmáticamente el compromiso ontológico realista es la bivalencia para tales proposiciones, si es que se trata de un dominio de proposiciones que no posee un procedimiento de decisión efectivo. Dummett ha denominado esta semántica que manifiesta realismo metafísico como "semántica de condiciones de verdad". Por el contrario, si los valores de verdad de las proposiciones matemáticas sólo pueden darse por vinculación con lo que es conocido o puede ser conocido, entonces la semántica es denominada "anti-realista" y funciona típicamente con estados epistémicos mediante los que se verifican o refutan las proposiciones del dominio en disputa: demostraciones. El debate, entonces, entre el realista y el anti-realista para las proposiciones en cuestión tendrá que ver con determinar en qué consiste ser para tales proposiciones verdaderas o falsas, cuando son verdaderas o falsas. Las opciones sistemáticas son verdad como algo que se da de manera objetiva e independiente (normalmente con validez del principio semántico de bivalencia) o verdad entendida como verificación. En el caso matemático, será enten-

5. M. Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, 12-13.

der la verdad matemática como prueba de un enunciado o como cierto tipo de correspondencia con una realidad matemática.

Considérese ahora el caso de la vieja disputa de los universales. La estrategia "de abajo hacia arriba" recomendada por Dummett consiste en atender primero a la semántica de las proposiciones en las que ocurren expresiones que deberían denotar universales y luego, una vez aclarada esta cuestión previa de filosofía del lenguaje podrá ser resuelta la cuestión metafísica de fondo sobre el estatus ontológico de las entidades o cuasi-entidades en debate. Una concepción que niega realidad independiente a universales, ya sea *in res* o *praeter res*, tendrá que hacerse manifiesta en el comportamiento de las proposiciones en las que ocurren las expresiones que los denotan. Considerése la siguiente proposición:

(6) Sócrates es sabio

La concepción realista sobre la propiedad de ser sabio se hará manifiesta en el hecho de que la proposición (6) que atribuye tal propiedad a Sócrates tendrá un valor de verdad definido aún en el caso que se encuentre fuera de las posibilidades de ser verificada por nuestras capacidades epistémicas. De hecho, Sócrates sólo llegó a percatarse de que poseía la propiedad de la sabiduría luego que le fuese revelado por el dios de Delfos, pues –probablemente– detectar la sabiduría de Sócrates no se encontraba en poder de ningún mortal. Si la propiedad de la sabiduría es una entidad dotada de un ser independiente de la actividad epistémica de nuestras mentes, si no es de ningún modo una proyección de nuestras subjetividades, entonces deberá ser un hecho determinado si un sujeto cualquiera, como por ejemplo Sócrates, posee o no tal propiedad. Por el contrario, si lo que llamamos "sabiduría" es una criatura de nuestra propia invención y no un rasgo objetivo de lo real, entonces sólo podrá ser inteligiblemente atribuida o negada la sabiduría de un sujeto en la medida en que el ser tal sujeto determinadamente sabio o el ser ese mismo sujeto determinadamente ignorante se encuentre en el alcance de nuestros estados epistémicos por los que llegamos a determinar si Sócrates es o no sabio. En otras palabras, la diferencia entre una concepción realista y una concepción anti-realista sobre universales encontrará su punto de toque en el caso de "sabidurías" ocultas que no pueden ser detectadas por nuestras capacidades epistémicas. Si no existe cómo determinar que Sócrates es realmente el más sabio de los hombres, y tal sabiduría está incluso oculta para el mismo Sócrates, enton-

ces, ¿tiene sentido sostener que Sócrates posee o no posee la sabiduría? En efecto, sometiendo a Sócrates a una interrogación severa puede verse su competencia en diversas áreas de conocimiento, de acuerdo al modo en que responda las preguntas que le fuesen efectuadas. Por este mismo procedimiento podría ser determinado si Sócrates es un ignorante si es que resulta incapaz de contestar las preguntas que se le hacen. Sin embargo, la sabiduría socrática que le atribuye Apolo es una sabiduría que no se puede manifestar en la respuesta –o no respuesta– de preguntas porque tiene que ver más bien con la capacidad de evaluar epistémicamente el estatus de supuestos conocimientos. Para nosotros resulta difícil hacer inteligible el supuesto de que Sócrates no sea ni sabio ni no sabio porque ya estamos bien enterados de los oráculos, pero el asunto se puede ver mejor si se toma un sujeto diferente, sea B. El sujeto B es contemporáneo de Sócrates, vive en Atenas, es hijo de otra partera, y nunca manifiesta poseer ningún saber. Si se le interroga sobre alguna cuestión demostrará no conocerla. Ahora bien, ¿es inteligible sostener que B es –o no es– determinadamente sabio, con una sabiduría como la de Sócrates, aunque su sabiduría esté por siempre sustraída a nuestro conocimiento y no pueda sino estar sustraída eternamente a nuestro conocimiento? La concepción realista sobre el universal de la sabiduría estará inclinada a mantener que el problema de cómo llegamos a conocer si alguien es o no sabio es accidental. Para el anti-realista, en cambio, el carácter indetectable de la supuesta sabiduría de B hace que no resulte inteligible hablar de si B la posee o no. En otras palabras, la concepción anti-realista verá, por ejemplo, la sabiduría como una forma pragmática de agrupar seres humanos que tiene justificación en la medida en que sea útil para denotar el rol que un sujeto cumple o puede cumplir en una comunidad. La atribución o negación de una capacidad que nunca podrá hacer ninguna diferencia para los roles que ese sujeto va a cumplir en la comunidad es una cuestión que no tiene respuesta. No es que la respuesta a la pregunta de si B es o no sabio nos sea desconocida, es que –realmente– no hay respuesta para esa pregunta, pues la propiedad de ser sabio –o no sabio– existe y tiene entidad sólo como proyección de los estados epistémicos que posea un cognoscente o el conjunto de todos los cognoscentes, o el conjunto de la mayoría calificada de los cognoscentes en una comunidad o una cultura. En otras palabras, no existe la sabiduría en sí como patrón de medida intemporal de todas las sabidurías participadas en la historia sino que lo que llamamos el ser alguien sabio es relativo al modo como un

sujeto es representado frente a sus pares (o él mismo) dadas ciertas finalidades peculiares. La diferencia de concepción ontológica se habrá de manifestar en el hecho de que una proposición que atribuye sabiduría a Sócrates o a B o a cualquier otro, será verdadera o falsa sólo en la medida en que la posesión por Sócrates de sabiduría o el hecho de que Sócrates positivamente no posea sabiduría sean verificables de manera concluyente mediante algún procedimiento. Esto es, las proposiciones que atribuyen sabiduría tendrán una semántica de condiciones de verificabilidad o de aseverabilidad y —en la medida en que no exista un procedimiento de decisión “efectivo” para la sabiduría— no serán bivalentes y no podrán valer de manera irrestricta respecto de las proposiciones en cuestión las leyes lógicas clásicas características.

Antes de considerar con detención la línea de argumentación central de Dummett para el anti-realismo global, esto es, el anti-realismo generalizado para todo tipo de discurso, será conveniente hacer mención de un par de objeciones que se han hecho frecuentemente a este esquema conceptual en el que se vincula lo ontológico con lo semántico y lo lógico. Estas objeciones pueden ser respondidas de manera satisfactoria o, al menos, aparentemente satisfactoria por el defensor del anti-realismo. La consideración de ellas permitirá comprender mejor por qué el tipo de problemas sistemáticos planteado por Dummett tiene valor intrínseco, como quiera que las cuestiones de fondo sean finalmente resueltas. Una primera objeción tiene que ver con la efectividad de utilizar argumentos semánticos para resolver cuestiones metafísicas. Como han puesto de relieve varios críticos y comentaristas, lo razonable es estimar que nuestro lenguaje y nuestro pensamiento reflejan en sus estructuras el modo en que se nos aparece en lo fundamental la naturaleza de lo real. La atención a las cuestiones lógicas y semánticas serán relevantes para la resolución de problemas metafísicos en la medida en que hagan más patente la concepción ontológica que ya poseemos sobre los diversos dominios de entidades. Esto es útil para la empresa metafísica, sin lugar a dudas, pero existe una distancia considerable entre el hecho de que creamos que la realidad posea cierta estructura ontológica y el hecho de que efectivamente la realidad posea tal estructura ontológica. En otras palabras, una determinación más precisa de lo que pensamos es un logro importante, pero está a mitad de camino de la resolución del problema metafísico mientras tales creencias no sean validadas por discusión racional sobre su pertinencia. La justificación o rechazo de nuestras creencias intuitivas sobre las estructuras ontológicas de la realidad

dependen de las consideraciones metafísicas de siempre. Es más, pareciera que el carácter subordinado de lo semántico respecto de lo ontológico no podría ser invertido si no es con petición de principio flagrante. En efecto, la estrategia dummettiana sería inobjetable si, de algún modo, lo real fuese dependiente de nuestras formas de concebirlo y de formularlo con nuestro pensamiento. En este caso, la existencia de una semántica realista o anti-realista para un tipo de discurso sería la consideración fundamental para resolver el problema ontológico sobre tal dominio de entidades. Sin embargo, suponer esto es suponer la dependencia de lo real respecto de nuestras capacidades epistémicas típica del anti-realismo. En otras palabras, sólo puede sostenerse que las cuestiones semánticas serán decisorias de las cuestiones metafísicas entre concepciones realistas y anti-realistas si es que previamente se ha hecho ya una decisión anti-realista fundamental sobre la relación de dependencia entre lenguaje-pensamiento y realidad.

La situación, sin embargo, no es tan mala para Dummett como parece, pues así como no se puede suponer que las cuestiones semánticas deciden de manera definitiva los problemas metafísicos si no es con un presupuesto anti-realista, tampoco puede sostenerse que la cuestión semántica es claramente accidental si no es presuponiendo una concepción realista previa. Si el pensamiento-lenguaje es nada más que un espejo que debe tratar de reflejar correctamente la realidad, sucederá que las cuestiones semánticas serán claramente accidentales para resolver los problemas metafísicos. Esto, sin embargo, es asumir de entrada el realismo que es lo que está en disputa. El partido más prudente que conviene tomar en la cuestión es que existe una relación de mutua dependencia entre pensamiento-lenguaje y realidad, pues aún en la hipótesis realista extrema no será posible acceder a la realidad independiente que se postula si no es mediante la consideración de nuestro acceso a esa realidad mediante nuestro pensamiento y el modo como este pensamiento se manifiesta en las estructuras del lenguaje. De manera que comoquiera que hayan de ser decididos los problemas metafísicos de fondo, será indispensable resolver los temas semánticos previamente, precisamente para llegar a tal decisión. Esto es todo lo que Dummett requiere para que el esquema conceptual que se ha planteado retenga toda su importancia.

Una segunda cuestión tiene que ver con la pertinencia de hacer intervenir en la caracterización del realismo semántico el principio de bivalencia y la ley lógica de tercio excluso. En muchas formulaciones Dum-

mett ha presentado estas tesis como un punto de inflexión en el que se puede concentrar toda la cuestión.⁶ Si es válido de manera irrestricta el principio de bivalencia para un tipo de discurso entonces las proposiciones de ese discurso poseen una semántica realista. Si el principio de bivalencia, por otro lado, no vale de manera irrestricta, entonces la semántica de las proposiciones de tal tipo de discurso es anti-realista. Dos cuestiones han sido puestas de relieve sobre la relevancia del principio de bivalencia: (i) en primer término, un intuicionista podría admitir perfectamente el principio de bivalencia para dominios con procedimientos de decisión efectivos o, lo que es más, podría admitirse el principio como una hipótesis interesante desde el punto de vista matemático para ver qué resulta de introducir el supuesto. Es obvio que en estos casos la introducción del principio no es reflejo ni manifestación de una concepción de fondo realista. Sin embargo, también es claro que estos casos pueden ser dejados de lado con facilidad. La cuestión que ha parecido revestir más importancia es (ii) que una concepción semántica podría ser realista y, no obstante, no aceptar la validez irrestricta del principio de bivalencia. El supuesto que se ha considerado aquí es que aunque el ser verdadera o falsa una proposición del dominio en cuestión depende sólo del darse o no darse objetivo de un hecho con el que tal proposición esté en adecuación o correspondencia, con independencia de que tal estado de cosas sea conocido o cognoscible, no vale el principio de bivalencia pues no para toda proposición existe determinadamente el estado de cosas que la hace verdadera o falsa. Muchos están inclinados a pensar que esto sucede en el caso de predicados que adolecen de vaguedad. Para este modo de entender la vaguedad, la ocurrencia de predicados vagos hace que no siempre sean las proposiciones determinadamente verdaderas o falsas pero que, no obstante, la semántica de tales proposiciones siga siendo realista. Con todo, aún así, esto es, aún admitiendo que una semántica realista no necesariamente está ligada al principio de bivalencia y a la ley de tercio excluso, el tipo de conexiones presentadas por Dummett mantienen un gran valor pues, de todos modos, la aceptación de estos principios será —en general— una característica especialmente indicativa de una concepción ontológica realista.

6. Cf. por ejemplo, M. Dummett, "Realism" en *Truth and Other Enigmas*, 145-165; "Realism" en *The Seas of Language*, 230-276; *The Logical Basis of Metaphysics*, 9-10.

El desafío de la manifestación

Dentro del esquema general en el que se conectan las cuestiones de filosofía del lenguaje, lógica y metafísica, Dummett ha diseñado dos grandes estrategias argumentativas mediante las cuales parece inclinarse la balanza a favor del anti-realismo global. Hay que hacer notar aquí que es perfectamente compatible una concepción realista sobre la semántica de cierta clase de proposiciones junto con una concepción anti-realista sobre la semántica de otra clase de proposiciones. Es más, lo normal es que un filósofo que acepte para sí la calificación de "realista" no tenga una concepción semántica realista sobre cualquier clase de proposiciones. Por ejemplo, se puede ser realista respecto de las proposiciones que enuncian propiedades físicas de objetos físicos, pero anti-realista respecto de las proposiciones que atribuyen evaluaciones estéticas sobre estos mismos objetos. En otras palabras, no existe ninguna dificultad para el realista en aceptar formas de anti-realismo *local*. El argumento que aquí se va a discutir, sin embargo, trata sobre la justificación de una concepción semántica anti-realista *global*, esto es, una concepción anti-realista para todas las proposiciones de todos los dominios. La idea de Dummett es que ciertas consideraciones de carácter muy general de filosofía del lenguaje sobre en qué consiste ser verdadera una proposición y qué es lo que es el significado de una proposición cualquiera, llevan a concluir que la teoría del significado debe ser construida de manera general mediante condiciones de verificabilidad o de aseverabilidad. La concepción metafísica que esta teoría del significado recomienda es una concepción anti-realista global y la lógica que resulta justificada como válida es la lógica intuicionista. Las estrategias argumentativas dummettianas se conocen como los argumentos, o desafíos, de la adquisición y de la manifestación. En este trabajo no se va a tratar el argumento llamado de la adquisición porque ya existe un cierto consenso en la comunidad filosófica de que el realista puede contestar el desafío mediante la idea de una teoría del significado composicional.⁷

7. El argumento de la adquisición trata de mostrar que existe un aspecto de la comprensión de un lenguaje por cualquier hablante que una semántica realista no puede explicar adecuadamente mientras que una semántica anti-realista sí puede hacerlo. Todo lenguaje debe poder ser aprendido. Este aprendizaje tiene que ver con el desarrollo de habilidades para usar correctamente oraciones del

El desafío de la manifestación, en cambio, parece ser todavía hoy un motivo de importancia para considerar el anti-realismo global como una alternativa filosófica de relevancia.⁸

lenguaje en cuestión. Se aprende el uso correcto de estas oraciones cuando existen circunstancias reconocibles en las que tal uso puede ser evaluado. Ahora bien, ¿cómo podrían ser aprendidas oraciones cuyas condiciones de verdad son trascendentes a la evidencia? Un punto crucial de diferenciación entre una semántica realista y una semántica anti-realista es la existencia de oraciones cuyas condiciones de verdad no pueden ser determinadas mediante nuestras capacidades cognitivas finitas. Para el realista la existencia de proposiciones con valor de verdad determinado aunque incognoscible es perfectamente inteligible. Para el anti-realista, en cambio, estas oraciones no son siquiera comprendidas. La cuestión aquí es que una oración con condiciones de verdad trascendentes a la evidencia no podría ser aprendida pues no habrá nada que pueda contar como uso correcto o uso incorrecto de tal oración en el que se puedan desarrollar habilidades para usarla. En relación con esta línea argumentativa, se ha puesto de relieve por muchos críticos que un lenguaje en que existen potencialmente infinitas oraciones no podría ser aprendido sino es mediante el aprendizaje de un conjunto finito de ítemes de conocimiento a partir de los cuales todas las infinitas oraciones posibles puedan ser construidas. Por ejemplo, este conjunto finito de elementos puede estar constituido por los axiomas y reglas de derivación de una teoría del significado para tal lenguaje, concebida en términos davidsonianos. El aprendizaje de ese lenguaje es la comprensión del conjunto finito de axiomas y reglas de la teoría en cuestión y no el aprendizaje de cada una de las infinitas oraciones posibles del lenguaje. Dummett, entonces, está imponiendo de entrada un requerimiento demasiado fuerte que no puede ser satisfecho ni por una semántica realista ni por una anti-realista. Si se impone, por otro lado, un requerimiento más razonable que vincula el aprendizaje a los componentes estructurales del lenguaje, entonces no resulta ninguna ventaja diferencial para el anti-realismo. Cf. para la exposición del argumento, por ejemplo, M. Dummett, "The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic" en *Truth and Other Enigmas*, 215-247, especialmente 217-218. Las críticas al argumento pueden ser consultadas en B. Hale, "Realism and its Oppositions" en B. Hale & C. Wright (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Oxford: Blackwell, 1997, 271-308.

8. El argumento ha sido expuesta en muchos lugares por Dummett. Cf. M. Dummett, "Truth" en *Truth and Other Enigmas*, 1-24; "The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic"; "The Reality of the Past" en *Truth and Other Enigmas*, 358-374; "What is a Theory of Meaning? (I)" y "What is a Theory of Meaning? (II)" en *The Seas of Language*, 1-33 y 34-93; "What Does the Appeal to Use do for the

El argumento o desafío conocido como "de la manifestación", en cambio, genera todavía bastante discusión y la evaluación de su pertinencia se considera aún una cuestión abierta. Dummett lo presenta de este modo en una de sus formulaciones, tratando de manera especial la cuestión para la disputa en filosofía de las matemáticas:

El significado de un enunciado matemático determina y es exhaustivamente determinado por su uso. El significado de tal enunciado no puede ser o contener como ingrediente nada que no se manifieste en el uso que se hace de él y que permanezca sólo en la mente del individuo que aprehende tal significado: si dos individuos concuerdan completamente en el uso que hacen del enunciado, entonces concuerdan sobre su significado. La razón es que el significado de un enunciado consiste solamente en su rol como instrumento de comunicación entre individuos, del mismo modo como el poder de una pieza de ajedrez consiste sólo en su rol en el juego de acuerdo con las reglas. Un individuo no puede comunicar lo que no puede ser observado que comunique. Si un individuo asocia con un símbolo o fórmula matemática un contenido mental, donde la asociación no se encuentra en el uso que él hace de tal símbolo o fórmula, entonces él no puede transmitir tal contenido por ese símbolo o fórmula, pues su audiencia estaría desapercibida de la asociación y no tendría medios para llegar a conocerla.⁹

Dummett muestra aquí una buena parte de la filiación wittgensteiniana de su filosofía del lenguaje. La identificación del significado de un enunciado con su uso presta un primer punto de arranque para el argumento de la manifestación. Como la comprensión del significado de una expresión del lenguaje debe poder ser manifestada últimamente en la forma en que se emplea correctamente tal expresión en circunstancias reconocibles, parece razonable dar por sentado que el significado ha de ser sobreviniente a los usos lingüísticos en que tales expresiones ocurren. Dummett con esto no quiere excluir a priori otras formas de manifestar la comprensión del significado de una expresión, por ejemplo, no pretende excluir a priori la manifestación de la comprensión que se posea de alguna expresión mediante la formulación de una definición verbal explícita. En este caso, la comprensión de un término

Theory of Meaning?" en *The Seas of Language*, 106-116; *The Logical Basis of Metaphysics*, 61-183; *Elements of Intuitionism*, 250-269.

9. M. Dummett, "The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic", 216.

se explica por la comprensión anterior de otros términos del lenguaje a través de los cuales se explica la comprensión del término definido. La cuestión es que debe haber términos cuyo significado no pueda ser dado mediante otras formulaciones lingüísticas explícitas si es que no se quiere incurrir en un círculo en la explicación. El único criterio razonable que poseemos para establecer que un sujeto posee comprensión de una expresión del lenguaje que no puede ser explicada mediante otras expresiones de ese mismo lenguaje, es la atención al modo correcto o incorrecto en que tal sujeto usa esa expresión en circunstancias relevantes. Señala Dummett:

El argumento puede ser expresado en términos de *conocimiento* del significado, esto es, de comprensión. Un modelo del significado es un modelo de la comprensión, esto es, una representación de qué es lo conocido cuando un individuo conoce el significado. Ahora bien, el conocimiento del significado de un símbolo o expresión particular es frecuentemente conocimiento verbalizable, esto es, conocimiento que consiste en la habilidad de enunciar de acuerdo a las cuales la expresión o símbolo es usada o la forma en la que puede ser reemplazada por una expresión o secuencia de símbolos equivalente. Pero suponer que, en general, el conocimiento del significado consistiera en conocimiento verbalizable implicaría un regreso al infinito. Si la comprensión del significado de una expresión consistiera, en general, en la habilidad para *enunciar* su significado, entonces sería imposible para cualquiera aprender un lenguaje que no estuviese ya equipado con un lenguaje bien extendido. Luego, el conocimiento que, en general, constituye la comprensión del lenguaje de las matemáticas debe ser conocimiento implícito. El conocimiento implícito no puede, sin embargo, ser atribuido con sentido a alguien a menos que sea posible decir en que es lo que consiste la manifestación de ese conocimiento. Debe haber alguna diferencia observable entre el comportamiento o las capacidades de alguien que se dice poseer ese conocimiento y las de alguien que se dice que carece de él.¹⁰

Una vez sentado que la comprensión del significado de un enunciado debe poder manifestarse en último término en disposiciones de uso correcto de tal enunciado, puede Dummett lanzar el desafío: ¿cómo puede, entonces, manifestarse la comprensión de una proposición con condiciones de verdad trascendentes al conocimiento? Para la semánti-

10. M. Dummett, "The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic", 216-217.

ca realista el hecho de que las condiciones de verdad en que consiste el significado de una proposición quedan determinadas de manera objetiva e independientemente de que tales condiciones sean o puedan ser conocidas, debe dejar espacio para la posibilidad de que algunas proposiciones posean un valor de verdad determinado aunque este valor de verdad sea trascendente a la evidencia. Lo que el desafío de la manifestación hace notar es que esta posibilidad parece estar en conflicto con el requerimiento de que la comprensión del significado sea manifestable en disposiciones de uso correcto. Una proposición con condiciones de verdad trascendentes es una proposición que no puede ser usada pues no existen circunstancias reconocibles en las que el uso de tal proposición pueda ser correcto. Luego, no se puede manifestar la comprensión de tal proposición, ¿qué justificación existe, entonces existe para afirmar que existe este tipo de comprensión postulada por el realista? Dummett está pensando que el realista no puede explicar satisfactoriamente cómo es que existe comprensión de condiciones de verdad del tipo característicamente postulado por él, mientras que la limitación del significado a lo que puede ser probado o verificado, como acaece en las semánticas anti-realistas, hace desaparecer la dificultad como por ensalmo. Apunta Dummett:

Toda vez que la condición para la verdad de una oración es de tal carácter que no tenemos medios de ponernos en la situación de reconocerla como efectiva cuando es efectiva, parece claro que no existe contenido para una adscripción de conocimiento *implícito* de qué es aquella condición, pues no existe ninguna habilidad práctica por medio de la cual tal conocimiento pueda ser manifestado.¹¹

El argumento dummettiano viene a imponer un requerimiento de explicación sobre cómo existe comprensión del significado de algo que no parece gozar de las condiciones mínimas para ser admitido como una comprensión del significado conocida. No habría evidencia suficiente para admitir la comprensión de condiciones de verdad realistas y esto es un motivo para aceptar teorías más sobrias que no nos atribuyen capacidades de comprensión exorbitantes, como parece que sucede con

11. M. Dummett, "What is a Theory of Meaning? (II)" en *The Seas of Language*, 34-93, cita en 46.

la semántica anti-realista. Convendrá ahora describir con un poco más de detalle la estructura del argumento dummettiano. La premisa básica es el principio de que un lenguaje cualquiera L debe poder ser comprendido.

(7) Todo lenguaje puede ser comprendido

La comprensión de que se está hablando en el principio sentado por la proposición (7) tendrá que ser la comprensión de los axiomas y reglas recursivas de una teoría del significado para el lenguaje L en cuestión. Esta es la mejor hipótesis existente para dar cuenta de qué es lo comprendido cuando se comprende el significado de las enunciaciones de un lenguaje. El principio establecido en (7) y entendido de esta manera se encuentra en tensión con esta otra premisa indispensable para Dummett:

(8) Un lenguaje es un conjunto de proposiciones que C

La proposición (8) se presenta como una definición o, al menos, como un bicondicional. La idea es que un lenguaje es cierto conjunto de proposiciones, normalmente infinito, al que le acaece además alguna condición adicional C. No interesa aquí el detalle de qué es la condición adicional C, basta con estipular que será todo requerimiento adicional necesario y suficiente para que la expresión de la derecha del bicondicional sea lógicamente equivalente a la expresión de la izquierda y la pueda definir. La noción de lenguaje que parece estar presente en la proposición (8) puede estar en tensión con el principio establecido en (7) pues al destacar la idea de que un lenguaje es un conjunto de proposiciones parece oscurecerse el carácter composicional que este lenguaje debe poseer forzosamente si ha de ser inteligible. Esta cuestión será considerada un poco más adelante. En todo caso, Dummett puede decir que una condición necesaria para que un lenguaje sea comprendido es que cada una de las proposiciones que lo componen sea también comprensible. Esto hace razonable la postulación del siguiente principio:

(9) $\forall p (p \text{ se comprende}) \leftrightarrow (\text{existen disposiciones de uso correcto de } p)$

La introducción del requerimiento de la manifestación tiene que ver con el hecho de que las disposiciones de uso correcto manifiestan la comprensión de esa proposición y el modo como se manifiesta esta comprensión con actos de habla mediante los cuales se usa el enunciado y que pueden ser evaluados como correctos, por lo cual también parecen razonables:

(10) $\forall p ((\text{existen disposiciones de uso correcto de } p) \rightarrow (p \text{ puede ser usada correctamente}))$

(11) $\forall p ((p \text{ puede ser usada correctamente}) \rightarrow (p \text{ puede ser verificada}))$

La idea es que una proposición p se comprende sólo si existen disposiciones de uso correcto de p, pues en tales disposiciones de uso es en lo que consiste últimamente la comprensión del significado. Si existen disposiciones de uso correcto debe poder ser usada correctamente tal proposición, y si la proposición puede ser usada correctamente, entonces debe ser verificable. La hipótesis ahora es que existe alguna proposición con condiciones de verdad trascendentes a la evidencia tal como lo postula el realista. Sea:

(12) q no puede ser verificada

La proposición q es una proposición cualquiera que satisface la hipótesis contemplada por el realismo semántico. Lo mismo que se ha establecido aquí para el caso de una proposición no verificable se puede aplicar con pequeñas modificaciones de formulación para el caso de una proposición irrefutable, pues la refutación de una proposición p es la verificación de la proposición $\neg p$. Ahora bien, si la proposición q no es verificable, entonces se sigue por aplicación reiterada de *modus tollens* que no existen disposiciones de uso correcto de esa proposición q. Por otro lado, el principio (9) establece que una proposición es comprendida si y sólo si existen disposiciones de uso correcto de tal proposición, por lo que se sigue que tal proposición q no es comprendida. Como no existen circunstancias en las que la proposición q pueda ser usada correctamente, porque no sólo es de hecho no verificada sino que no verificable, se sigue que no pueden existir disposiciones de uso correcto de la proposición q y, por tanto, que no sólo no es comprendida

de hecho, sino que no es comprensible. La proposición *q* es parte del conjunto de proposiciones del lenguaje *L*. Si se comprende el lenguaje *L*, deben poder comprenderse las proposiciones de *L*. Pero *q* es incomprensible, luego *L* es incomprensible, lo que está en contradicción con el principio establecido por la proposición (7).

Existen dos modos de eliminar la contradicción resultante, una forma es rechazando la validez general del principio establecido por la proposición (7), esto es, concediendo la posibilidad de lenguajes incomprensibles. Otra forma es rechazando la posibilidad de proposiciones inverificables. Dummett ha preferido la segunda solución que, por cierto, parece a primera vista mucho más razonable. No debe dejarse de notar, sin embargo, que la primera opción no es tan desdeñable para un realista convencido. Lo que se requeriría es que fueran posibles lenguajes incomprensibles en el preciso sentido de que hubieran algunas proposiciones cuyas condiciones de verdad no fueran comprendidas al no poder ser usadas ni existir respecto de ellas disposiciones de uso correcto. Esto no es una exigencia desorbitante después que muchos filósofos han llegado a aceptar que "los significados no están en la cabeza" o la teoría epistémica de la vaguedad. Con todo, no es ésta una cuestión que hasta ahora haya sido muy considerada por la discusión filosófica. Esta exposición concluirá con la presentación de cuatro motivos por los que parece que este argumento, el argumento anti-realista central, no debe ser estimado como concluyente, ni como haciendo más razonable la opción teórica por el anti-realismo semántico frente a su contrapartida realista. Estos motivos no son los únicos que han sido puestos de relieve por los críticos (en realidad, sólo uno de ellos ha sido sugerido con anterioridad), pero son motivos que parecen merecer una atención cuidadosa para la adjudicación de la disputa.

Una primera objeción muy básica es que el argumento de la manifestación como pieza de evidencia específicamente dirigida a apoyar una posición globalmente anti-realista parece incurrir en una petición de principio. En efecto, la estrategia del desafío de la manifestación es imponer sobre el realista la obligación de explicar cómo es que existe comprensión del significado de proposiciones con condiciones de verdad trascendentes a la evidencia. La maniobra crucial consiste en postular que porque el realista no puede explicar que exista comprensión de tales proposiciones ya que las disposiciones de uso no pueden ser manifestadas, entonces se seguiría que tales disposiciones y, por tanto, que la comprensión respectiva, no existen. El punto es que sólo sería lí-

cito efectuar esta maniobra si se acepta de entrada un principio metafísico específicamente anti-realista. Para el anti-realista es indispensable que todo estado de cosas y toda proposición que enuncia tales estados de cosas sean cognoscibles. De otro modo, esto es, si existiesen estados de cosas incognoscibles no podría suceder que la verdad fuese dependiente de nuestras capacidades epistémicas. Si todo es cognoscible, entonces si consta que un estado de cosas sería incognoscible, se puede inferir que tal estado de cosas definitivamente no puede existir. En este caso lo que se está postulando es que si la comprensión de condiciones de verdad trascendentes a la evidencia existiese, entonces no podría manifestarse, de lo que concluye el anti-realista que no hay tal comprensión. El problema es que esta línea de razonamiento presupone el anti-realismo y no puede ser empleada en un argumento que pretende motivar el anti-realismo por primera vez.¹² Aquí el anti-realista podría intentar la debilitación del argumento de la manifestación en el siguiente sentido: no se trata de un argumento que posea validez deductiva. No se "deduce" del argumento, en el sentido riguroso del término que no exista comprensión de condiciones de verdad trascendentes a la evidencia. Sin embargo, puede tomarse el argumento como una "inferencia a la mejor explicación" de los fenómenos de la comprensión y el significado. Con este debilitamiento, el argumento de la manifestación puede subsistir, pero hay que hacer notar que se trataría de una argumentación de un estatus bien diverso del que suele revestirse aunque sólo sea de manera implícita. El anti-realista debe ser visto, entonces, como presentando un desafío sobre cómo pueden ser explicados plausiblemente ciertos hechos. La cuestión tiene que ver, por lo tanto, con una evaluación comparativa entre explicaciones alternativas en competencia, cada una con sus costes y sus beneficios.

Una segunda dificultad, tal vez más grave que la anterior, tiene que ver con el hecho de que una interpretación demasiado estrecha del requerimiento de manifestación podría provocar una destrucción completa de la misma noción de significado. El anti-realismo se constituiría no en una forma alternativa de concebir la estructura y naturaleza de una teoría del significado, sino que vendría a ser simplemente el rechazo de la coherencia del objeto estudiado. En efecto, el núcleo de la crítica al

12. Sólo he encontrado esta objeción en K. P. Winkler, "Scepticism and Anti-realism" en *Mind* 94 (1985), 36-52, especialmente 41-42, 51-52.

realismo tiene que ver con la necesidad de manifestar disposiciones de uso de condiciones de verdad que no pueden ser reconocidas como efectivas. Un ejemplo típico de la diferencia entre el realista y el anti-realista versa sobre dominios infinitos que no pueden ser explorados mediante algún procedimiento finito, como una prueba por inducción matemática. Pues bien, la comprensión debe ser manifestada en disposiciones de uso correcto, pero esta disposición de que se está hablando debe poder ser manifestada mediante un conjunto forzosamente finito de actos ejecutados en virtud de la disposición. ¿Cómo es posible "manifestar" la posesión de una disposición mediante evidencia finita? Una disposición cualquiera, como puede ser la magnificencia, es un principio de operaciones que hace fácil y pronta la ejecución de actos magníficos, pero no está determinando un conjunto finito de actos magníficos que pudiera ser constatado en todos sus elementos por un intelecto finito como el nuestro. La disposición está tendida hacia potencialmente infinitos actos magníficos que exceden nuestras capacidades epistémicas. La cuestión es que así como el anti-realista ha alegado que no existe comprensión de condiciones de verdad trascendentes a la evidencia porque no se manifiesta tal comprensión, del mismo modo podría radicalizarse la argumentación anti-realista diciendo que ni aún en aquellos casos de proposiciones verificables en principio existiría comprensión pues la disposición de uso correcto en que consiste tal comprensión no está manifestada y no puede estar manifestada. Esta radicalización del argumento de la manifestación de hecho ha sido ya propuesta por Saul Kripke como una interpretación constructiva de ciertos pasajes de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein que tratan sobre el seguimiento de reglas.¹³ El argumento escéptico de Kripke hace notar que ningún conjunto de usos lingüísticos pasados, incluso suplementado con un conjunto de estados mentales pasados del hablante, puede determinar un único significado para un término o proposición. Si se ha usado hasta el tiempo *t* la expresión "gato" para designar lo que de hecho conocemos como gatos, esto no garantiza que el significado del término "gato" sea tal que denote la clase natural de los gatos, pues es consistente con todos los usos pasados (+ estados psicológicos de los hablantes) que el concepto no sea el de gato sino de, por ejemplo, quasi-gato. Un objeto

13. Cf. S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford: Blackwell, 1982.

es un quasi-gato si y sólo si es un gato antes de la medianoche del último día del año 3.000 y es un perro después de la medianoche del último día del año 3.000. Todos los usos existentes del término "gato" son incapaces de decidir entre los conceptos de gato y de quasi-gato.

Dummett está atacando la semántica realista mediante la idea de que el significado es sobreviniente a los usos lingüísticos. ¿Cómo se puede impedir que esta crítica no se transforme por una dinámica sistemática interna en un escepticismo radical sobre la misma noción de significado? Si el significado es sobreviniente a los usos y los usos subdeterminan el significado, entonces quiere decir que no hay significado como algo determinado. Es obvio que Dummett y los anti-realistas no están pretendiendo engendrar una hecatombe de la racionalidad, pero la cuestión es que sólo pueden evitarlo postulando ciertas capacidades de conocimiento de entidades no-manifiestas que parecen perfectamente extensibles para cualquier condición de verdad. El punto es que si tenemos capacidad para postular "disposiciones de uso" como entidades teóricas explicativas de los usos observados, no se ve por qué no se pueden postular, por citar un ejemplo, estados de cosas pasados trascendentes a nuestra capacidad de rastrearlos, aunque sólo sea por el servicio explicativo que prestan para una concepción de los acontecimientos pasados como dotados de cierta realidad. No se quiere decir aquí que el anti-realista no pueda de ningún modo construir una posición teórica intermedia que siga siendo anti-realista y que no conduzca al desastre, pero lo que sí debe ser admitido es que el anti-realismo motivado por el argumento de la manifestación parece ser *prima facie* inestable y que tiene en este punto la carga de la argumentación.

Un tercer punto crítico que merece consideración tiene que ver con el carácter composicional del lenguaje. Es una tesis generalmente aceptada que sólo es posible dar cuenta de la capacidad que posee un hablante racional finito para comprender las potencialmente infinitas oraciones que pueden ser construidas en un lenguaje, si es que su conocimiento de ese lenguaje recae sobre un conjunto finito de elementos. Dummett está bien consciente de la importancia de este requerimiento, por lo demás.¹⁴ El modo más plausible de concretar este requerimiento

14. Cf. M. Dummett, "The Significance of Quine's Indeterminacy Thesis" en *Truth and Other Enigmas*, 375-419; *The Logical Basis of Metaphysics*, 221-244. También es un tema considerado en sus trabajos sobre Frege, cf. *Frege. Philosophy of*

es mediante la postulación de una teoría del significado para el lenguaje en cuestión compuesta por un número finito de axiomas y un número finito de reglas de derivación para la construcción de oraciones dentro del lenguaje y para la especificación de las condiciones de verdad de tales oraciones de acuerdo al modo como están estructuradas. Tal como ha sido puesto de relieve por filósofos como Davidson, este requerimiento es indispensable para que el lenguaje pueda ser aprendible por seres finitos.¹⁵ Pues bien, del requerimiento epistemológico indicado se sigue que el único modo en que el realista puede solventar el desafío de la manifestación es mediante la explicación de la comprensión de condiciones de verdad trascendentes a la evidencia en términos de los componentes estructurales de las proposiciones en disputa. La comprensión del significado ha de ser explicada mediante las cláusulas de una teoría del significado, de tal manera que la comprensión de cualquier proposición construible en el lenguaje de que se trate esté determinada por la contribución sistemática que prestan las partes de esa proposición y las condiciones de verdad asociadas a tales partes. En otras palabras, si es que se puede contestar el desafío de la manifestación tendrá que ser mostrando la comprensión de nombres, predicados y operadores lógicos sincategoremáticos y no por la indicación de disposiciones de uso de proposiciones completas. La unidad de comprensión del lenguaje son nombres y predicados, las condiciones de verdad de una proposición están determinadas por los nombres y predicados que ahí ocurren y luego, la comprensión de las condiciones de verdad trascendentes a la evidencia de una proposición deben ser explicadas en términos de la contribución sistemática que prestan nombres y predicados para la constitución de tales condiciones de verdad. Sucede que la manera en que Dummett y otros anti-realistas suelen formular el argumento de la manifestación da para pensar que la cuestión tiene que ver con la especificación de condiciones de verdad asociadas directamente a cada proposición. Las líneas centrales de desarrollo de la filosofía del lenguaje en el último siglo han mostrado –fehacientemente, a

Language, Cambridge, Mass.: Harvard U.P., 1981, 593-600, 608-609. La cuestión es que Dummett parece no percatarse de la relevancia que tiene la idea de composicionalidad para el requerimiento de manifestación.

15. Cf. D. Davidson, "Theories of Meaning and Learnable Languages" en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 1984, 3-15.

mi entender– que no hay lenguaje inteligible con tales características, esto es, que el significado no es algo conferido misteriosamente a cada proposición de manera primitiva. La cuestión es que cuando se enfoca el problema desde este punto de vista composicional, el desafío de la manifestación aparece mucho menos formidable.

Si el significado de las proposiciones tiene un carácter composicional, entonces la comprensión de este significado tendrá que ser explicado de acuerdo a la contribución que le prestan sus elementos estructurantes. Si las condiciones de verdad de una proposición son trascendentes a la evidencia, entonces esta trascendencia tendrá que ser detectable como la trascendencia a la evidencia que presta algún componente de esa proposición, como puede ser un nombre o un predicado. El punto también puede ser visto desde esta otra perspectiva. Se puede sostener, como lo parece hacer el anti-realista, que –en algún sentido de los términos– “el significado es el uso”, pero, si el significado tiene un carácter composicional, entonces las disposiciones de “uso” de que se trate también deberán estar asociadas a los elementos semánticos mediante los que la proposición es construida de acuerdo a las reglas de formación del lenguaje en cuestión. Si existen disposiciones de “uso” y comprensión discernibles para los términos que intervienen en una proposición y si la proposición está bien construida según las reglas de formación que se hayan especificado, entonces no existe ninguna ulterior pregunta que deba ser respondida sobre cuál ha de ser el “uso” de tal proposición o el “juego de lenguaje” en el que pueda ocurrir. De la misma manera, es plausible pensar que las condiciones de verdad asociadas a cada nombre o predicado serán suficientes para explicar las condiciones de verdad de una proposición que se forma con tales nombres y predicados, aunque esas condiciones de verdad proposicionales sean trascendentes a nuestro conocimiento. Considérese un ejemplo estándar de proposición inverificable:

- (13) El universo se duplica uniformemente de tamaño cada 200 años terrestres.

Dejando a un lado la cuestión de si esta proposición es realmente una proposición inverificable, pues tal vez existen consecuencias empíricas testeables en la hipótesis de que la proposición (13) fuese verdadera que se me escapan, se puede considerar de dónde surge el carácter inverificable de (13). Si el significado es composicional, entonces la tras-

cendencia a la evidencia de las condiciones de verdad de (13) tienen que surgir de la naturaleza del objeto denotado por el nombre "el universo" o por la naturaleza de la propiedad denotada por el predicado "se duplica uniformemente de tamaño cada 200 años terrestres". Por ejemplo, el alegato de que la proposición (13) es inverificable tendría que estar centrado en que no existe denotación para el nombre "universo" porque resulta ilegítimo designar la totalidad de todo lo existente (imagínese que se saca a colación algo análogo a la paradoja de Cantor o de Burali-Forti). Si el nombre "universo" no posee denotación, entonces la proposición (13) pierde inteligibilidad pero también toda otra proposición en la que ocurra ese mismo nombre. No se trata de un evento parroquial de la proposición (13). Por otro lado, el alegato también podría consistir en la naturaleza de la propiedad de duplicarse uniformemente de tamaño cada 200 años, diciendo que la duplicación de tamaño sólo puede decirse de cosas intra-mundanas que se encuentran en variadas relaciones locales con otras cosas. Si se postula una teoría relacionalista del espacio, no tiene sentido hablar de "tamaño" para la totalidad de lo existente, más que en lo que tenga que ver con las relaciones espaciales relativas entre las partes del todo. En la medida en que esas relaciones se mantengan inalteradas, dirá el alegato, aplicar la categoría de "tamaño" o de "modificación en el tamaño" es incorrecto. Sin embargo, si la dificultad no está vinculada con el nombre "universo" ni con el predicado "duplicarse uniformemente en tamaño", entonces, ¿cuál puede ser el problema que haga no comprendida la proposición (13)? Si de verdad hay denotación para el nombre "universo" y existe una propiedad de duplicarse uniformemente de tamaño cada 200 años terrestres el universo, entonces ¿cómo puede decirse que no entendemos lo que (13) significa? La comprensión del significado del nombre propio y la comprensión del significado del predicado que ahí ocurren es todo lo que se necesita para explicar cómo es que entendemos la hipótesis de que el universo pudiera duplicarse uniformemente de tamaño cada 200 años terrestres aunque de hecho exista una imposibilidad de principio para que pudiéramos estar en posición de verificar que el universo se duplica uniformemente de tamaño cada 200 años terrestres.

Esto nos conduce al cuarto y último punto crítico. Dummett ha sostenido insistentemente que no existen usos posibles de una proposición inverificable como (13). De acuerdo a lo que se ha alegado recién, esto no debería tener importancia si existen disposiciones de uso para los

componentes semánticos que ocurren en la proposición. Sin embargo, la suposición dummettiana también es criticable por sí misma. En efecto, Dummett está pensando en el caso de una aserción que tenga como contenido una proposición inverificable. Si se quiere afirmar que el universo se duplica uniformemente de tamaño cada 200 años terrestres, la afirmación sólo será correcta si es que el hablante posee conocimiento de que el universo se duplica de tamaño cada 200 años terrestres. Faltando este conocimiento, la afirmación es incorrecta desde un punto de vista pragmático, pues el hablante estará profiriendo una proposición que no está suficientemente garantizada desde el punto de vista epistémico. El problema que surge aquí es que existen muchos otros tipos de actos de habla que no requieren que la proposición que constituye su contenido sea conocida como verdadera. Las órdenes o los deseos más bien requieren que sus contenidos proposicionales sean conocidos como no efectivos. Las preguntas presuponen normalmente que el hablante no conoce el valor de verdad de la proposición que enuncia. Ahora bien, considérese esta pregunta:

- (14) ¿Se duplica el universo uniformemente de tamaño cada 200 años terrestres?

Una pregunta como (14) es un uso legítimo del contenido proposicional recogido en (13). ¿Qué más da si no se puede dar una respuesta a esta pregunta? ¿Por qué razón tendrían que ser restringidos los usos lingüísticos al gusto y medida del anti-realista? Nótese que aquí no puede alegar el anti-realista que el contenido proposicional de un acto de habla debe ser una proposición satisfactoria según sus estándares, pues esta prohibición estaría motivada por pruritos anti-realistas que no pueden ser introducidos en una argumentación dirigida a motivar por primera vez el anti-realismo sin incurrir en petición de principio.

Estos dos últimos aspectos críticos muestran que las evidencias en las que la argumentación de Dummett parece sostenerse son, por lo menos, discutibles y que requieren una mayor elaboración si es que el argumento de la manifestación va a ser considerado seriamente como mostrando que la semántica realista debe ser abandonada.

En resumen de lo que se ha desarrollado en estas acotaciones críticas puede decirse que el argumento de la manifestación parece insuficientemente justificado para prestar apoyo al anti-realismo global. El argumento parece, en primer lugar, conducir a un nihilismo radical sobre el

significado. El anti-realista no estaría defendiendo una teoría semántica y metafísica alternativa sino la abolición de la teoría semántica y de la metafísica. Por otro lado, son supuestos del argumento de la manifestación que no está mostrado que exista comprensión de proposiciones de condiciones de verdad trascendentes a nuestras capacidades de conocimiento porque no habría disposiciones de uso de tales proposiciones. Sucede, sin embargo, que una atención cuidadosa del carácter composicional del lenguaje y de los diversos tipos de usos lingüísticos distintos de la aserción, muestran que la comprensión de estas condiciones de verdad trascendentes son perfectamente explicables mediante el recurso a la comprensión de sus componentes estructurantes y que esas proposiciones poseen usos legítimos en nuestras prácticas lingüísticas. Al menos, existen buenas razones para sostener, *prima facie*, que esta explicación está disponible para el realista.¹⁶

*Instituto de Filosofía
Universidad de los Andes
Chile*

ABSTRACT

The intuitionist philosophers of mathematics justified their differences with the Cantorians by a different ontological conception of the mathematical realm of entities. The ontological conception, then, produces a different semantical and logical stance. Michael Dummett has shown how the relation between ontology and semantics described can be in-

16. Este trabajo ha sido redactado en el marco del proyecto de investigación 1030523 del Fondecyt (Chile). Una versión preliminar de este trabajo fue presentada ante la Sección de Lógica y Filosofía de la Ciencia del Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli de la Academia de Ciencias de Buenos Aires el 24 de julio de 2002, con el título "La motivación del anti-realismo en filosofía del lenguaje. El argumento de la manifestación de Michael Dummett". En esa ocasión fue comentado por el profesor Javier Legris. Agradezco los comentarios y acotaciones críticas del profesor Legris así como de los restantes asistentes a la reunión de la Academia. Agradezco también las sugerencias del consultor anónimo de la revista.

verted, using semantic and logical facts to draw ontological conclusions in several areas of metaphysical dispute. Moreover, Dummett proposes an argument –the manifestation argument– to sustain an anti-realist position over all areas of discourse. This work discusses the Dummettian conceptual framework where this connection of logic, semantics and ontology obtains, and the structure and difficulties of the manifestation argument for anti-realism.

Desarrollo Económico

Revista de Ciencias Sociales

COMITÉ EDITORIAL: Juan Carlos Torre (Director), Carlos Acuña, Luis Beccaria, Roberto Bouzas, Mario Damill, Juan Carlos Korol, Edith Obschatko, Juan Carlos Portantiero, Getulio E. Steinbach (Secretario de Redacción)

ISSN 0046-001X

Vol. 43

Enero-marzo de 2004

Nº 172

MARCELO ROUGIER Estado, empresas y crédito en la Argentina. Los orígenes del Banco Nacional de Desarrollo, 1967-1973.

FACUNDO ALBORNOZ, DARÍO MILESI Y GABRIEL YOGUEL: Tramas productivas en viejos sectores: metodología y evidencia en la Argentina.

ARIEL ALBERTO COREMBERG: La contribución del stock de capital a la productividad de la economía argentina durante la década del no-venta. Un enfoque hedónico de valuación del capital.

MARÍA ESTELA SPINELLI: La "otra multitud". Las movilizaciones antiperonistas durante la "Libertadora".

COMUNICACIONES

ARIEL FISZBEIN Y PAULA INÉS GIOVAGNOLI: Hambre en la Argentina.

CRÍTICA DE LIBROS

JUAN PABLO SPINETTO: El estilo neoconservador y el nuevo orden.

DANIEL AZPIAZU: El mercado del trabajo y las políticas públicas.

INFORMACIÓN DE BIBLIOTECA

Desarrollo Económico es indizada, con inclusión de resúmenes, en las siguientes publicaciones: *Current Contents* (Social Science Citation Index, Institute for Scientific Information); *Journal of Economic Literature* (American Economic Association); *Sociological Abstract* (Cambridge Scientific Abstracts); *International Bibliography of the Social Science* (British Library of Political and Economic Science y UNESCO); *Clase* (UNAM, México); *Hispanic American Periodicals Index* (HAPI, Universidad de California, Los Angeles). También en otras ediciones de carácter periódico y en volúmenes especiales nacionales e internacionales, así como en índices en versión electrónica.

DESARROLLO ECONÓMICO - Revista de Ciencias Sociales es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina, \$ 60,00; Países limítrofes, U\$S 68; Resto de América, U\$S 74; Europa, U\$S 76; Asia, África y Oceanía, U\$S 80. Ejemplar simple: U\$S 15 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Más información en: desarrollo@ides.org.ar, o disponible en el Web site: www.ides.org.ar. Pedidos, correspondencias, etcétera, a:



Instituto de Desarrollo Económico y Social

Aráoz 2838 • C1425DGT Buenos Aires • Argentina

Teléfono: 4804-4949 • Fax: (54 11) 4804-5856

Correo electrónico: desarrollo@ides.org.ar

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXX Nº 1 (Otoño 2004)

LA POLÍTICA EN SU SENTIDO MÁS ALTO: LOS SUPUESTOS POLÍTICOS Y METODOLÓGICOS DE LA INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DE HÖLDERLIN

Luis Alejandro Rossi

El curso de Heidegger *Los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin»*,¹ dictado en el semestre de invierno 1934/1935, es el inicio de su prolongada ocupación con la obra del poeta romántico. La figura de Hölderlin tendrá una importancia crucial para Heidegger, quien se ocupará de su obra y de la de F. Nietzsche en los diez años siguientes. Este primer curso es muy significativo, pues en él se vuelven manifiestos los parámetros básicos sobre los cuales construirá sus interpretaciones. Tradicionalmente, la exégesis ha considerado estos cursos sin relacionarlos con sus opciones políticas, dando por sentado que en ellos se daba una «retirada» a temas que no podían asociarse con la coyuntura político-cultural. Creemos, por el contrario, que la ocupación de Heidegger con Hölderlin obedece a razones claramente ligadas a los debates acerca de la obra del poeta romántico durante la época de entreguerras. En el siguiente artículo nos ocuparemos de este primer curso, analizando los supuestos metodológicos y políticos de los cuales parte Heidegger. Nuestro interés no es de orden literario, sino que responde a una hipótesis filosófico-política: demostrar que Heidegger se ocupa de la obra de Hölderlin como una reflexión acerca de la nación alemana. Intentaremos mostrar cómo obran en este primer curso los supuestos que permiten un abordaje semejante y que obligan a reconsiderar los significados que gran parte de la exégesis heideggeriana contemporánea les atribuye.

1. M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Gesamtausgabe Band 39, Frankfurt/M., V. Klostermann, 19892.

La interpretación de Heidegger frente a la crítica literaria hölderliniana

Heidegger no aborda la obra de Hölderlin a partir de un enfoque crítico-literario, pues implícitamente atribuye a la filosofía una capacidad interpretativa de la que habría carecido la crítica. Esta capacidad peculiar de la filosofía es expuesta en la nota preliminar al curso, donde afirma que los análisis históricos y literarios de la obra de Hölderlin «desconocen lo único que es esencial, que su obra, *todavía fuera de tiempo y de espacio*, ha sobrepasado ya nuestra ocupación historizante para fundar el inicio (*Anfang*) de otra historia, esta historia que se abre con la lucha en que se decidirá el advenimiento o la huida del dios». ² En esta nota se atisba la estrategia de lectura heideggeriana: se establece una divergencia completa entre el discurso filosófico sobre Hölderlin y el de la crítica literaria y el poeta es investido en heraldo del «nuevo inicio». La exégesis de Heidegger, poniéndose fuera del debate entre las diversas interpretaciones, se instituye a sí misma en *portavoz* de un mensaje contenido en la obra de Hölderlin y que no ha sido escuchado hasta ahora:

Debemos terminar con el hecho de que los alemanes necesitaron más de cien años para que finalmente la obra de Hölderlin pueda venir frente a nosotros en una forma que nos obliga a declarar que todavía hoy de ningún modo estamos preparados para su grandeza y su poder futuro. ³

Este mensaje está dirigido a los alemanes y opera como un mandato todavía no cumplido, ⁴ en consecuencia, Heidegger, como portavoz del mensaje oculto en la obra hölderliniana, tiene como destinatario de su discurso al pueblo alemán. La exégesis se propondrá sacar a la luz una palabra que no fue escuchada por los alemanes. Al asumir su posición como la de un portavoz, la interpretación no se reconoce a sí misma co-

2. *Ibid.*, p. 1 (énfasis nuestro). En la edición del curso no se indica la fecha en que esa nota fue escrita, ni si Heidegger la leyó durante el curso; por el estilo de las frases muy probablemente corresponde a la primera redacción del curso, que fue dactilografiada por su hermano Fritz en esos mismos años.

3. *Ibid.*, p. 7.

4. «No queremos volver a Hölderlin adecuado a nuestro tiempo, sino por el contrario, queremos conducirnos, nosotros y los que vendrán, a la medida del poeta», *Ibid.*, p. 4.

mo tal, pues ella se presenta como si su cometido no fuera más que darle un tiempo y un espacio a la palabra que no fue escuchada. Esta situación de espera, establecida por el propio Heidegger, implica que estamos en presencia de un texto que *por su propia naturaleza* es de carácter político y no estético, ya que el Hölderlin del cual Heidegger se instituye en portavoz tiene un mensaje dirigido a la nación alemana, esto es, se trata de un mensaje *nacional*.

Se vuelve evidente que el interés de Heidegger por la obra de Hölderlin no apunta a su conocimiento como fin en sí mismo sino a la continuación de su propia filosofía por otros medios. En efecto, la crítica más importante que algunos filólogos han dirigido contra las interpretaciones heideggerianas es que en ellas su filosofía opera como un lecho de Procusto sobre el cual se acomoda a la obra hölderliniana, sin atender a su especificidad e imponiéndole las cuestiones de la ontología fundamental. ⁵ De aquí se derivan dos problemas: el primero es el de si

5. Así, Roman Ingarden, en referencia obvia a Heidegger, considera que hay «[...] investigadores de la literatura que añaden a la lírica sensitiva y profunda, pero también meramente sugerente, de un Hölderlin o un Rilke o -por poner un ejemplo completamente diferente- de un Trakl, sus propios tratados lírico-metafísicos, atenuando en gran medida con su propio parloteo lo que en la obra de arte estaba justificado sólo como prospecto, como indicación o presentimiento, y que como tal debe quedar», cf. R. Ingarden, «Concreción y reconstrucción» (1960), en Rainer Warning (ed.), *Estética de la recepción*, Madrid, Visor, 1989, p. 48. La alusión es transparente, pues los escritos de Heidegger sobre literatura se ocupan principalmente de Hölderlin y en algunas ocasiones de Rilke, Trakl, George y Sófocles. Max Kommerell, discípulo de George y notable estudioso de la obra de Hölderlin, escribió a Heidegger acerca de su interpretación del himno «*Wie wenn am Feiertag*», expresando en su carta la incomodidad característica del especialista: «¡Usted allí resuelve un enigma al mismo tiempo que propone otro! [...] Usted [...] como intérprete no ha traducido el esoterismo de Hölderlin en el lenguaje común (lo que yo tampoco deseo), sino en un nuevo esoterismo». Carta de M. Kommerell a Heidegger del 19 de junio de 1942, citada por Claudia Albert, «Heideggers Hölderlin-Deutung und ihre Rezeption», en C. Albert (Hrsg.) *Deutsche Klassiker im Nationalsozialismus*, Stuttgart/Weimar, J.B. Metzler, 1994, p. 209. Stephan Wackwitz, en su exposición del estado de la investigación sobre Hölderlin, señala que «[...] los trabajos de Heidegger [...] interpretan la obra de Hölderlin como paradigma poético de su propia filosofía», cf. S. Wackwitz, *Friedrich Hölderlin*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1985, p. 82.

las interpretaciones de Heidegger son adecuadas con respecto a la obra que tratan, y el segundo, independiente del anterior, es el de la naturaleza de la interpretación heideggeriana y su consecuente dimensión política, de forma que ella se torna una continuación (y no sólo una ejemplificación) de su propia filosofía.

La primera cuestión queda fuera del horizonte de este trabajo. No nos proponemos determinar la justeza filológica o la corrección interpretativa de las elucidaciones heideggerianas. De todos modos, debemos indicar cuál es nuestro punto de vista al respecto, de manera que quede justificado nuestro proceder. Sabemos que hablar de «corrección» de una interpretación implica un cierto riesgo y que no es fácil determinar el límite que distingue a una interpretación «correcta». No obstante, queremos señalar que en virtud de la propia naturaleza del discurso interpretativo heideggeriano, la cuestión de la corrección de su interpretación pasa a un segundo plano frente al tratamiento autónomo de lo que Heidegger afirma *a partir* de la obra de Hölderlin. Pese a que importantes estudiosos de la obra del poeta romántico, como Alessandro Pellegrini, encuentran en las interpretaciones heideggerianas una de las cumbres de la exégesis, una revisión de la literatura acerca de la historia de la crítica muestra en general una cierta distancia respecto de los análisis del filósofo, y ella va desde prudentes reservas hasta completos rechazos. La cuestión se comprueba incluso por el hecho de que la discusión de los textos de Heidegger sobre Hölderlin tiene lugar casi exclusivamente dentro del marco exegético de la filosofía heideggeriana⁶. Por otro lado, el propio Heidegger insiste permanentemente (tanto en este curso como en sus restantes escritos sobre Hölderlin) en que sus textos no pueden ser asimilados de ningún modo a un estudio literario

6. Inmediatamente después de fin de la Segunda Guerra Mundial, Friedrich Beissner, Paul Böckmann y Adolf Beck (los nuevos germanistas que comienzan su producción luego de 1930 y que no están ligados ni al círculo de George ni a N. von Hellingrath) emprenden la publicación de los *Hölderlin Jahrbücher*, en los cuales se percibe un cuidadoso escepticismo hacia las interpretaciones heideggerianas (cf. Albert, *op. cit.*, p. 223). Al comentar la historia de la exégesis de los ensayos filosóficos de Hölderlin, Wackwitz sostiene que frente a las explicaciones de orden especulativo prevalecientes entre 1910 y 1945, «los filólogos en los años cincuenta y sesenta abandonaron la irracional "intuición de esencias" [...] e intentaron una respuesta a la pregunta qué "habría querido decir Hölderlin realmente en sus fragmentos"» (cf. Wackwitz, *op. cit.*, p. 82).

o histórico y lo hace con un tono que denota una clara disposición antifilológica. Para determinar el carácter diferencial de su discurso no confronta su interpretación con las existentes, sino simplemente las aún en un todo indistinto y las deja de lado como carentes de relación con la *esencia* de la poesía hölderliniana. Ello revela en el texto heideggeriano una fuerte disposición monológica, pues en él la voz del poema no tiene ninguna autonomía y está puesta al servicio de la voz filosófica,⁷ siendo el poeta en última instancia un precursor de lo que sale a la luz en la propia filosofía heideggeriana.

Heidegger justifica su forma de abordar los textos de Hölderlin mediante una anticipación de la temática del horizonte de la comprensión de toda obra, que desarrollará poco después en «El origen de la obra de arte»:

La opinión cotidiana piensa que debe haber un Sófocles en sí, un Kant en sí un Federico el Grande en sí, así como la mesa está allí y la tiza es tiza. Supongamos, por ejemplo, que hubiera una interpretación y exposición de la poesía de Sófocles en sí y que esta interpretación cayera ante los ojos de

7. Utilizamos el término «monológico» de acuerdo al planteo de Mijail Bajtín, quien en su análisis de la novelística de Dostoiévski lo contrapone a «polifónico». El término está tomado de la música y tiene un sentido metafórico, tendiente a señalar los problemas que implica para un autor que sus personajes no sean la reproducción de su propia voz con otro lenguaje. Según Bajtín, el monologismo está inescindiblemente ligado al planteamiento unívoco de una sola idea, por eso, «[u]n mundo artístico monológico no conoce el pensamiento ajeno, la idea ajena como objeto de representación. En un mundo semejante, todo lo ideológico se desintegra en dos categorías, la primera de las cuales agrupa las ideas correctas y significativas [...] aquellas [...] que tienden a formar la unidad de sentido de una visión del mundo [...] en cuanto a las ideas polémicamente negadas, éstas tampoco se representan, puesto que la refutación, cualquiera que sea su forma, excluye la representación auténtica de la idea. Un pensamiento ajeno refutado, no rompe el contexto monológico, al contrario, éste se encierra con mayor tenacidad dentro de sus límites.» Cf. M. Bajtín, *Problemas de la poética de Dostoiévski* (1929), trad. al español de Tatiana Bubnova, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 114. El planteo de Heidegger acerca de una «esencia» de la poesía y de Hölderlin como *el* poeta de esa esencia (incluso tomando este término en el sentido postulado por el filósofo, como denominando el ser de los entes en su carácter temporal y no el sentido metafísico tradicional) es un ejemplo paradigmático del «monologismo» del que habla Bajtín.

Sófocles, seguramente debería encontrar y encontraría esta interpretación como aburrida en grado sumo. Pues él no habría poetizado para que con ello sea erigido un clisé inoperante y carente de mundo.⁸

Toda obra de arte se da en un mundo histórico determinado, el «mundo de la obra», pero es comprendida en otra constelación de sentido, la que corresponde al mundo de los lectores, el cual puede estar separado por siglos del primero. Sin embargo, esta digresión sobre la exégesis del horizonte de toda comprensión no tiene un fin metodológico ni hermenéutico, sino que sirve a los fines filosófico-políticos del curso. Frente a la interpretación de la obra por parte de la crítica académica, «inoperante y carente de mundo» (con lo que implícitamente la asimila con la opinión cotidiana), Heidegger contrapone un Hölderlin que opera efectos sobre el presente y que no carece de mundo, una obra que es una fuerza viva en la cultura. Ello parecería contradecirse con lo señalado más arriba acerca de la carencia de relaciones de cualquier tipo en los análisis de Heidegger de la obra del poeta. Sin embargo ello no es así, pues debemos comprender que si en su elucidación la obra de Hölderlin no «carece de mundo», no se debe a que el filósofo se preocupe por sacar a la luz sus conexiones de significado con su época y reconstruir el horizonte en que fue enunciada, sino porque la misma interpretación le *impone* el suyo, lo cual va más allá del hecho de que toda comprensión siempre esté situada históricamente.

Heidegger asume su propio mundo en la obra no sólo porque éste sea un horizonte inevitable de toda comprensión, sino porque la obra no puede tener efectos más que si se la interroga a partir del mundo del intérprete. La censura de Heidegger a la crítica literaria hölderliniana apunta a este hecho: el conocimiento «historizante» de la filología aborda a la obra como algo «ya pasado», mientras que la obra de Hölderlin debe ser interrogada desde el «haber sido», desde la posibilidad de la

8. Hölderlins *Hymnen «Germanien»...*, op. cit., p. 145.

9. Esta «incomprensión» de la «esencia» de la poesía de Hölderlin también se comprueba durante esos mismos años en el debate académico. La interpretación de Heidegger recibe un reconocimiento formal (por ejemplo, Heidegger participa del volumen conmemorativo del centésimo aniversario de la muerte de Hölderlin, publicado en 1943), pero no se establece un verdadero diálogo con los germanistas. Claudia Albert señala que en la bibliografía sobre Hölder-

«repetición», por ello su comprensión es un «acontecer» y la obra encierra un mensaje que todavía no ha sido comprendido.⁹ Ello explica el significado la afirmación de Heidegger al inicio del curso, acerca de la situación «todavía fuera de tiempo y de espacio» de la obra de Hölderlin: la interpretación le proporcionará el horizonte del cual Heidegger estipula que carece; la «repetición» sólo es posible en la medida que la obra de Hölderlin se convierta en un anacronismo intempestivo respecto de su propio horizonte temporal.

Otra nota estrechamente emparentada con la anterior, que separa la interpretación de Heidegger y la orienta antitéticamente respecto de la exégesis literaria es su completo desinterés por cualquier cuestión relacionada con la historia de los textos de Hölderlin. Heidegger se mantiene al margen de cualquier discusión posible sobre el tema, rechazándola como mera «historización». En contraste con los procedimientos habituales de la crítica literaria, aunque siguiendo en ello a Norbert von Hellmuth, Heidegger hace de la *palabra* de Hölderlin un absoluto. Ello se manifiesta tanto en el tono venerativo de las citas, como en el hecho de que aunque algunas veces las vincula con alguna otra obra de Hölderlin, en la mayoría de los casos la cita no tiene historia, contexto o relación con las obras de otros autores. El resultado es la mimetización del discurso interpretativo con el de la propia obra, procedimiento que es el principal recurso retórico para alcanzar la absolutización de la palabra del poeta: ella está enunciada en un ámbito esencial que lo convierte en un visionario y su obra es interpretada como un legado profético. Ello se refuerza con la repetición de algunos versos bajo la forma de sentencias, que presentan en forma epigramática el mensaje oculto: «pero lo que permanece, lo fundan los poetas», «un signo somos, sin significado», «poéticamente habita el hombre en esta tierra».

Esta forma de abordaje ha sido calificada de «deconstruccionista» aun por autores que cuestionan los enfoques heideggerianos. Es discutible que ello sea así, aunque haya semejanzas con esa teoría. Las interpretaciones heideggerianas no pueden considerarse como «deconstructivas» porque en ellas el filósofo invierte la perspectiva que lo había guiado en su obra capital: allí postulaba la necesidad de una «destruc-

lin anterior a 1945, sólo una entrada menciona la interpretación de Heidegger, la cual, además, provenía de Portugal; cf. C. Albert, «Heideggers Hölderlin-Deutung und ihre Rezeption», op. cit., p. 214.

ción» de la historia de la metafísica para poder pensar lo que ésta no pudo porque lo presupone como su suelo. Por el contrario, en los textos sobre Hölderlin se da por finalizada aquella tarea y se propone una reflexión sobre el «nuevo inicio» a partir de su poesía. A juicio de Heidegger, la metafísica es inseparable de su propia historia, por ello debe ser «destruida» para poder pensar nuevamente el ser desde el inicio. La obra de Hölderlin, a la inversa, no es inseparable del discurso de la crítica literaria, por esta razón no hay necesidad de llevar a cabo una «destrucción», simplemente alcanza con dejarlo de lado. Heidegger no se propone una «destrucción» de la poesía de Hölderlin porque, al contrario de lo que sucede con la historia de la metafísica, que comprendió mal sus orígenes, aquélla no fue ni pensada ni comprendida, por tanto, tampoco hubo una sedimentación del error que debe ser «destruida». Heidegger elucidará aquello que esa poesía enuncia y que no ha sido comprendido o, como también dice, el «lugar metafísico» de esa poesía. Ello no es en absoluto una «deconstrucción», sino «pensar» el «origen no dicho» *a partir* de la poesía. El diálogo entre filosofía y poesía consiste en que la primera esclarece aquello que es el dominio de la segunda. La poesía es, según Heidegger, instauración del ser por un poeta, lenguaje originario que rige el ciclo de vida de un pueblo. El filósofo elucida aquello que la poesía enuncia por primera vez pero no «piensa».¹⁰ La poesía que es fundadora (como la de Homero, Sófocles o Hölderlin) apunta hacia el futuro, pues «instauración del ser» significa la configuración de sentido propia de una cultura determinada a la cual puede remitirse una comunidad (que, como veremos, Heidegger identifica con una nación).

Además de la absolutización de la palabra del poeta, la interpretación heideggeriana tiene varios puntos de contacto con las de Stefan George y N. von Hellingrath. Ellos son: la postulación de los himnos tardíos como el núcleo de la obra de Hölderlin (en sus análisis Heidegger prácticamente no hace más referencia que a ellos y a algunas piezas de la correspondencia de esos mismos años);¹¹ la transformación de

10. De todos modos, Heidegger modera esta división de tareas al afirmar que la tarea del pensar se trata de hacer la experiencia de la copertenencia originaria en la existencia (*Dasein*) de las «potencias poéticas, pensantes y actuantes», Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen...*, op. cit., p. 184.

11. Heidegger afirma en el curso que «nos limitamos a los himnos de la época más tardía y más grande» del poeta, *Ibid.*, p. 222.

Hölderlin en un visionario que anuncia los nuevos dioses; la caracterización del presente como el tiempo de los dioses huidos,¹² el lenguaje «titánico» y «heroico» para describir la figura del poeta;¹³ la unión de existencia y obra en Hölderlin;¹⁴ la determinación de «lo alemán» en la obra de Hölderlin en relación con «lo griego».¹⁵ Asimismo, si recordamos la frase final del discurso de George en homenaje al poeta,¹⁶ se comprende más fácilmente que Heidegger afirme que «las poesías de Hölderlin se vuelven año tras año más inagotables, más grandes, más extrañas; en un sentido último, inclasificables. A ellas les falta todavía el verdadero espacio histórico-espiritual. Él no vendrá desde fuera, sino que ellas mismas deberán creárselo».¹⁷ Por último, el círculo de George construyó una imagen del poeta con una fuerte impronta nacionalista.¹⁸

De este modo, Heidegger refuerza el marco de sentido desde el que

12. «La huida de los dioses debe ser primeramente el objeto de una experiencia, esta experiencia debe enfrentar primeramente al ser-ahí en un tono fundamental en el cual un pueblo histórico en su totalidad resiste la indigencia y el desgarramiento de su ausencia de dioses [...]», *Ibid.*, p. 80.

13. «El poeta encierra y conjura los rayos del dios en la palabra [...] se mantiene "bajo las tempestades del dios... con la cabeza descubierta", librado sin defensa y desprovisto de sí mismo», *Ibid.*, op. cit., p. 30.

14. «En ningún poeta, la existencia histórica, la indigencia de la creación y el destino de su obra son tan íntimamente *uno* como para Hölderlin», *ibid.*, p. 6.

15. «Porque los griegos y los alemanes reciben cada uno su herencia y su misión diferente, los alemanes no podrán jamás sobrepasar en lo que les es propio lo más alto de los griegos [...] combatiendo el combate de los griegos, pero en un frente inverso, no nos convertimos en griegos, sino en alemanes.» *Ibid.*, p. 293.

16. «[...] con sus profecías imposibles de analizar unívocamente [es] la piedra angular del próximo futuro alemán y el heraldo del Nuevo Dios.» La importancia que George da a este papel que atribuye a Hölderlin se constata en que «Nuevo Dios» está escrito con mayúsculas, mientras que en todos sus textos suprime la mayúscula inicial de los sustantivos, regla ortográfica del alemán. Cf. Stefan George, «Hölderlin», publicado originalmente en *Blätter für die Kunst*, Folge 11 und 12, 1919, pp. 11-13; citamos según la reproducción en Alfred Kellertat (Hrsg.), *Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserem Jahrhundert*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1961, p. 2.

17. M. Heidegger, *Hölderlin Hymnen »Germanien«...*, op. cit., p. 23.

18. Sobre este punto, cf. Joseph Suglia, «On the nationalist reconstruction of Hölderlin in the George Circle», *German Life and Letters*, 55: 4 (oct. 2002), pp. 387-397.

se interpretaba a Hölderlin en ese momento, ya que a pesar de que se presenta en oposición hacia él, en realidad traduce algunos de los tópicos principales de la exégesis hölderliniana a su propio lenguaje. Las interpretaciones de la obra de Hölderlin originadas en el círculo de Stefan George, especialmente las de N. von Hellingrath, tenían un fuerte carácter político y la mayoría de los comentaristas no eran ajenos al clima nacionalista en ascenso. El reparo que Heidegger formula a la crítica, acusándola de acercarse a la obra literaria como si fuera una reliquia, no se verifica en los textos. Para fundamentar metodológicamente su objeción, Heidegger blande contra la crítica hölderliniana la concepción de la temporalidad planteada en *Ser y Tiempo*, lo cual habría tenido cierta validez si la discusión hubiera girado en torno de los fundamentos de la exégesis, en la medida en que tanto en el conocimiento histórico como en el de la literatura se aceptan simultáneamente conceptos diferentes de tiempo sin conciencia de ello. Sin embargo, una objeción semejante no habría pasado de ser puramente genérica, como el cotejo con la historiografía que aparece en *Ser y Tiempo*, dirigido contra el historicismo en general. Por el contrario, la confrontación de Heidegger con la crítica apunta a que la metodología historicista que supuestamente ella utiliza ocluye el sentido primordial de la poesía de Hölderlin, por esa razón no hace más que producir discursos comparativos acerca de un tópico o disquisiciones sobre la cosmovisión del poeta. Empero, el breve examen de las interpretaciones de Hölderlin más relevantes en ese entonces muestra que la imagen predominante fue la conversión del poeta en un profeta cuyo mensaje tenía un fuerte contenido nacionalista y que el *Hölderlin Bewegung* (como lo denominaba Werner Bartscher, intérprete de orientación nacionalsocialista) consistía esencialmente en presentar al poeta como el paladín de la reafirmación nacional alemana. Todas estas proposiciones no habrían sido posibles en un conocimiento histórico puramente historicista, pues su metodología interpretativa no hubiera permitido las licencias y los forzamientos que los críticos tuvieron que realizar para poder transformar de esa manera la imagen recibida de Hölderlin.

Al llevar la absolutización de la palabra del poeta hasta su punto más alto, convirtiendo la interpretación del poema en proposiciones ontológicas, Heidegger no hace más que retomar dos hipótesis interpretativas que habían guiado a von Hellingrath en los términos de su propia filosofía: en la obra de Hölderlin se manifiestan la patria alemana y el dios venidero, por ello es el poeta nacional alemán; el tiempo

actual es un tiempo sin dioses, los antiguos han huido y los nuevos todavía no han llegado. El carácter operante que Heidegger supone en la obra refleja el mismo efecto político que el de la crítica. Más allá de las diferencias internas existentes, ella atribuía a su interpretación de Hölderlin una justificación de la reafirmación nacional alemana, lo que Heidegger, utilizando todavía la terminología de *Ser y Tiempo*, pero extendiéndola a la existencia histórica de un pueblo, denomina «repetición».

La profunda relación que tiene la interpretación heideggeriana con la imagen nacionalista de Hölderlin se comprueba en que dos rasgos de la obra de Hölderlin, que forman parte del consenso interpretativo posterior a la Segunda Guerra Mundial, en absoluto están presentes en la problematización heideggeriana, como tampoco habían sido relevantes para las interpretaciones dominantes en la época de entreguerras, profundamente marcadas por el *pathos* georgeano: la posición de Hölderlin frente a la Revolución Francesa y la impronta en su obra del idealismo filosófico. En estos dos tópicos de la crítica se percibe el tipo de flexión que impone Heidegger a la obra de Hölderlin y su parentesco con las hipótesis más importantes de la crítica literaria que tanto rechazaba.

Además de la lírica, la obra de Hölderlin también comprendió el ensayo filosófico y sus escritos sobre estética y metafísica son muy importantes para trazar la historia del desarrollo del idealismo alemán. Numerosos investigadores han puesto de manifiesto las relaciones del pensamiento del poeta con las obras de Kant y Fichte, los estrechos vínculos personales e intelectuales con los jóvenes Hegel y Schelling y el contacto entre sus propias ideas filosóficas y su poesía. A diferencia del silencio de Heidegger sobre las ideas políticas de Hölderlin, no puede atribuirse un significado político inmediato a la falta de referencias al idealismo y la resistencia a establecer cualquier tipo de relación significativa entre las obras de los filósofos y la del poeta.¹⁹ Empero, este silencio de Heidegger es funcional a la representación del poeta como un visionario; al suspender toda relación de la obra de Hölderlin con su propio tiempo acentúa la hipótesis de que ella, en realidad, no ha sido comprendida y que el poeta vivía aislado de sus contemporáneos mu-

19. En el curso que analizamos, hace una breve referencia a la relación con Hegel (pp. 130 a 134), pero incluyéndola en el marco más amplio de las afinidades postuladas por Heidegger entre las obras de Hölderlin y Heráclito.

cho antes de caer en la locura, con lo cual se vuelve necesaria la figura del intérprete que descifre el mensaje contenido en ella, papel que se autoatribuye Heidegger. Este efecto de absolutización de la palabra del poeta, aislada del tiempo y el espacio, es reafirmado mediante la postulación de un conjunto de duplicaciones que la misma obra realizaría, en las cuales Heidegger encuentra su significación mayor: de allí sus afirmaciones acerca de que Hölderlin es «el poeta del poeta» o que poetiza «la esencia de la poesía». La comprensión de esa obra propuesta por Heidegger, con su remisión a un mandato incumplido, se presenta en forma analógica al modo en que la conciencia llamaba al ser-ahí a salir de su estar caído en el «uno» en *Ser y Tiempo*, pero ahora el llamado no se dirige a un ser-ahí individual, sino a todo un pueblo: éste se encuentra «caído» debido a que no escuchó la interpelación contenida en la obra de Hölderlin. La pregunta por el sí-mismo, que Heidegger venía desarrollando en formas diferentes desde *Ser y Tiempo*, se despliega ahora sobre la lírica de Hölderlin.

La dimensión política de la interpretación de Heidegger

La dimensión política de los textos de Heidegger sobre Hölderlin prácticamente no fue reconocida por los intérpretes hasta que estalló el *affaire Heidegger*. Antes de ello, sólo Otto Pöggeler había encarado la naturaleza política de estos textos, entendiéndolos como una forma de resistencia pasiva frente a la situación política.²⁰ Posiciones como la de Suzanne Ziegler (editora de este curso en el marco de la *Gesamtausgabe*), son más corrientes: «lo "alemán", la "patria", sobre los cuales tratan las lecciones, no se relacionan con la situación política de 1943/35, sino que están unidos a "una nueva experiencia básica del ser (*Seyn*)", en tanto

20. «Naturalmente, fue una especie de resistencia en contra de la situación política cuando Heidegger, en el verano de 1934, en lugar del Estado habló de la lógica, es decir, del logos o de la esencia del lenguaje y en las subsiguientes lecciones y conferencias hizo de la poesía y del arte el tema de sus reflexiones: en contra de las concepciones dominantes, Heidegger quería mostrar qué era "espíritu". Pero esta retirada al lenguaje, la poesía y el arte, al menos al comienzo, no fue acompañada de un desenmascaramiento de la situación política», cf. Otto Pöggeler, *Filosofía y Política en Heidegger*, Barcelona/Caracas, Editorial Alfa, 1984, p. 93.

ello es significativo para el "inicio de otra historia"». ²¹ Es llamativo que por un lado Ziegler reconozca que «lo alemán» y «la patria» son los temas centrales del curso y simultáneamente pueda suponer que esa invocación es ajena al contexto político, siendo sus significados de orden exclusivamente metafísico, referidos al «otro inicio». No obstante, debemos señalar que no sólo es imposible suponer que un curso que se ocupa de «lo alemán» y de la patria, es decir, de la identidad nacional, carezca de connotaciones políticas mediatas e inmediatas (aunque no se las haya propuesto explícitamente), sino que también es errado suponer que la reflexión sobre el «otro inicio» carece de significación política.

En el discurso rectoral Heidegger identificaba la suba de Hitler al poder como un «nuevo inicio». Cabe examinar si el «otro inicio» contenido en la poesía de Hölderlin es el mismo del que habló en su discurso o si a partir de este curso se replantea el significado que atribuyó al nazismo. Cualquier respuesta que se dé a esta cuestión tendrá un carácter político y, examinada en ese momento, inevitablemente habría tenido un sentido político inmediato aunque ya no hubiera estado en las intenciones de Heidegger seguir interviniendo activamente en la escena política. Jean Greisch, al contrario que Ziegler, sostiene que es «indiscutible» que la elección de textos como los poemas «Germania» y «El Rin» «tiene una significación política» y conjetura que Heidegger se vuelve hacia Hölderlin después de haber comprobado el fracaso de su tentativa de conciliar la exigencia política de una reorganización de la universidad a partir de su propuesta de tres servicios estudiantiles. Sostiene que Heidegger ve en Hölderlin al poeta del ser alemán futuro.²² Sin embargo, Greisch pasará rápidamente a la cuestión a partir de la cual se

21. Suzanne Ziegler, *Heidegger, Hölderlin und die 'Αληθεια*. *Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944*. Berlin, Duncker & Humblot, 1991, p. 31. Heidegger retoma la grafía arcaica de la palabra «*Sein*», tal como aparece en los escritos de Hölderlin.

22. Greisch agrega que la confrontación con Hölderlin es una tarea política «hasta tal punto fundamental, que de ahora en adelante [Heidegger] puede dispensarse de toda intervención en la política propiamente dicha»; con esta aclaración se desentiende de elucidar el significado político concreto, homologándolo a una cuestión de la ontología fundamental. Cf. Jean Greisch, «Hölderlin et le chemin vers le sacré», en *Heidegger (Cahier De L'Herne)* dirigido por Michel Haar, Paris, L'Herne, 1983, pp. 550-551.

interpreta generalmente este curso: la relación con lo sagrado. Esta misma perspectiva de análisis es la que había tomado Pöggeler, en su célebre obra *El camino del pensar de Martin Heidegger*,²³ para cuya elaboración, hacia fines de los años cincuenta, había podido consultar los manuscritos de los cursos todavía inéditos.

La hipótesis de Pierre Bourdieu sobre la importancia de la disputa de Heidegger con Ernst Cassirer acerca de Kant para su legitimación intelectual en el campo de la filosofía puede resultar productiva para comprender la relación de Heidegger con la crítica hölderliniana. Según el sociólogo francés, «reapropiarse» de la obra del filósofo de Königsberg mediante una interpretación que dejara de lado las provenientes del neokantismo y restaurara la centralidad de la metafísica en la comprensión de esa obra formaba parte de la «estrategia» del proyecto intelectual de Heidegger.²⁴ Bourdieu sostiene que la obra de Kant constituía un punto de condensación simbólica del prestigio académico; aunque en ese entonces comenzaban a proliferar los signos de fatiga del neokantismo, todavía seguía siendo la corriente dominante en la universidad alemana. El sociólogo convierte la exégesis de Kant en una cuestión secundaria frente al prestigio que otorga una nueva interpretación de la obra. Ello no significa que la exégesis carezca de toda importancia, sino que la obra en cuestión (en este caso la de Kant) posee un

23. Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 233-235.

24. La conceptualización del sociólogo francés explica las producciones intelectuales en relación con un conjunto de posiciones en el cual están ubicados los productores (el «campo intelectual»). Una «forma simbólica» determinada (por ejemplo, el discurso de la exégesis filosófica) no puede comprenderse sin atender a las relaciones de subordinación en las que están insertos los productores y sin tener en cuenta las estrategias que desarrollan en las disputas por el máximo capital simbólico y académico. Para ejemplificar estos procesos en el caso de Heidegger, Bourdieu se refiere tanto al libro *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) como al coloquio de Davos con Cassirer, quien además fue el primero en utilizar el término «reapropiación» para referirse a las interpretaciones heideggerianas de Kant durante el coloquio de Davos. Sobre el uso por parte de Bourdieu de los conceptos «proyecto intelectual» y «estrategia», cf. P. Bourdieu, «Campo intelectual y proyecto creador, en VV. AA., *Problemas del estructuralismo*, México, Siglo XXI, 1967 y también «La ontología política de Martín Heidegger», en *id.*, *Campo del poder y campo intelectual*, México, Folios, 1983.

«aura» en el mismo sentido en que Max Weber utilizaba el término «carisma» al hablar de los liderazgos religiosos no institucionalizados. El carisma en la sociología de la religión weberiana significa el poder legitimador que «emana» de algunos líderes religiosos y políticos, poder que confiere prestigio y legitimidad por el mero hecho de estar en relación con el líder. En la extensión del término al ámbito intelectual, el prestigio y la legitimidad (en este caso académica) ya no están ligadas de manera directa a una persona, sino a instituciones (universidades) y objetos (el *corpus* de una obra). Aunque no sigamos a Bourdieu en su hipótesis más general, que reduce las controversias académicas y letradas a disputas por el poder y el prestigio dentro del campo intelectual, el sociólogo francés supo ver que en la coyuntura filosófico-cultural de los años veinte, una reinterpretación de Kant no tenía el mismo significado y prestigio simbólico que, por ejemplo, la de cualquier otra de las figuras del idealismo alemán. Bourdieu tiene razón al insistir en que la reapropiación de Kant tiene un sentido que excede la pura discusión erudita a causa de la fuerza del neokantismo como corriente filosófica dominante en la universidad. Si la lógica del campo intelectual es la competencia en busca de la mayor acumulación de capital simbólico posible, apropiarse de la fuente del capital simbólico de los intelectuales que están en las posiciones «dominantes» implica desplazarlos de esas posiciones por medio de la «desautorización»: su legitimidad comienza a ser puesta en cuestión por parte del campo intelectual y ya no pueden mantener el mismo prestigio y centralidad en sus intervenciones. Heidegger puede «conquistar» un nuevo lugar en la jerarquía del campo intelectual una vez que alcanza a convertirse en el iniciador de una nueva corriente interpretativa de la obra kantiana.²⁵ Por ello, Bourdieu ve en el coloquio de Davos mucho más que una disputa académica: es la escenificación de la irrupción de una nueva forma de legitimidad filosófica frente a la existente.

La hipótesis de Bourdieu resulta útil al examinar los escritos de Heidegger sobre Hölderlin, pues obliga al intérprete a preguntarse acerca del significado político de la obra del poeta en esa coyuntura como condición previa a toda comprensión de los textos de Heidegger. Si recha-

25. Adviértase que con ello Bourdieu insiste en que el desafío de Heidegger a las interpretaciones «ortodoxas» no se plantea en el campo de la exégesis kantiana propiamente dicha, pues se confronta con ella en su conjunto.

zamos esta cuestión por considerarla extrafilosófica, no hay más posibilidad para la interpretación que aceptar de antemano la propia justificación dada por el filósofo, lo que lleva a la clausura anticipada del sentido político de la reflexión de Heidegger en el curso, como comprobamos que ocurría con la obra de Ziegler o a su disolución en lo sagrado, como era el caso de Greisch. Podría objetarse que cuando Heidegger se dirige hacia la obra de Hölderlin ya no es un autor en busca de la consagración académica, sino que la publicación de *Ser y Tiempo*, así como la invitación a ocupar una cátedra en Berlín prueban que se había vuelto una figura consagrada. Al mismo tiempo, no se puede pasar por alto que la estrategia discursiva de Heidegger en este primer curso sobre Hölderlin, como vimos, se presenta en franco antagonismo con la crítica literaria y académica. Así como su obra sobre Kant tiene un efecto disruptivo dentro de las relaciones y las jerarquías intelectuales existentes, pues significa la reapropiación del corpus kantiano por parte de una filosofía que busca su propia legitimación tanto en el campo académico como en el más amplio campo intelectual, su estrategia en los cursos sobre Hölderlin es semejante en cuanto postula que su discurso está en tensión con respecto al corpus interpretativo del objeto estudiado. Si se comparan ambas interpretaciones, puede trazarse un paralelo: la exégesis neokantiana no podía comprender el carácter metafísico de la filosofía de Kant, la crítica literaria no alcanza la «esencia» de la poesía de Hölderlin y se detiene interminablemente en lo que Heidegger llama «excursiones alrededor de la poesía», por ejemplo, comparaciones donde un elemento del poema aparece en la obra de otros poetas, la *Weltanschauung* del poeta,²⁶ etcétera. También califica a tales abordajes como una ocupación «poética» con la poesía, haciendo de ello un juicio sobre la crítica literaria. Frente a estos discursos insustanciales, su filosofía revelará la verdad oculta en la obra de Hölderlin, la cual es inasible para la crítica literaria. Ahora bien, si Heidegger es ya un autor consagrado ¿acerca de qué es la disputa? ¿Qué prestigio intelectual podría acarrearle «refutar» las interpretaciones de la crítica literaria sobre Hölderlin? ¿Qué se pone en juego en la interpretación de Hölderlin?

Hemos señalado que importantes comentaristas tienden a borrar o disminuir la dimensión política de la interpretación heideggeriana. La renuncia al rectorado es igualmente interpretada como signo de distan-

26. Cf. los §§ 1 y 2 del curso.

ciamiento respecto del nazismo. Esos planteos dan por sentado que si se constata la aparición de alguna distancia entre la filosofía de Heidegger respecto del poder nacionalsocialista, ello significa inequívocamente que es el filósofo quien se aleja del nazismo. Por el contrario, debería preguntarse quién se distancia de quién y si esas divergencias no presentan un consenso más amplio que las contiene, mostrando así su verdadero significado. Si Heidegger debió renunciar al rectorado y rápidamente descubrió los límites que tenían sus proyectos políticos en el marco de la dictadura nacionalsocialista, ello no significa que haya sido él quien mutó en sus posiciones. A partir de la purga interna desatada dentro del propio partido en el poder («La noche de los cuchillos largos», 30 de junio de 1934), por la cual Hitler eliminó toda posible oposición o competencia interna, la política oficial en materia de cultura tendió hacia un conformismo cada vez más rígido. Sin embargo, debe atenderse a que, paralelamente a la existencia de un poder estatal que busca regimentar la opinión de acuerdo con sus deseos y cuenta con innumerables medios para ello, el Estado totalitario no funcionaba como una única instancia a través de un mando único (el cual estaba a considerable distancia de las decisiones «prácticas»), sino por medio de instituciones. Resumiendo los resultados de las investigaciones históricas acerca del funcionamiento concreto del Estado nazi y de sus instituciones, Uwe Ketelsen explica que «[...] las instituciones de la política cultural nacionalsocialista no fueron el resultado de un meditado concepto de organización funcional, sino instancias establecidas en cada caso a partir de la situación; Goebbels en especial se reveló como el táctico nato de la lucha de fracciones. Esta observación de diferentes direcciones y fracciones dentro del movimiento nacionalsocialista (las cuales se pueden personalizar en los nombres de Rosenberg, Ley, Goering, Rust, Goebbels u O. A. Schreiber) no debe hacer pasar por alto los fundamentos fascistas comunes; ella sólo nos indica su heterogeneidad».²⁷

Un problema de la exégesis de la obra de Heidegger es que prestó muy poca atención a las relaciones entre esa obra y su tiempo, debido a las razones más variadas, siendo la principal que ello constituiría una incomprensión de la obra del filósofo en función de temas coyunturales. En cambio, una vez que en la década del ochenta se prestó mayor

27. Uwe-K. Ketelsen, *Völkisch-nationale und nationalsozialistische Literatur in Deutschland 1890-1945*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1976, p. 82.

atención al contexto cultural en que la obra de Heidegger se desenvolvió, se abrieron líneas de investigación que no descartaban esa dimensión de significado del texto. La naturaleza heterogénea del Estado nazi y el amplio desarrollo de la lucha facciosa en su interior obliga a examinar todo entramado ideológico sobre el fondo de los debates asordados que tenían lugar por debajo de la calma aparente. Interpretaciones como las citadas más arriba, prevalecientes en la exégesis heideggeriana, no se formulan la pregunta acerca de las formas en que tienen lugar los debates intelectuales en el marco de un Estado totalitario. Es muy probable que aun intelectuales como Heidegger, que de ningún modo eran considerados como desafectos por el poder nazi,²⁸ encontraran rápidamente los límites de lo que era decible en esa situación, al tornarse cada vez más opresiva la regimentación de la opinión. Sin embargo, ello no significa que los límites fueran los mismos en todas las situaciones ni que no se exploraran las zonas cercanas a ellos. A su vez, ello podía hacerse desde una distancia que no necesariamente denotaba oposición, sino simple desilusión o, como fue el caso de Heidegger, exigencia al poder político de fidelidad a su propia esencia, suponiendo que ella había sido falseada.

No se puede hablar de una «doctrina nacionalsocialista», del modo en que se lo puede hacer acerca del marxismo o el liberalismo. Varios intelectuales habían percibido este déficit del nazismo, el cual tenía sus principales motivos ideológicos aglutinantes en el antisemitismo y el antimarxismo, e intentaron establecer la verdadera naturaleza de lo que debía ser una doctrina nacional. Es precisamente esta falta de una «ortodoxia» que no sea la mera proclama de fidelidad al dictador o a la

28. Löwith observa que Heidegger era sospechoso para algunos nazis, «[...] puesto que no daba importancia a la cuestión racista ni a la cuestión judía [...]». Agrega que había autores nazis que lo criticaban por no atenerse al «carácter nórdico» y otros que intentaban interpretar la mitología germánica en base a los conceptos de *Ser y Tiempo*. Pero concluye: «ni esa apropiación, ni aquella negación pueden tomarse en serio, puesto que la actitud de Heidegger hacia Hitler sobrepasa con mucho la mera coincidencia con la ideología y el programa del partido. Él era y fue siempre nacionalsocialista, como lo es Ernst Jünger, manteniéndose al margen y de un modo independiente, modo que, sin embargo, no le resta realidad alguna a aquella adhesión.» Cf. Karl Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Madrid, Visor, 1992, p. 62.

sangre lo que permite que se presenten posturas como las de Heidegger, proponiendo explicar la verdadera naturaleza del movimiento a sus partidarios, limitados a creer que su fundamento es el racismo. Ello explica que, aun en el marco de una dictadura como la del nazismo, puedan encontrarse debates entrelazados con la lucha de facciones, ya que los problemas derivados de la acción nunca pueden estar totalmente previstos por ninguna teoría. Estos debates, por supuesto, son *internos* al partido gobernante y se dan en el marco de instituciones oficiales. Por eso no se puede dar por sentado que la divergencia con el nazismo sea equivalente a la oposición al régimen y a sus ideas, como hacen los comentaristas antes citados, pues pierden de vista que, más allá del carácter puramente carismático del nazismo, no todos los intelectuales cercanos a él se conformaban con la concepción meramente biológica de la raza como fundamento de la nación.²⁹

Es evidente que Heidegger no comulgaba con el biologismo oficial y que sólo lo acepta con renuencia.³⁰ Pero la persistencia con que intenta explicar la verdadera naturaleza de la revolución nacionalsocialista da que pensar acerca de la perspectiva desde la cual esa explicación se lleva a cabo. El hecho de que presentara su interpretación como opuesta a lo que se decía usualmente sobre la obra de Hölderlin no significa que

29. Un ejemplo de estas diferencias internas dentro del campo más amplio del nacionalismo alemán (del cual el nazismo era sólo uno de los componentes, por más que después actúe como una lente que refracta nuestra comprensión de ese período) es la actitud de los escritores y críticos enrolados en el régimen respecto del círculo de Stefan George, en cuyas ideas sobre Hölderlin y en su exaltación de la jefatura encuentran un valor positivo, pero que, simultáneamente, rechazan por «elitista» y «cosmopolita», o se lo rechaza abiertamente porque varios de sus miembros más destacados eran judíos. El texto de Werner Bartscher, *Hölderlin und die deutsche Nation. Versuch einer Wirkungsgeschichte Hölderlins*, publicado en 1942 (Berlín, Hans Triltsch Verlagsdruckerei), pero presentado como tesis de doctorado en 1939, ejemplifica claramente las diferencias que los grupos *völkisch* podían tener respecto de otras imágenes nacionalistas de Hölderlin; sobre George y von Hellingrath, cf. pp. 188-210.

30. Como ocurre en el § 27 del curso inmediatamente anterior al que estamos analizando, *Lógica como pregunta por la esencia del lenguaje*, en el que afirma que la sangre sólo puede determinar esencialmente al hombre cuando ella a su vez está determinada por un temple de ánimo. Cf. M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Frankfurt/M., V. Klostermann, 1998, p. 153.

tuviera una oposición *de principios* con la imagen nacionalista y *völkisch* del poeta que se había vuelto corriente durante los años veinte y casi oficial con el nazismo.

En el comentario al himno «Germania» aparece un tema caro al nacionalismo alemán desde la Primera Guerra Mundial y que en el campo de la exégesis hölderliniana se había reforzado con la muerte del propio von Hellingrath en Verdun en 1916: la experiencia del frente y la camaradería entre los soldados como opuesta a la sociabilidad burguesa. Heidegger asocia sus análisis de *Ser y Tiempo* sobre la muerte y la angustia a una concepción de la comunidad que encuentra en la camaradería del frente la comunidad originaria.

¿[...] se origina la camaradería en la angustia? Sí y no. No, si se comprende como angustia, al modo del pequeño burgués, el temblor inútil de una cobardía que perdió la cabeza. Sí, cuando la angustia es comprendida como una proximidad metafísica a lo incondicionado que sólo corresponde a la autonomía y disposición supremas³¹

La comunidad originaria que instaure la poesía, por tanto, no puede diferenciarse de aquélla que se instituye a partir de la integración del ser-ahí a las potencias que aíslan y ligan a partir de la comprensión de la muerte como sacrificio libremente consentido. Si ello no tiene lugar, afirma Heidegger, no se alcanzará nunca la camaradería, sino sólo una forma particular de sociedad (es decir, persistirán los lazos sociales propios de la sociedad burguesa).³²

La preocupación de Heidegger por determinar la instauración del ser por el poeta y, por tanto, la instauración de sentido que da origen a un pueblo³³ no se presenta a partir de una invocación a las fuerzas de la sangre, como era habitual en los autores *völkisch*, sin embargo,

31. M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen »Germanien«*..., op. cit., p. 73. Para comprender plenamente el contexto de sentido del curso no se debe olvidar que los nacionalsocialistas designaban como camarada al miembro del partido.

32. *Ibid.*, loc. cit.

33. Sobre el tema, cf. Heidegger, *Hölderlins Hymnen...*, op. cit., pp. 33, 49, 51-53, 59, 61, 64, 77. En todos los textos mencionados, Heidegger vuelve sobre la pregunta por la identidad entendida como pregunta por la instauración de un pueblo y su relación con la poesía como el acto fundador de esa identidad.

como acabamos de ver, la comunidad que se busca está modelada sobre el autosacrificio como destino supremo del ser humano.³⁴

Pese a que Heidegger lleva a cabo su interpretación de Hölderlin bajo una forma polémica y que ello era también un recurso retórico para establecer la especificidad de su discurso frente al de la crítica literaria, sin embargo, la interpretación heideggeriana es en gran medida un desarrollo de las cuestiones planteadas por el círculo de Stefan George. Y si eruditos que pertenecieron a él, como Max Kommerell, no reconocían como válidos sus análisis de la obra de Hölderlin, ello no impide admitir que los temas sobre los que Heidegger centra su análisis son los mismos que George y von Hellingrath utilizaban como ejes de su propia interpretación. Todo ello nos permite comprender mejor el sentido polémico de la exégesis de Heidegger. No se trata, como cree Otto Pöggeler, de una forma de «resistencia contra la situación política»; tampoco es probable que la dedicación a Hölderlin significara una «retirada», como afirman tanto él como Greisch.

Durante los años de la República de Weimar se registra el renacimiento de la obra de dos grandes escritores románticos, uno es Hölderlin, como ya sabemos, y el otro es Kleist. Las obras de ambos son vistas como fuerzas vivas en la cultura y, si bien desde todo el espectro de la cultura alemana se redescubre el valor de la obra de ambos, serán especialmente los nacionalistas quienes más los exalten. La obra de Hölderlin en particular se convierte en una especie de clave secreta de la realidad alemana. El crítico literario Walter Muschg lo expresó así en 1925: «Kleist, al lado de Hölderlin, parece estar a punto de convertirse en el ídolo de esos alemanes que buscan apasionadamente una vía de entrada al más profundo secreto de su nación». ³⁵ Esta búsqueda del secreto

34. Una vez más, con ello Heidegger no hace más que seguir los planteos provenientes del círculo de Stefan George, especialmente de las ideas de Friedrich Wolters en su artículo «Vom Sinne des Opfertodes für das Vaterland» (1927), publicado en las *Blätter für die Kunst* y en el cual quedan asociados el *Empédocles* de Hölderlin, la muerte heroica en el frente y la revalorización de la idea pagana de sacrificio, como opuesta a la cristiana, que al postular la existencia de otra vida, hace de aquél el camino a la resurrección y volviendolo, a diferencia del paganismo, un acontecimiento «*unblutig*», sin sangre. Al respecto, cf. Joseph Suglia, «On the nationalist reconstruction of Hölderlin in the George Circle», op. cit., pp. 394-397.

35. Artículo de Muschg en el *Neue Zürcher Zeitung* del 13 de septiembre de

de la nacionalidad en obras literarias nos remite a las formas que toma el ensayo político y sus relaciones con la filosofía y la filología, las cuales no fueron ajenas al fomento del nacionalismo a fines del siglo XIX. La filología de la segunda mitad del siglo XIX había sido la primera en presentar una obra literaria como portadora de una esencia nacional, exhumando los cantares medievales con fines histórico-políticos. Por una parte, estaban guiados por la búsqueda de los documentos más antiguos en la lengua correspondiente (*La canción de Roldán* en Francia, *El Cantar de Mío Cid* en España, *La Canción de los Nibelungos* en Alemania); por otra, a ese documento se le atribuía el carácter de un *epos* nacional, que tendría para el país en cuestión el mismo valor que los poemas homéricos habían tenido para los griegos. Se asignaba a esas obras el carácter de relato fundador de la tradición nacional, ya que eran el testimonio más antiguo en la lengua, la cual era la concreción de la nacionalidad por excelencia. La filología decimonónica no se detuvo demasiado en la pregunta acerca de si semejante homologación era posible y postuló la continuidad ininterrumpida entre esos documentos y sus connacionales contemporáneos.

En la ensayística literaria y política que menciona Muschg la nación alemana se presenta, por decirlo así, «epifánicamente» en una obra literaria del pasado (la de Hölderlin fue el caso prototípico), la cual ya no es abordada como una obra modélica desde el punto de vista estético, pues así comprendida perdería su eficacia política, sino que se trata de una corporización de la naturaleza de la nación misma. Esta aproximación a la cuestión del «ser nacional alemán» a través de Hölderlin alcanzó un importante impulso con las obras de George y su círculo.

No obstante, para comprender que una explicación de la identidad colectiva en términos puramente teóricos o fundamentada en la intuición de una esencia nacional fuera tan popular entre los intelectuales alemanes además hay que atender a la trascendencia de la obra de Georg Simmel y la fenomenología husserliana como difusoras de un *estilo* y un método de pensamiento social. Su importancia radica en su enfoque de los fenómenos sociales, a los cuales conoce remitiéndolos a explicaciones que no son de orden estrictamente empírico, lo que vuelve menos relevantes sus diferencias. En la Alemania de las primeras déca-

1925, citado por Peter Gay, *Weimar Culture*, citamos la trad. al español de N. Cattelli, *La cultura de Weimar*, Barcelona, Argos-Vergara, 1984, p. 72.

das del siglo, se llamaba «filosofía social» a este tipo de comprensión teórica de los fenómenos sociales y culturales.³⁶ Aunque no se pueden pasar por alto las diferencias entre ambas teorías, es importante señalar que ambas son las fuentes principales de una forma de pensamiento social que se diferenciará de la ciencia social propiamente dicha por su desarrollo puramente teórico y realizado a partir de observaciones que el investigador considera relevantes, pero que desde una perspectiva sistemática aparecerían como tomadas al azar de su propia percepción individual. El medio de acceso a los fenómenos es la intuición, la cual no proporciona una justificación empírica, sino que remite a la esencia del fenómeno en cuestión. La importancia atribuida a la intuición tenía como fin evitar las construcciones abstractas filosófico-históricas al estilo hegeliano. Estos discursos filosófico-sociales intentan explicar la naturaleza de la sociedad y del lazo social elucidando, entre otros, términos como «pueblo» o «nación». Al tratarse de investigaciones que no proceden por medio de la recolección empírica de datos, los materiales a través de los que la intuición accede a la esencia buscada pueden variar enormemente, de allí que fuera posible atribuir a una obra literaria, por ejemplo la de Hölderlin, el carácter de una manifestación de esta esencia buscada. Esta obra no es una mera «fuente» para el investigador sino que ella encierra la esencia de la nación alemana.

En consecuencia, el hecho de que los escritos de Heidegger sobre Hölderlin se presenten en forma polémica no debe hacernos pasar por alto que ellos forman parte de una controversia *interna* a las franjas nacionalistas de la cultura alemana acerca del significado de la nación, el cual se suponía cifrado en la obra de Hölderlin. Esta disputa tiene una fisonomía filosófico-literaria pues es realizada a partir de los medios que en los ámbitos más ligados a la formación humanística tradicional se considera que son los propios del conocimiento «esencial» de la sociedad, es decir, un conocimiento que no se limita a la mera empiria y cuyos conceptos carecen de toda relación con los de la economía (como era el caso tanto del materialismo histórico como de Weber o Pareto y,

36. La cercanía de la filosofía de Heidegger a este tipo de discursos toda vez que intenta dar cuenta de fenómenos sociales (a pesar de sus negaciones enfáticas) se explica por una acotación que hace Löwith, quien indica que mientras estuvo en Friburgo (entre 1919 y 1923) Heidegger dirigió grupos de estudio de la obra de Simmel. Cf. Löwith, *Mi vida en Alemania...*, op. cit., p. 62.

más evidentemente aún, del liberalismo). Si se repasan los elementos que hemos expuesto, se comprende que ya desde la década del veinte y todavía más con la subida del nazismo al poder, una manera privilegiada de exponer la clave y la esencia del «ser alemán» era interpretar la obra de Hölderlin.

En la obra de Heidegger se presentan en conjunto todos estos componentes: la impronta fenomenológica husserliana, el conocimiento de la obra de Simmel y la lectura de Hölderlin a través de la interpretación del *George-Kreis*, unido, claro está, a su nacionalismo que se había vuelto público con su adhesión al nazismo el año anterior. Por tanto, su interés por la obra de Hölderlin no significa una «retirada» de la política, sino su *continuación* bajo la forma de una intervención intelectual en un debate que comienza a configurarse con la interpretación de von Heilingrath, quien es el primero en investir al escritor romántico con el título de poeta nacional alemán durante la década del diez. La respuesta de Heidegger al problema combina el enfoque fenomenológico que permite exhibir la esencia de un fenómeno con la tradición de discusión en la crítica literaria acerca de «Hölderlin y la nación alemana», todo lo cual debe resultar en una determinación «superior» de la política, de allí que afirme que la elección de la obra de Hölderlin «es una elección histórica» que se apoya en tres razones básicas:

1. Hölderlin es el poeta del poeta y de la poesía. 2. Junto con ello Hölderlin es el poeta de los alemanes. 3. Dado que Hölderlin es esto oculta y dificultosamente, poeta del poeta como poeta de los alemanes, por lo tanto, él todavía no ha devenido poder en la historia de nuestro pueblo. Dado que él todavía no lo es, debe serlo. Contribuir a ello es «Política» en el sentido más alto y más propio, y de tal modo, que quien lleve a cabo algo aquí no tiene necesidad de discurrir sobre «lo Político».³⁷

El resumen que presenta Heidegger de los supuestos de su análisis de Hölderlin tiene forma de silogismo. Las dos premisas tienen carácter estipulativo: a lo largo del curso, Heidegger *exhibirá* el carácter de Hölderlin como «poeta del poeta» y, fenomenológicamente, la «esencia» de la poesía será validada con el sólo hecho de ser exhibida. El carácter de «poeta de los alemanes» requiere para el filósofo más aclaraciones, pues

37. M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen...*, op. cit., p. 214 (comillas del original).

se trata de un genitivo objetivo: más que a ninguna otra cosa, Hölderlin poetizó a los alemanes,³⁸ por ello es el instaurador del ser alemán futuro. Frente a la sospecha de que ambas premisas no tengan relación entre sí, Heidegger postula la identificación entre ellas: en tanto poeta de los alemanes, Hölderlin es poeta del poeta, lo cual significa que si Hölderlin es el instaurador del ser alemán futuro, en esa poetización «abre» el ámbito a partir del cual se comprende el carácter instaurador de la poesía y del propio poeta, por eso, al poetizar a Alemania, simultáneamente poetiza la esencia de la poesía, permite sacarla a la luz. La naturaleza política del análisis heideggeriano se comprueba en el hecho de que las premisas y la conclusión conforman un silogismo práctico, es decir, un razonamiento cuya conclusión consiste en la realización de una acción concreta y contribuir a su ejecución es «política» en el sentido más alto de la palabra.

La distinción entre un sentido «alto» de la política y otro que no lo es plantea el problema de la alusión contenida en la última oración del párrafo. Hay que descartar que ella signifique meramente que el discurso sobre la poesía de Hölderlin vuelve innecesario uno que aborde la política de manera directa (es decir, entender la frase sólo como un rechazo a la «ciencia política» nacionalsocialista y en favor de una concepción de la política que se desentienda de esas ideas)³⁹ pues Heidegger reafirma con sus palabras que el sentido de su interpretación es eminentemente político. Debemos entender que una referencia semejante explica por la vía negativa el sentido de su empresa. La contraposición entre su concepción «más alta» de la política frente a quienes tienen necesidad de discurrir acerca de «lo político» explica el sentido político que Heidegger atribuye a su análisis de Hölderlin. El carácter «desocultador» de su reflexión queda así propuesto como tácita alternativa respecto del mero discurrir sobre «lo político». Se deduce, asimismo, que sólo la contribución a la comprensión por el pueblo alemán de las tres premisas nombradas tiene significado político en el pleno sentido de la palabra.

Si recordamos que este curso se dictó en el segundo semestre de

38. *Ibid.*, p. 220.

39. Sin dudas, el sentido político *general* de la empresa heideggeriana en estos años es éste que acabamos de nombrar; lo que no se debe perder de vista es que no es esa generalidad la que está en juego aquí.

1934 y que en 1932 y 1933 aparecen en forma de libro las dos ediciones de la obra de C. Schmitt, *El concepto de lo político*, que Heidegger conocía, se hace evidente que la contraposición entre «política» (*Politik*) y «lo político» (*das Politische*), constituye una clara referencia a la obra del jurista y a su conceptualización de lo político, de la que se aparta.⁴⁰ Heidegger no desarrolla ninguna crítica sistemática de la obra de Schmitt en el curso, no obstante, es evidente que su contraposición entre dos niveles de la política implica que consideraba que el tratado del jurista no había alcanzado el núcleo de lo político, una vez que declara que la poesía de Hölderlin debe convertirse en un poder en el pueblo. La exégesis de Hölderlin no es una política alternativa, es la política en el sentido más alto de la palabra y la nueva experiencia del ser a que frecuentemente se hace mención en los comentarios debe comprenderse ligada a ella.

El hecho de que Heidegger no haya desarrollado una crítica sistemática de las ideas de Schmitt y sólo presente su propio análisis como alternativa a aquéllas, plantea necesariamente el interrogante acerca de tal actitud. En primer lugar, ello no hace más que confirmar lo que señalábamos más arriba: el ámbito del nacionalsocialismo presenta un conjunto de polémicas solapadas por debajo de la unanimidad estatal. En segundo lugar, podría conjeturarse que el filósofo no nombra explícitamente a Schmitt por tratarse de un intelectual que en ese momento todavía estaba más cercano al poder que el propio Heidegger, ya renunciado como rector de Friburgo. Esta hipótesis debería aceptarse sólo con precaución, pues Heidegger no dudó en criticar en el curso a otros autores cuya inserción en el funcionariado cultural nazi era muy importante. Podría reformularse esta segunda hipótesis no haciendo referencia a un supuesto poder fáctico de Schmitt, sino al hecho de que su

40. *El concepto de lo político* apareció por primera vez, como artículo, en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Band 58, 1, 1927), aunque en versión bastante más breve que las dos ediciones posteriores. El conocimiento de la obra por parte de Heidegger queda confirmado por la carta que envió al autor agradeciéndole el envío de la tercera edición de su texto. Está fechada el 22 de agosto de 1933 y en ella le informa que ya conocía el libro en su segunda edición, además de plantearle un prudente disenso acerca de la mención a Heráclito en el texto de la tercera edición. Se publicó una reproducción de la carta en alemán en *Telos*, 72 (Summer 1987), p. 132.

prestigio como estudioso era, sin dudas, mucho mayor que el de otros intelectuales que Heidegger critica explícitamente. El filósofo era extremadamente consciente del calibre de sus adversarios en cada polémica que emprendía y, en este caso, la mera enunciación de su análisis de Hölderlin como vía señalada para comprender el núcleo de la política evita enfrascarse en lo que podría haber resultado en una polémica abierta, en la cual Heidegger no disponía de los medios para emplazar a su adversario en el propio campo, es decir, para exponer los supuestos filosóficos que la concepción criticada acepta sin discusión. De hecho, el sentido de la distinción entre una política «alta» y otra que no lo es apunta a la elucidación de un ámbito esencial frente al discurrir empíricamente sobre política, señalando así tácitamente el lugar y el nivel de cada teoría. En tercer lugar, no debemos dejar de lado que la voluntad de Heidegger de convertirse en el intérprete oficial de la revolución alemana encuentra en la teoría de lo político de Schmitt a un serio rival, cuya concepción basada en el antagonismo podía expresar tan cabalmente como los análisis de Heidegger algunos de los tópicos de la ideología oficial. La distinción heideggeriana debe entenderse como un «hacer» frente a un «discurrir»: la exégesis del ser futuro alemán en la poesía de Hölderlin no sólo es política (entendiendo el término como adjetivo), sino que también significa la forma más alta de *hacer* política. No estamos en presencia de un discurso sobre la política, de una mera teoría, sino de un pensar que conformará el ser futuro alemán, por lo tanto, de una acción política en cuanto tal.

Universidad Nacional de Quilmes
Universidad de Buenos Aires

ABSTRACT

In this article are analyzed the methodology and the assumptions of Martin Heidegger in his first course on Hölderlin, of the winter semester 1934-1935. We intend to demonstrate that, in spite of the fact that the philosopher affirms to interpret the poet's work without keeping in mind the contemporary literary critic's results, his interpretation can be framed, so much in the methodological plane as in that of its political orientation, in which had been developed by the

circle of poet Stefan George. The nationalist character of that interpretation is analyzed in the context of the debate among the diverse groups inside the nationalsocialist party and the references to Carl Schmitt's political theory are especially examined.

**LA PERSPECTIVA NATURALIS Y LA PERSPECTIVA
ARTIFICIALIS EN LA OBRA DE GIORDANO BRUNO:
LOS AVATARES DE SU DIALÉCTICA ENTRE
LOS ARGUMENTOS A FAVOR DE
LA INFINITUD DEL UNIVERSO**

Silvina Vidal y José Emilio Burucúa

1. Panofsky afirmó, en su famoso ensayo sobre la perspectiva de 1927, que el método proyectivo de representación de los cuerpos y de sus relaciones tridimensionales, inventado por los artistas toscanos a comienzos del Quattrocento, conllevaba implícita la noción de la homogeneidad, la isotropía y la infinitud del espacio.¹ Cuando Alberti recomendaba su "velo" o plano de intersección de la pirámide óptica sub-tendida desde el punto de vista hacia los objetos y decía que ese "velo sutilísimo, tejido raro" permitía dos cosas al pintor destinatario de la receta –la primera, "que siempre te presenta una misma superficie inmóvil donde tú, establecidos ciertos límites, encuentras enseguida la cúspide verdadera de la pirámide, cosa que sería muy difícil de lograr sin [el plano] de la intersección", la segunda, "que se podrá fácilmente determinar la ubicación de los extremos y los límites de las superficies en los lugares precisos sobre la tabla a pintar"–, resulta que la verosimilitud de la representación depende sólo de un procedimiento que es siempre igual a sí mismo y no del punto donde se ha colocado el ojo, "cúspide verdadera de la pirámide", ni de la dirección de la mirada. Por eso, aclaraba Alberti: "cambiadas la distancia y la posición del centro [punto de vista], aparece muy alterado aquello que ves", lo cual quiere decir que cambia la visión de las cosas pero nunca el modo de representarlas mediante el velo.² Parece claro entonces que homogeneidad e isotropía del espacio tridimensional se desprenden como corolarios de la ontolo-

1. Erwin Panofsky, *La perspectiva como forma simbólica*, Barcelona, Tusquets, 1973, pp. 10, 48-49 y 54.

2. Leon Battista Alberti, *De pictura*, ed. por Cecil Grayson, Roma-Bari, Laterza, 1980, pp. 54-55.

gía de la visión que subyace al método de reproducción minuciosa de sus informaciones. Alberti habría dado un paso más hasta el punto de intuir y dejar planteada la infinitud de aquel mismo espacio, en el momento de describir la convergencia de las ortogonales en su fórmula del dibujo perspectivo: "Colocado entonces el punto central, como ya dije, dibujo líneas rectas desde ese punto a cada división puesta en la línea del cuadrado yacente, cada una de aquéllas me muestra de qué modo, casi hasta una distancia infinita, cada cantidad [o medida] transversal se altera en su aspecto."³

En el *De prospectiva pingendi*, Piero della Francesca consagró con mayor fuerza aún la homogeneidad y la isotropía implícitas al fundamentar el método perspectivo en un sistema de teoremas con el mayor grado de generalidad que puede proponer la matemática. Basten, a modo de ejemplo, los enunciados de los dos primeros teoremas, tomados y reelaborados a partir de la *Óptica* de Euclides, con los cuales se inicia el libro I de la obra de Piero: "Toda cantidad se representa bajo un ángulo en el ojo"; "Todos los segmentos vistos bajo un mismo ángulo, aunque estén colocados de manera diferente, se presentan iguales para el ojo".⁴ Sin embargo, el pintor de Borgo San Sepolcro evitó las referencias a la infinitud del espacio representado según las reglas de la perspectiva, pues nada descubrimos en ese sentido al recorrer las páginas del tratado de Piero dedicadas a la convergencia de las ortogonales en el punto del "ojo".⁵ De tal suerte, quedó eclipsada por varias generaciones (al menos hasta la obra de Guidubaldo Burbon del Monte, como enseguida veremos) la que Panofsky consideraría asociación necesaria e implícita

3. *Ibidem*, pp. 36-37. Hemos basado nuestra traducción sobre todo en la versión latina del *De pictura*. No obstante, dada la importancia del pasaje para nuestros argumentos, transcribimos las dos versiones albertianas en italiano y en latín: "Adunque posto il punto centrico, come dissi, segno diritte linee da esso a ciascuna divisione posta nella linea del quadrangolo che giace, quali segna te linee a me dimostrino in che modo, quasi persino in infinito, ciascuna traversa quantità segua alterandosi." "Posito puncto centrico, protraho lineas rectas a puncto ipso centrico ad singulas lineas iacentis divisiones, quae quidem mihi lineae demonstrant quemadmodum paene usque ad infinitam distantiam quantitates transversae successivae sub aspectu alterentur."

4. Piero della Francesca, *De prospectiva pingendi*, ed. por G. Nicco Fasola, Florencia, Sansoni, 1942, pp. 66-67.

5. *Ibidem*, pp. 75-79.

entre infinitud y espacio visible representado por medio de la *perspectiva artificialis*.

En 1504, Pomponio Gaurico avanzó en la definición de los caracteres del espacio a partir de su representación artística. En el capítulo IV de su tratado *Sobre la escultura*, Gaurico se refirió a una primera forma de la perspectiva, que atañe al conjunto de la obra y "abarca un espacio más amplio", para la cual rige la siguiente "demostración": "todo cuerpo, cualquiera que sea su posición, es imprescindible que esté en algún lugar; si esto es así, debemos considerar también en primer lugar aquello que es anterior; y como es necesario que el lugar sea anterior a la posición del cuerpo, se definirá primeramente el lugar, lo que llaman plano".⁶ Estaríamos así en presencia de un método que construye el trazado geométrico abstracto del espacio vacío, con la particularidad de que los haces de paralelas, donde luego habrán de situarse los bordes de los cuerpos rectilíneos, se someten a los escorzos que imponen las leyes de la visión. "Toda la perspectiva general, en efecto, consiste en la disposición por medio de la cual, cualquiera que sea nuestro punto de vista, entendemos qué distancias deben separar o unir un objeto a otro, y cuántos personajes son necesarios para representar una acción determinada, de forma que no se produzca confusión debido a su exceso, ni dificultad de comprensión debido a su rareza".⁷ En ese "cualquiera..." se perfila sin duda la homogeneidad del espacio que experimentamos por medio del sentido visual; en las "distancias que deben separar..." se manifiesta su isotropía. Pero la infinitud sigue ausente y sería abusivo de nuestra parte el decir que allí des- punta, sin embargo, de manera implícita. Digamos además que Leonardo había intuido con claridad y explorado las posibilidades de la red perspectiva abstracta en uno de los dibujos preparatorios para la *Adoración de los Magos* inconclusa de 1482 (el dibujo y la tabla están en los Uffizi en Florencia). Bastante más tarde, en 1582, el matemático Egnazio Danti publicó *Le due regole della prospettiva pratica* de Jacopo da Vignola, una obra compuesta entre 1530 y 1545, y allí se veía, por primera vez en un libro impreso, la malla tridimensional de un espacio

6. Pomponio Gaurico, *Sobre la escultura* (1504), ed. por André Chastel y Robert Klein, trad. por María Elena Azofra, Madrid, Akal, 1989, pp. 215-216.

7. *Ibidem*, pp. 220-221. Véase E. Panofsky, *op. cit.*, p. 41 y nota 48, p. 97; p. 47 y nota 63, p. 111.

completamente vacío.⁸ A propósito de esta figura, es sugerente que, si bien aparece el punto F, "punto principal" de la construcción donde convergen las paralelas del haz de perpendiculares al plano del dibujo, ese punto planea alto por sobre la última horizontal trazada (que no se pretende, por supuesto, que sea el horizonte de la visión representada pero que funciona como límite visual de la profundidad) y reúne sólo cuatro rectas, dos de ellas trazadas a partir de los extremos superiores del marco de la representación. Danti recomienda aún al dibujante "que estas líneas de los cuadrados degradados, como son las líneas que van al punto F, y las que son paralelas a la línea plana BD [base del cuadro], deben dejarse ocultas, aunque de tal modo que no puedan anularse" en cuanto a sus consecuencias geométricas y efectos visuales.⁹ Ocurre como si en esta advertencia resonase la precaución de evitar las paradojas, intelectuales y no perceptivas, que pudiera instalar el paso al infinito.

En el año 1600, Guidubaldo Burbon del Monte publicó en Pesaro sus *Perspectivae Libri sex*. Luigi Vagnetti, uno de los mayores historiadores de la perspectiva, dijo en 1979 que la obra de Guidubaldo demostró científicamente, por primera vez, la existencia de los puntos de fuga (*puncta concursus*, los llamaba el autor), definidos como el lugar de la convergencia de las imágenes perspectivas de haces de rectas paralelas e imagen de su punto común en el infinito. Para Vagnetti, el matemático marquesano demostró de tal suerte haber adquirido una comprensión cabal del concepto de límite.¹⁰ Nos hallaríamos entonces frente a una afirmación explícita de la infinitud del espacio, apoyada para mejor en las reglas de su representación ilusoria. Sin embargo, de la lectura del texto de Guidubaldo creemos que, a decir verdad y en el mejor de los casos, la infinitud en acto del espacio sólo se infiere implícitamente a partir del supuesto de que rectas paralelas reales se mantienen siempre equidistantes por más que las prolonguemos. La proposición 32 del libro I dice: "Si el ojo ve líneas equidistantes que pueden atravesar la

8. Iacomo Barozzi da Vignola, *Le due regole della prospettiva pratica di M. ... con i commentarii del R.P.M. Egnatio Dantidell'ordine dei Predicatori, Matematico dello Studio di Bologna*, Roma, Francesco Zanetti, 1583, p. 93.

9. *Ibidem*, p. 92.

10. Luigi Vagnetti, *De naturali et artificiali perspectiva*, en *Studi e Documenti di Architettura*, n° 9-10, Florencia, Facoltà di Architettura di Firenze, 1979, p. 346.

sección [esto es, el plano del cuadro], esas líneas vistas en la sección convergen en un punto situado a la misma altura que el ojo sobre el plano de aquellas paralelas."¹¹ Más adelante, Guidubaldo propone llamar *punctum concursus* a ese punto y luego demuestra que todo haz de paralelas que atraviesan el cuadro o sección tiene su *punctum concursus*, ubicado en una línea a la misma altura del ojo (línea de horizonte) siempre y cuando el dicho haz atraviere perpendicularmente el cuadro. En esa instancia de la demostración, asoman el concepto y el término de infinito, aplicados al número de puntos pero no todavía de manera explícita a la naturaleza del espacio, pues el Del Monte afirma en la proposición 33 del libro I: "En la misma sección, infinitos pueden ser los *puncta concursus* a una misma altura sobre el plano".¹² Admitamos, entonces, que sólo los *Perspectivae Libri sex* de Guidubaldo contienen la noción implícita de infinitud del espacio, asociada al método proyectivo de representación de los cuerpos tridimensionales.¹³ La única salvedad, que daría alguna razón al aserto tan excesivamente idealista de Panofsky acerca de los tres *a priori* de la *perspectiva artificialis*, habría sido el relámpago de intuición que tuvo Alberti en el pasaje ya señalado del *De pictura*.

La mayor parte de la obra de Giordano Bruno estuvo tan próxima, en el tiempo y en cuanto a sus contenidos, al texto de Guidubaldo en el que se habría establecido la primera prueba científica de la ubicación del punto de fuga de la *perspectiva artificialis* en el infinito, que muy bien podemos preguntarnos si acaso Bruno tuvo en cuenta las ideas, las realizaciones y los debates de la nueva perspectiva de los pintores en su propia argumentación destinada a probar la infinitud del universo (llamamos "nuevo" a ese instrumento, aunque tuviera ya en el año 1600 casi dos siglos de uso, para aludir a su novedad radical en el marco de

11. Cit. en M. Poudra, *Historie de la perspective ancienne et moderne*, París, Corréard, 1864, p. 186. "Si oculus aequidistantes videat lineas, quae cum sectione convenire possint, lineae in sectione apparentes in unum punctum concurrent aequialtum supra planum lineis parallelis aequidistans ut oculus".

12. *Ibidem*, p. 187. "In eadem sectione infinita possunt esse puncta concursus supra subjectum planum aequale".

13. Véase también el bello libro de J.V. Field, *The Invention of Infinity. Mathematics and Art in the Renaissance*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 171-177.

una historia de la geometría y de la astronomía que se había extendido dos milenios desde los pitagóricos hasta Copérnico, Commandino y Guidubaldo). El mismo Panofsky colocó a Bruno en una posición ambigua respecto de la perspectiva artística pues, por un lado, percibió en la filosofía nolana el punto culminante de los esfuerzos seculares, iniciados por Nicolás de Cusa, en pos de una demostración de la infinitud en acto, pero, por otro lado, unió cierta irritación formal de Giordano contra la matemática al "manierismo antiperspectivo" de finales del siglo XVI.¹⁴ Creemos, por consiguiente, que subsiste aquel interrogante planteado y buscamos que él sea el motivo principal de nuestro trabajo. Para darle una respuesta, comenzaremos por recordar las referencias explícitas al arte de la perspectiva que el Nolano hizo en sus libros y nos extenderemos luego a sus consideraciones acerca de la expansión y el valor cognitivo de la visibilidad; volveremos a las ideas brunianas sobre las relaciones entre la pintura y la filosofía que ha explorado recientemente Nuccio Ordine;¹⁵ examinaremos los dibujos, muchas veces trazados por él mismo, con los que Giordano ilustró sus escritos alrededor del infinito¹⁶ y, por último, procuraremos llegar a una conclusión que, desde ahora anticipamos, habrá de exponer las vacilaciones de nuestro pensador en el asunto, tan central para la constitución de la ciencia moderna, del papel gnoseológico que los filósofos de la naturaleza habían de asignar a la sensibilidad visual. Confiamos en demostrar, al fin de este periplo, que, de *La cena de las cenizas* al *De immenso*, en menos de una década, Bruno volvió sobre sus pasos con un coraje intelectual asombroso y, tras haber descartado la visión como una herramienta válida del saber sobre la organización física del mundo, no sólo aceptó integrar esos datos de la sensibilidad entre las pruebas de la infinitud del espacio, sino que asentó buena parte de sus razones en la aplicabilidad universal de las leyes de la visión (óptica o *perspectiva naturalis*), una aplicabilidad puesta en acto precisamente por la representación ilusoria conseguida merced al sistema de la *perspectiva artificialis*.

14. E. Panofsky, *op.cit.*, pp. 48-49 y nota 75 en p. 123.

15. Nuccio Ordine, *La soglia dell'ombra. letteratura, filosofia e pittura in Giordano Bruno*, Venecia, Marsilio, 2003.

16. Giordano Bruno, *Corpus Iconographicum. Le incisioni nell'opera a stampa*, ed. Mino Gabriele, Milán, Aelphi, 2001, pp. 215-246 y 556-575. En adelante, citaremos Bruno-Gabriele, p.

2. En la última escena del *Candelaio*, Bruno puso en boca del pedante Manfurio una referencia erudita a la ciencia de la perspectiva que asume, en ese contexto, un sentido claramente burlón. Liberado de la venda que le cubría los ojos, Manfurio recupera la vista tras haber sido golpeado y humillado por los mayores bandidos de la comedia; Ascanio, sirviente del pintor y héroe de la historia (Giovan Bernardo), exhorta al pedante a comprobar que se halla en un teatro y a encargarse del *Plaudite*, so pena de recibir una nueva andanada de golpes. Por eso, los detalles que Manfurio propociona sobre la geometría de la visión no pueden sonar más ridículos e inservibles:

"*Quo melius videam*, para verificar la vista y hacer más fuerte el acto de la potencia visiva, aquí está la agudeza de la pupila más eficazmente, por la línea visual emitiendo el rayo al objeto visible, que viene a introducir la imagen de aquello en el sentido interior, *idest*, mediante el sentido común, colocándola en la célula de la fantástica facultad; quiero aplicarme los oculares a la nariz. ¡Oh!, veo la corona de muchos espectadores."¹⁷

La refutación filosófica de la validez de la perspectiva¹⁸ para fundamentar un conocimiento sobre la organización real del mundo –y consecuentemente el rechazo de la legitimidad gnoseológica de los datos aportados por el sentido de la vista, aún cuando éste sea sublimado merced a su reducción a una matriz matemática como la operada por la perspectiva albertiana–, se encuentra en el tercer diálogo de la *Cena de las cenizas*, cuando Teófilo, el portavoz de Bruno, discute la segunda proposición de Nundinio contra el sistema copernicano, es decir, el argumento de Osiander acerca del carácter hipotético y no real de la hipótesis heliocéntrica. Bruno traduce al italiano un largo pasaje de la advertencia de Osiander al *De revolutionibus*, en el cual ese teólogo esgrime la contradicción entre la teoría de Copérnico y las leyes de la óptica. Pues, si se aceptasen "las hipótesis de este hombre" como ciertas, dice Osiander,

17. Giordano Bruno, *Candelaio*, ed. bilingüe italiano-castellano a cargo de Nora Sforza, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2002, pp. 358-359.

18. En su imprescindible *Lessico di Giordano Bruno* (Roma, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, 1979), Michele Ciliberto registra dos entradas en la *Cena* y una en la *Expulsión* bajo el término "perspectiva" (tomo II, p. 984). Nuestras citas de esas obras coinciden con las llamadas de Ciliberto.

"¿quién es tan ciego para no ver lo que contra toda experiencia seguiría: que el diámetro de la estrella parecería cuatro veces mayor y su mismo cuerpo más de dieciséis veces mayor cuando está cercanísima, en el punto opuesto al apogeo [perigeo], que en el punto de su máxima distancia, llamado apogeo?"¹⁹ Teófilo-Bruno se indigna ante el argumento. En primer lugar, porque antepone el cálculo matemático a la realidad física y no parte de una noción previa sobre cómo es la forma real del mundo, deducida de consideraciones exclusivamente físicas en términos de materia, potencia y acto, para luego ocuparse de mediciones eventuales:

"[...] Mirad qué bien os abre la puerta para haceros entrar y participar de ese honorabilísimo conocimiento, sin el cual el saber calcular, medir, geometrizar y perspectivizar no es sino un pasatiempo para locos ingeniosos."²⁰

En segundo lugar, porque Osiander demuestra de esa manera su propia ignorancia de las leyes de la perspectiva que, precisamente sólo nos permiten relacionar diámetros aparentes con distancias de los objetos cuando medimos las proyecciones perspectivas de éstos en el cuadro, mas nunca cuando medimos los ángulos de visión. Y en el procedimiento sugerido por Osiander a propósito del diámetro aparente de Venus no se registra proyección alguna, amén de que la misma operación proyectiva sería inútil, por cuanto nos hallamos en presencia de cuerpos luminosos cuyo brillo, a partir de una cierta distancia, impide determinar la circunferencia precisa del cuerpo y, por ende, dibujar su proyección en cualquier cuadro potencial. Teófilo-Bruno formula preguntas demoledoras:

"[...] Me gustaría saber de qué óptica y geometría está hablando ese bestia que muestra hasta qué punto ignora la verdadera óptica y geometría él y aquellos de quienes ha aprendido. Me gustaría saber cómo a partir de la magnitud de los cuerpos luminosos se puede inferir la razón de su cercanía y lejanía y por el contrario de qué manera se puede, a partir de la distancia y cercanía de cuerpos semejantes, inferir alguna variación proporcional de su magnitud. Me gustaría saber en virtud de qué principio de perspectiva o de óptica podemos establecer con precisión la distancia correcta o la mayor y menor diferencia a

19. Giordano Bruno, *La Cena de las Cenizas*, ed. y trad. por Miguel Angel Granada, Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 118.

20. *Ibidem*.

partir de cualquier variación del diámetro. Quisiera saber si nos equivocamos nosotros al afirmar que de la magnitud aparente del cuerpo luminoso no podemos inferir su verdadera magnitud ni su distancia, pues así como no es la misma la razón en un cuerpo opaco y en uno luminoso tampoco lo es en un cuerpo menos luminoso y en otro más luminoso o en otro luminosísimo, de tal manera que podamos determinar la magnitud o bien su distancia."²¹

La causa de la inutilidad de la perspectiva en este caso reside en "que la razón de un mismo diámetro y una misma magnitud de cuerpo suele mantenerse antes por la cualidad e intensa fuerza de la luz que por la cantidad del cuerpo inflamado".²² Por consiguiente, nada pueden aportar los "expertos de la perspectiva" en el debate en torno a las relaciones y dimensiones reales del mundo. Ni siquiera son ellos capaces de refutar la opinión absurda de Heráclito y de los epicúreos, quienes han sostenido que existe una coincidencia completa entre las magnitudes real y aparente del Sol, de la Luna y de otras estrellas.²³

Aunque siempre de rondón, en el *Del infinito* Bruno no hace sino insistir en la irrelevancia e inutilidad de la experiencia visual para que la mente acceda a la noción verdadera de la infinitud del espacio real del universo. Nada tiene que ver con el ojo la potencia del entendimiento que nos libera de la estrechez del "círculo del horizonte, falsamente fijado por el ojo en la tierra e imaginado por la fantasía en el espacioso éter".²⁴ Ninguno de los sentidos alcanza a percibir el infinito, que "evidencian además su debilidad e insuficiencia al ocasionar una apariencia de finitud gracias a su horizonte, con lo cual se ve también cuán inconstantes son".²⁵ Filoteo, el nuevo portavoz de Bruno, expresa con claridad la necesidad cognitiva de abandonar los datos de la visibilidad, incluso cuando éstos se someten a los rigores de la geometría: "De suerte que, cuando podemos hablar como naturalistas, no es necesario recurrir a fantasías matemáticas".²⁶ El ojo resulta vencido por la inmensidad del mundo:

21. *Ibidem*, pp. 120-121.

22. *Ibidem*, p. 121.

23. *Ibidem*, pp. 121-123.

24. Giordano Bruno, *Sobre el infinito universo y los mundos*, ed. y trad. por Angel J. Cappelletti, Buenos Aires, Aguilar, 1981, p. 74.

25. *Ibidem*, p. 81.

26. *Ibidem*, p. 157.

"[...] aunque tengamos experiencia de los mundos grandes y pequeños, no se los puede ver a todos, porque el ojo de nuestro sentido, sin ver un fin, es vencido por el inmenso espacio que se presenta y resulta confundido y superado por el número de las estrellas que se va multiplicando siempre más y más, de manera que deja indeterminado el sentido y obliga a la razón a añadir siempre espacio a espacio, región a región, mundo a mundo."²⁷

En la *Expulsión de la bestia triunfante*, el personaje alegórico de Sofía, vale decir la Sabiduría, vuelve a la carga y suscribe las opiniones de la diosa Fortuna quien, a pesar de su ceguera, cree ser digna de poseer el conocimiento de las cosas más altas. La diosa afirma:

"[...] sé que hay quien dice que la vista es muy especialmente codiciada para el saber; pero jamás conocí uno tan necio que afirmara que la vista hace principalmente conocer. Y cuando alguno dijo ser ella en alto grado deseada no entendía por esto que fuese necesaria sino para el conocimiento de ciertas cosas, como son los colores, figuras, simetrías corporales, bellezas, hermosuras y otras cosas visibles que con preferencia suelen perturbar la fantasía y enajenar la razón; en modo alguno que fuese necesaria en absoluto para todas o las mejores especies de conocimiento."²⁸

Parecería que, únicamente en *Los heroicos furores*, Bruno comienza un proceso en sentido contrario que lo ha de conducir a una rehabilitación cognitiva de lo visible. Pero, en ese diálogo exaltado, es la fuerza del amor la que induce a un reconocimiento distinto del poder de la vista, "el más espiritual de todos los sentidos, exclama el personaje Maricondo, pues se eleva hacia los límites apreciables del mundo y alcanza sin dilación todo el horizonte de lo visible".²⁹

Ahora bien, si, según hemos visto, los diálogos italianos del período londinense de *La cena* a la *Expulsión* han bregado por el descrédito de la ciencia nueva de la perspectiva como fuente de pruebas físicas acerca de la forma del mundo, el *De immenso* produce definitivamente un vuelco de la situación. Ya en el capítulo I del libro I de esta obra, Bruno

27. *Ibidem*, pp. 249-250.

28. Giordano Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*, con un prólogo de Miguel Angel Granada, trad. por José María Rey, Barcelona, Orbis, 1985, p. 105.

29. Giordano Bruno, *Los Heroicos Furores*, ed. y trad. por María Rosario González Prada, Madrid, Tecnos, 1987, p. 167.

recupera un poder ilimitado para el sentido de la vista y asigna un valor demostrativo inédito a las condiciones o características de su ejercicio.³⁰ En el marco del elogio de la naturaleza humana debido a su deseo insaciable de abrazar el todo y, en especial, de "ver en todas partes lo que sólo ve en un lugar",³¹ el Nolano rehabilita la visión y la vincula con la cuestión de la infinitud, al mismo tiempo que alude a la perspectiva y funda en el conocimiento de sus leyes, todo ello en una sola frase, la certeza sobre la homogeneidad e isotropía del espacio: "Tampoco el sentido se encierra en sí mismo porque, no importa hacia dónde se dirija, siempre se encuentra en el centro del horizonte, sea que recorra la superficie terrestre o que vaya por el espacio del universo; cuando se mueva hacia otros mundos, habrá modificado el lugar de su perspectiva".³² A la inversa de las condenas anteriores de cualquier alianza gno-

30. Ciliberto ha señalado con acierto que el ojo, instrumento de la verdad, reemplazaría al oído, instrumento del engaño, en la nueva era de verdad y justicia que había de suceder, según la concepción bruniana de la historia, a la edad de tinieblas sepultada merced a la "expulsión de la bestia triunfante". Es posible, entonces, que la rehabilitación de la experiencia visual haya comenzado en los diálogos morales de 1584, redactados a escasos meses de *La cena*. De todas maneras, aún no parece posible asignar a ese ojo sabio del *Spaccio* reglas geométricas de comportamiento en su búsqueda de la verdad. Véase Michele Ciliberto, *La ruota del tempo. Interpretazione di Giordano Bruno*, Roma, Editori Riuniti, 1992, pp. 128-130, 168-171 y 182. Por otra parte, el deslumbrante artículo de Hilary Gatti, "Minimum and Maximum, Finite and Infinite. Bruno and the Northumberland Circle" en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, XLVIII [1985], pp. 144-163, nos ha servido para confirmar nuestras intuiciones acerca del gran salto conceptual y sistemático que dieron el *De immenso* y el *De triplici minimo* respecto de los diálogos cosmológicos italianos, en el rumbo decisivo de Bruno hacia una filosofía de la naturaleza cada vez más asentada sobre una experiencia cognitivo-sensible matematizada.

31. Giordano Bruno, *Opere latine. Il triplice minimo e la misura; La monade, il numero e la figura; L'immenso e gli innumerevoli*, ed. a cargo de Carlo Monti, Turín, UTET, 1980, p. 420: "ubique videre, quidquid alicubi videt" Para la versión latina original del *De immenso*, nos ha resultado de gran utilidad la transcripción digital realizada por el programa Bivio que dirigen Paola Barocchi y Michele Ciliberto para la Scuola Normale Superiore de Pisa y el Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento de Florencia (<http://www.biovionline.it>). Dicha transcripción se ha basado en la edición a cargo de F. Fiorentino (Nápoles, Morano, 1879-1884).

32. G. Bruno, *Opere latine...L'immenso... op.cit.*, p. 420. "sensus seipsum non

seológica entre matemática y física, Bruno avanza ahora sobre las posibilidades descubridoras de una convergencia:

"Si tomamos un ejemplo de carácter matemático o físico, comprobamos que la imaginación y el intelecto nunca se detienen en un número, una magnitud y un espacio dados: Por cuanto surgen del infinito, es posible concluir que infinitas son la posibilidad, la capacidad, la receptividad, la forma y la materia, como es infinito el espacio."³³

Hacia el final del mismo capítulo, la vista llega a transformarse en la facultad primera del sujeto contemplador para su empresa de descubrimiento de la infinitud del universo. Pues gracias a "la eterna, inmensa e innumerable potencia de las cosas visibles", es posible empezar a comprender la inmensa majestad, bondad y armonía de los mundos. Bruno parafrasea el salmo XIX, "*Caeli enarrant Dei gloriam*", y enaltece la mirada dirigida hacia la imagen "grande y viviente" de la divinidad omniforme: "como en la proa del alma, el faro del sentido de la vista explora por delante, mientras la razón mantiene el timón de la popa, la luz del intelecto se levanta como un vigía, con el fin de que la memoria recorra por todo el horizonte los hechos pasados, medite sobre los presentes y prevea los futuros."³⁴ En el capítulo IV del libro I, nuestro filósofo comienza a proveer demostraciones visuales, basadas en experimentos ideales, sobre el carácter infinito del espacio; es decir, que si bien los

finit, quia quocunque procedat versum, semper et ubique in centro se videt esse horizontis, sive per terrae superficiem, sive per universi continentiam, alios subeundo mundos, locum prospectus commutatit." Sobre los argumentos brunianos en favor de la homogeneidad y la infinitud del universo, es esencial la consulta de Miguel Angel Granada, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000. pp. 350-353.

33. G. Bruno, *Opere latine...L'immenso... op.cit.*, p. 420. "Imaginatio et intellectus ultra positum numerum et magnitudinem, atque spacium, tum ad mathematicum tum ad physicum objectum non sistet unquam. Haec quippe infiniti fetura sunt, sicut etiam infinitum circumstat spacium, ita et possibilitas, capacitas, receptio, formabilitas, materia."

34. *Ibidem*, p. 422. "Sic ex visibilibus aeterno, immenso et innumerabili effectu, sempiterna, immensa illa majestas atque bonitas intellecta conspicitur, proque sua dignitate innumerabilium deorum, mundorum dico adsistentia, conci-

primeros pasos de la comprobación científica pueden realizarse en el mundo empírico a nuestro alcance ("Considera cómo el horizonte, observado desde una torre elevada, / muestra de qué modo su forma convexa continúa a su forma plana [...]"),³⁵ apenas resulte inaccesible el llevar los ojos más allá, "acude en tu ayuda el carro de la razón y llegarás allí / donde no le ha sido concedido a los pies llegar".³⁶ Habrase de imaginar, por ejemplo, que miramos hacia nuestro Sol desde otra estrella y aplicar entonces las leyes uniformes y constantes de la visión para saber de qué modo se nos aparecería el Sol y ello sería prácticamente igual a como nosotros vemos hoy aquella estrella a la cual suponemos haber viajado. De tal suerte, peca de insensato quien aduce que la vista probaría la finitud antes que la infinitud del universo. Todo lo contrario, en esta ocasión Bruno invierte su postura frente al sentido de la visión y afirma entusiasmado que "podemos aprehender con el sentido la infinitud del universo, porque el sentido desplaza siempre el centro del horizonte hacia su periferia y hace al uno y a la otra compañeros, de manera que convierte en centro cualquier punto de la periferia cuando se ha desplazado hacia ella".³⁷ De modo que el Nolano del *De immenso* acepta que el sentido de la vista y la razón "reclaman al infinito" por igual.³⁸ Más aún, a comienzos del Libro III, Bruno recuerda emocionado la vista lejana del monte Cicala que él observaba desde su casa de la infancia, en la ciudad de Nola, y esa remembranza le sirve para anudar con más fuerza las leyes de la visión a los caracteres subyacentes del espacio, tal cual lo había hecho durante un siglo y medio la ciencia nueva de la perspectiva:

...nientia, et gloriae ipsius enarratione, immo ad oculos expressa concione glorificatur: [...] Eja igitur ad omniformis dei omniformem imaginem conjectemus oculos, vivum et magnum illius admiremur simulacrum: hinc ubi, velut in animae prora, pharus sensusvisus antecedit, ratio de puppi clavum tenet, in speculam lumen intelligentiae tollitur, ut de toto horizonte praeterita, memoria, repetat, praesentia meditetur, et futura praevideat."

35. *Ibidem*, p. 430. "Aspicias ut turri ex alta conspectus horizon / Convexum plano sic continuare videtur".

36. *Ibidem*. "Et tibi si praesto est currus rationis, adito / Quo pedibus non ire datur."

37. *Ibidem*, p. 432. "Nos vero et, contra, universi infinitatem sensu constare dicimus, quia ulterius ad horizontis margines adproperantem sensus semper

"En cualquier región de la Tierra donde yo esté, me parecerá / que el Oriente y el Occidente se encuentran a la misma distancia. / Pues la misma imagen se me aparece aquí y allá, / capto con mayor cautela la condición de la vista, / que irradia sus rayos con la misma fuerza por todo su alrededor / y con igual potencia se difunde por igual en todas partes / y así configura la imagen, o sea que define el espacio por sí mismo, / el cual, dondequiera que se vaya sin límite contiene todas las cosas. / No por eso la vista miente, por cuanto indica / todo aquello que puede mostrar mediante sus rayos iguales / y dondequiera que vayas conserva la misma medida."³⁹

Que la *perspectiva artificialis* funciona en este pasaje como un pilar argumentativo parece subrayarlo el hecho de que, en el mismo capítulo I del libro III, Giordano recurre al arte de los pintores y al *velo* albertiano a la hora de unir la falsa creencia en las esferas celestes y la seducción que ella ejerce sobre los espíritus obtusos, con la ilusión y el deseo de Narciso que busca aferrar su imagen reflejada en la superficie del agua. Bruno acude a la construcción proyectiva para poner de relieve la sencillez del mecanismo del plano de intersección y construir la metáfora de un conocimiento falaz, indiferente a las condiciones objetivas de la observación visual y de la reflexión filosófica: "Nada hay sino un plano entre [Narciso] y la imagen. Cuando él intenta abrazarla para apagar su deseo, no hace más que perturbar las aguas: la imagen y la esperanza confusa se desvanecen".⁴⁰ En ese libro III, capítulos II y III, Bruno vuel-

horizontis centrum facit esse comitem individuum: ita ut eidem quemcunque ejus quae apparebat peripheriae punctum facit (ubi illo se contulerit) esse centrum."

38. *Ibidem*, p. 449. Libro I, capítulo X: "Hinc infinitum sensus ratioque reclamant".

39. *Ibidem*, pp. 511-512. Libro III, capítulo I: "Telluris quacunquē siem in regione, videbo / Esse mihi Occasum parili distantia et Ortum. / At quoniam hic, idem vultus mihi subvenit illic, / Cautior en sensus comprehendo conditionem, / Qui quoniam radios circum undique projicit aequos, / Viribus atque aequis aequae contendit in omneis / Diffusus parteis, speciem sic ipse figurat: Nempe sibi hic finit spacium, non se spaciumque, / Quo per se sine fine capit quocunque recedat. / Non ideo visus mentitur, nam sibi quantum / Possibile est aequis radiis monstrare, reportat; / Et quocunque abeas, mensuram servat eandem."

40. *Ibidem*, pp. 512-513. "Ut praeter planum nihil hunc siet inter et illam. / Ergo ubi complexu hic votum concludere tentat, / Turbat aquas: species, et spes confusa recedunt". Sobre este pasaje, véase Nuccio Ordine, *La soglia de-*

ve a las pruebas de un horizonte que cambia a medida que imaginamos el movimiento de un observador, demostraciones construidas a partir de las leyes conocidas de la visión y de su aplicación a lugares inaccesibles a la experiencia inmediata. El Nolano increpa retóricamente al "viejo infeliz" de Aristóteles por su incapacidad para elevarse "con las alas de la mente" hacia donde no está permitido ir a pie, más allá de la órbita de la Tierra:

"¿Por qué el horizonte de la Tierra, / que se ve de modo semejante en toda su circunferencia, / nunca te ha enseñado a dudar de que, / una vez que te hubieses trasladado a otras zonas de la región sidérea, / podrías ver el mundo con la misma imagen / al punto de creerte siempre en el centro del todo? [...] Vamos ya, imagina antetodo (si acaso es cierto que no quieres admitir estas cosas), / imagina, insisto, que dejas la sede de nuestra Tierra / y asciendes en línea recta / hacia el cuerpo limítrofe de la Luna."⁴¹

Como si quisiera dejar bien claro y establecido el foso que separa a *La cena del De immenso* en cuanto a la reivindicación cognoscitiva de la visión, Bruno reutiliza en el capítulo III del libro III del diálogo latino las imágenes analizadas en la refutación de los argumentos perspectivos de Nundinio, pero en 1591, aunque la descripción de las figuras sea casi idéntica a la de 1584, el Nolano se ubica en los antípodas de su anterior rechazo de la fuerza probatoria de la matemática por cuanto, mediante el arte geométrico, él afirma desacreditar "muchas tonterías comúnmente aceptadas",⁴² a la par que admite un procedimiento matemático (el método proyectivo del *velo* o de la sección de la *perspectiva artificialis*) para determinar la magnitud del horizonte y de las distancias entre el observador y las cosas vistas.

ll'ombra. Letteratura, filosofia e pittura in Giordano Bruno, Venecia, Marsilio, 2003, pp. 195-197.

41. G. Bruno, *Opere latine...L'immenso... op.cit.*, p. 516. "Telluris horizon, / Ne quoque, sidereae reliquas regionis ad oras / Assumptus, mundum videas in imagine eadem, / Totius ut medium rursus videare tenere? / Num quo non pedibus liceat Telluris ab orbe, / Non juvat ingenii cursum intentare per alas? / Eia igitur fingas primum, (si nolle fateri / Certum est), confingas, inquam, te linquere nostrae / Telluris sedes, et rectâ scandere versus / Finitimum lunae corpus."

42. *Ibidem*, p. 527. "Hinc multae apud vulgus receptae reteguntur ineptiae".

"Entre quienes definen la extensión del horizonte artificial, algunos estiman que la vista perfecta se extiende aproximadamente unos sesenta pasos, otros setenta, otros aún más de mil o menos de ello; pero, según veremos, las diferencias del horizonte [artificial] respecto del mayor, natural y mundano, dependen de la estatura de los observadores y de las diferentes ubicaciones. No es posible una medida común a partir de la cual pueda calcularse la medida del horizonte de modo natural y universalmente, si bien con el arte geométrico podemos hacerlo muy bien en cuanto a puntos determinados (que prolongan la línea más allá de la circunferencia), si trazamos dos líneas y se prolongan hasta el contacto con la circunferencia, de manera que se abarque un arco determinado [...] Sin duda, dada la esfericidad perfecta de la Tierra, hay un método que es único y óptimo, sobre cuya base se ha de calcular, mediante el arte geométrico, la magnitud del arco comprendido o del radio o del diámetro desde el centro del horizonte (es decir, desde el ojo de quien mira), pero ¿quién no capta cuán difícil es este método en la práctica, por ser como son las cosas de la naturaleza?"⁴³

El pasaje es intrincado, pero sólo el concepto de un cálculo basado en proyecciones a partir de un punto de vista parece otorgarle la coherencia necesaria, si bien no caben dudas acerca de dos cosas: a) Bruno se refiere allí al horizonte "*artificialis*", esto es, el de la *perspectiva artificialis* de los pintores; b) nuestro filósofo defiende ahora el valor demostrativo de la geometría, que se hallaba ridiculizado y negado en *La cena*. Lo interesante es el carácter casi embriagador que, una vez aceptadas y aplicadas como un automatismo las leyes matemáticas de la visión y de su represen-

43. *Ibidem*. "una eorum qui de magnitudine horizontis artificialis definiunt, aliis sexaginta, aliis septuaginta, aliis plurium, aliis pauciorum millium passum ad amussim perfecti visus; cum tamen quot sunt hominum speculatorum statuae, et differentiae situationum, tot sint etiam horizontis hujus (imo etiam, ut videbimus, majoris, naturalis, mundanique) differentiae. Non est autem una communis mensura possibilis, per quam de horizontis magnitudine possit universaliter determinare quispiam ad naturam: geometricam vero ad artem ociose bene possumus per singula (quibus linea extra circumferentiam excrescit) puncta, ad quanti arcus comprehensionem geminae ad contactum circuli productae lineae deportentur; [...] -Et nimirum, perfecto existente globo, haec unica atque potissima esset ratio, qua de magnitudine comprehensi circuitus, vel radii, vel diametri a centro horizontis (a respicientis nempe oculo) per artem geometricae judicandum sit: sed ad praxim (rebus naturae ita se habentibus) quam sit id difficile quis non videt?"

tación, el Nolano concede a la vista en su viaje imaginario por el espacio.⁴⁴ En el capítulo III del libro IV, el observador ideal se lanza a volar sobre la Tierra con destino a la Luna, guiado por "la imagen del orden verdadero de la naturaleza" y no por "las tontas extravagancias de Luciano de Samosata".⁴⁵ El peregrino del universo percibe cómo se funden los ríos, los montes, los lagos, las ciudades, los paisajes del invierno y del verano en una combinación de claroscuro que invade toda la superficie de la Tierra, a medida que el viajero se aproxima a la Luna y allí van apareciendo bajo su mirada lentamente otros bosques, otro mar, otros ríos y montañas, otras especies vivientes de hombres, serpientes, ganados, pájaros y peces. Ojos, dotados con alas por la imaginación y con riendas por la perspectiva, descubren la vida ilimitada del universo infinito.

3. En un libro de 2003 ya citado por nosotros, Nuccio Ordine ha explicado el papel de la pintura como metáfora superior de la filosofía nolaniana, un símil que el propio Giordano Bruno se encargó de exaltar desde el *Candelaio* hasta los *Eroici furori*.⁴⁶ Ordine centra el tropo sobre el hecho de que pintura y filosofía trabajan con sombras y aspiran ambas a superar el umbral que las tinieblas interponen al conocimiento del mundo. El hecho de que fuese un pintor el personaje de Gioan Bernardo, héroe del *Candelaio* y portavoz de las ideas metafísicas y morales del autor de la comedia, ilumina por cierto los diálogos brunianos escritos en 1583 y 1584. Al querer expresar, aunque con mucha ironía, su magnanimidad y su tendencia al perdón del prójimo casi en el final de la pieza, Gioan Bernardo recuerda su condición: "Mi arte es el de pintar y dar a los ojos de los mundanos la imagen de Nuestro Señor, de Nuestra Virgen y de los Santos del paraíso."⁴⁷ Pero, los hallazgos de *La soglia*

44. El profesor Granada alude a otro caso interesante de aplicación ideal de las leyes perspectivas en el *De immenso*, cuando Bruno se refiere al rayo visual de habitantes ubicados en un cometa. Véase M.A. Granada, *op.cit.*, p. 471.

45. G. Bruno, *Opere latine...L'immenso...* *op.cit.*, p. 589. "Insulsas Lucii vel sanas Samosatani: / Sed veri species, naturaeque inclitus ordo / Est tibi dux aegro, incolumem qui deinde reducet."

46. Nuccio Ordine, *op.cit.*, pp. 163-207.

47. Giordano Bruno, *Candelaio*, ed. bilingüe a cargo de Nora H. Sforza, Colección de libros raros, olvidados y curiosos n° 11, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, 2003, pp. 344-345.

dell'ombra prueban además que Bruno poseía un conocimiento vasto y meditado de los textos de estética e historia, producidos por intelectuales y artistas del Renacimiento desde Leon Battista Alberti hasta Giorgio Vasari. Ni siquiera una rareza como el arte plumario de los mexicanos hubo de escapar a la curiosidad de nuestro filósofo, pues notemos que, en el *Spaccio*, el cortejo del alemán embriagado, sileno invertido quien no sería otro sino Martín Lutero, lleva por bandera un estandarte escarlata donde "con el color de sus propias plumas, se ve de dos estorninos el retrato".⁴⁸ En este apartado, intentaremos probar que la familiaridad del Nolano con la teoría artística de los siglos XV y XVI alcanzaba a los textos modernos de perspectiva e iba, por lo tanto, bastante más allá de la *perspectiva naturalis* de Euclides, tal como lo ha señalado Mino Gabriele en sus comentarios a los dibujos óptico-astronómicos de *La cena* y del *De immenso*.⁴⁹

En primer lugar, la epístola proemial a Michel de Castelnau en el comienzo de *La cena* contiene, a modo de contrapunto del símil gastronómico del saber, dos comparaciones entre el arte del pintor y la escritura filosófica del texto. La primera de ellas, inserta en el argumento del segundo diálogo, equipara la inclusión de detalles ("minucias, piedrecillas, guijarros") sociales y psicológicos en las descripciones del marco histórico de *La cena*, y la representación de los llamados *parerga* en los cuadros más apreciados de la época, donde el artista se conforma mejor a la naturaleza y pinta, no sólo "el retrato de la historia", sino montañas, árboles, fuentes, ríos, colinas, un palacio, un bosque, un jirón del cielo, un medio sol nascente, y diversos animales, cada uno con gestos y expresiones diferentes, para "mayor satisfacción de la persona que observa y juzga".⁵⁰ La segunda comparación se refiere al problema de la mimesis, a la posibilidad de que lo "retratado y representado" en el texto parezca extraño a lo "natural", es decir, a la fluidez y al acuerdo con la experiencia que cabría esperar de la exposición y engarce de los argumentos. El Nolano recurre a una ausencia de la distancia y de la perspectiva necesarias para justificar aquellos esquematismos o rigideces:

48. Giordano Bruno, *Expulsión de la Bestia triunfante*, III-3, Barcelona, Orbis-Hyspamérica, 1985, p. 177.

49. Bruno-Gabriele, pp. 219-227 a propósito de *La cena* y pp. 560-561 a propósito del *De immenso*.

50. G. Bruno, *La cena... op.cit.*, p. 58.

"sabed que la culpa proviene de que el pintor no ha podido examinar el retrato con la distancia y el espacio que suelen tomarse los artistas, puesto que (dejando a un lado que el lienzo o el asunto estaba demasiado cerca del rostro y de sus ojos) no podía dar ni un solo paso atrás o alejarse lo más mínimo hacia uno u otro lado", por temor a caer en el abismo.⁵¹

En segundo lugar, los dibujos que Bruno agregó a sus textos y, tal cual ha demostrado Gabriele, él mismo grabó sobre la madera para luego imprimirlos, nos revelan el probable uso de libros sobre perspectiva como fuente.⁵² Las imágenes primera y tercera de *La cena*, que coinciden con las imágenes quinta y sexta del *De immenso*,⁵³ ilustran el proceso de achicamiento del ángulo visual que acompaña a la ampliación del horizonte, esto es, de la superficie que la vista abarca, a medida que un observador ideal se aleja progresivamente de la Tierra. Asombra la semejanza de esas figuras con las de dos dibujos vicianos, muy superiores a los esquemas de *La cena* y el *De immenso* en cuanto a precisión, claridad, pulcritud y belleza del trazo, que se encuentran en el códice Ashburnhamiano I y representan las gradaciones entre la luz y la sombra sobre un cuerpo esférico colocado en un interior e iluminado por la luz de una ventana.⁵⁴ Sabemos que ese manuscrito estuvo en Milán, en poder de los hermanos Mazenta entre c. 1570 y 1613, que numerosas personas pudieron verlos y quizás copiarlos.⁵⁵ ¿Acaso Bruno conoció alguna de esas copias? El asunto es más que hipotético en el sentido que Osiander daría a esta palabra. De todas maneras, aquel parecido nos permite suponer que el Nolano frecuentaba la literatura artística del Cinquecento a la hora de estudiar cuestiones de perspectiva. Pues hay más coincidencias: la octava lámina de la *Explicatio triginta sigillorum*, obra de Bruno publicada en Londres en 1583,⁵⁶ se aproxima al dibujo con el cual Daniele Barbaro explicaba, en su *La prattica della prospettiva*, el método de proyección cartográfica de la esfera terrestre sobre

51. *Ibidem*, pp. 62-63.

52. Seguimos los números de la catalogación de Gabriele.

53. Bruno-Gabriele, *op.cit.*, pp. 216-225 y 560-561.

54. *Ash. I*, folios 22 a y 21 b. Jean Paul Richter, *The Notebooks of Leonardo da Vinci*, Nueva York, Dover, 1970, vol. I, pp. 87-88 y lámina III.

55. *Ibidem*, vol. II, pp. 480-481.

56. Bruno-Gabriele, *op.cit.*, pp. 197-199.

un plano de papel.⁵⁷ Asimismo, la cuarta lámina de *La Cena*⁵⁸ coincide en buena medida con una figura del *Livre de perspective*, escrito y publicado por Jean Cousin en París en 1560, que acompaña al siguiente texto:

"[...] debemos entender que, no importa dónde estemos, nosotros somos el centro de todas las cosas que nos rodean, de manera que quiero decir que todo lo que vemos alrededor nuestro es circularmente acortado. Pero para reducir lo [visto] al arte de la representación, como ya os he dicho antes, no podéis abarcar con vuestros ojos, de una sola mirada, más que un ángulo recto [...] y ahora, usando esta regla [figura], lo que era circularmente visto es transmutado en líneas [rectas] transversales, como véis aquí estas proporciones marcadas 1.2.3.4.5: extraídas de la línea perpendicular, aquí también señalada a.b..."⁵⁹

En este caso, creemos que es mayor la probabilidad de un conocimiento directo del diagrama de Cousin por parte de Bruno, ya que el *Livre de perspective* era, en los años de las estancias de Giordano en París, el gran tratado francés sobre aquel arte nuevo de los pintores, escultores y arquitectos.⁶⁰ Y que el Nolano frecuentaba la literatura dedicada a la matemática de la visión y a sus efectos prácticos, posiblemente con un ímpetu nuevo a partir de su regreso de Inglaterra a Francia en 1585, lo prueba el entusiasmo y la admiración que despertó en nuestro filósofo la figura del matemático salernitano Fabrizio Mordente, inventor de un compás de proporciones, a quien Bruno encontró en París en 1585 y, más tarde, en la corte praguense de Rodolfo II. A ese sabio, el Nolano dedicó sus *Dos Diálogos sobre la divina invención de Fabrizio Mordente Salernitano para la perfecta práctica de la medición del mundo*, publicado en París en 1586.⁶¹ Registramos así, por fin, un hito concreto y material de la inflexión en el pensamiento bruniano, entre *La cena* y el *De immenso*,

57. Daniele Barbaro, *La pratica della prospettiva di Monsignor... eletto patriarca di Aquileia*, Venecia, Camillo y Rutilio Borgominieri, 1568, pp. 171-174.

58. Bruno-Gabriele, *op.cit.*..., pp. 226-227.

59. El libro de Jean Cousin no está paginado: *Livre de perspective*, París, Jehan Le Royer, 1560. Véase José Emilio Burucúa, "Nugae perspectivae. El debate sobre la percepción del espacio tridimensional y su representación", en *Temas Medievales*, n° 1, Buenos Aires, Conicet, 1991, pp. 39-79, especialmente, pp. 56-57 y 63.

60. Luigi Vagnetti, *op.cit.*, pp. 337-338.

61. Bruno-Gabriele, *op.cit.*..., pp. 297-318.

acerca del valor cognoscitivo de una experiencia de lo visual regulada por la matemática.

Ahora bien, el período que el Nolano transcurrió en Alemania revela un nuevo interés del filósofo por la magia en sus aspectos más operativos y ligados a la construcción de imágenes o talismanes visuales a partir de tramas geométricas. Las formas del *Cantus Circaeus*,⁶² de la *Compendiosa Architectura y Complemento del Arte Lulliana*⁶³ y de los *Treinta Sellos* que ya citamos,⁶⁴ obras anteriores al núcleo fundamental de los seis tratados londinenses de 1584, son retomadas en los esquemas, siempre simétricos pero cada vez más intrincados, de la *Lámpara combinatoria lulliana* (Wittenberg, 1587),⁶⁵ de los *Ciento sesenta artículos* (Praga, 1588)⁶⁶ y también de los dos tratados que acompañaban al *De immenso* en la edición francofortesa de 1591, el *De triplici minimo*⁶⁷ y el *De monade*.⁶⁸ Mino Gabriele ha avanzado en el desvelamiento del sentido que el uso de esas figuras mágicas tenía para Bruno, como disparadores de asociaciones entre los grados de la realidad, desde las sombras derivadas de sombras hasta los soles más remotos y la mente de las mentes.⁶⁹ Nos atrevemos a pensar que los talismanes geométricos indujeron también en el filósofo que los fabricaba una admiración inédita hacia la matemática, convertida en espectáculo para la vista, en mecánica mágica y fuente de objetos poderosos gracias a la acción de la mano que los dibujaba. El ojo y la mano confluían así en el despertar de una edad nueva de luz, de ciencia consagrada a la felicidad y de religión verdadera.⁷⁰

4. Conclusiones: Hay un cambio notable en la valoración de Bruno respecto de la sensibilidad visual como instrumento demostrativo y

62. *Ibidem*, pp. 107-124.

63. *Ibidem*, pp. 127-153.

64. *Ibidem*, pp. 157-211.

65. *Ibidem*, pp. 335-350.

66. *Ibidem*, pp. 367-438.

67. *Ibidem*, pp. 441-515.

68. *Ibidem*, pp. 519-555.

69. *Ibidem*, introducción, especialmente pp. LXXXV-XCV.

70. Michele Ciliberto, *La ruota del tempo... op.cit.*, p. 182. Alfonso Ingegno, *La sommersa nave della religione. Studio sulla polemica anticristiana di Bruno*, Nápoles, Bibliopolis, 1985.

descubridor de la organización física y, *a posteriori*, metafísica del universo. En los diálogos cosmológicos italianos, Giordano partió de una convicción firme en la insuficiencia demostrativa de la visión asociada a la matemática, certeza que le ocluyó en principio la posibilidad de pensar el *punctum concursus* como "representación" visual del infinito. Pero, en el *De immenso*, quizás como consecuencia de un redimensionamiento de la sensibilidad al que lo habrían inducido la frecuentación de un matemático y mecánico inventor (Mordente) y el cultivo sistemático de la magia, en los años que separan a las obras morales escritas en Inglaterra y al propio *De immenso*, Bruno parece haber integrado los datos de la visibilidad y de la representación perspectiva entre los elementos probatorios más poderosos de la infinitud del universo.

Universidad de Buenos Aires
UNSAM-IDAES

ABSTRACT

Located between the problems arose by the geometrical and conceptual representation of an infinite space from Leon Battista Alberti to Guidubaldo Burbon del Monte, this paper explores the explicit references that Giordano Bruno made to the science and practice of perspective throughout his Italian works. The discussion will be focused on Bruno's view regarding the expansion and cognitive value of visibility and the relations between the art of painting and philosophy. Special attention will be devoted to Bruno's drawings of an infinite space in an attempt to understand the role that he gave to visibility as an instrument to discover and prove the physical and, afterwards, methaphysical structure of the universe.

In the majority of his Italian writings –particularly in *Il Candelaio* and *La Cena de le Ceneri*– it's noted that Bruno has a firm conviction about the insufficiency of vision and mathematics to prove the existence of an infinite space. However some years after the writing of his Italian dialogues and, perhaps as a consequence of the practice of magic and his relation with the mathematician Fabrizio Mordente, we will argue that Bruno rejected his previous views and used the art of perspective as one of the most powerful arguments in favor of an infinite space.

DISCUSIÓN

"LOS PRINCIPIOS DE LA ACCIÓN EN ARISTÓTELES" DE CARMEN TRUEBA

Silvana Di Camillo - Gabriel Livov

En su interesante y reflexivo trabajo, C. Trueba reabre la discusión sobre los principios de la acción en Aristóteles, debatidos por largo tiempo. En estas páginas quisiéramos establecer ciertos puntos que a nuestro juicio merecen aclaraciones así como también plantear una propuesta de lectura diferente.

El texto de Trueba tiene dos objetivos principales, estrechamente vinculados. En primer lugar, pretende "aclarar la naturaleza y papel de los principios de la acción en el razonamiento práctico, en relación específicamente con el problema de la responsabilidad moral" (p. 75). Este propósito general se especifica en un análisis de la noción de *hamartía*, relevante a su juicio para comprender la concepción aristotélica de responsabilidad moral.

a) En cuanto a su primer objetivo, la profesora observa justificadamente que los principios prácticos generales detentan una insuficiencia constitutiva respecto de lo particular. Sobre el final de su trabajo, Trueba elige pensar este problema desde el silogismo práctico, haciendo depender la "deliberación correcta" de la "percepción adecuada de lo particular", utilizando como base la *hamartía* trágica de Edipo.

Aunque se señalen adecuadamente las dificultades que entraña la singularidad de esta *hamartía*, se escoge como paradigmático el caso del *túrannos* de Tebas y, en consonancia, se confía en que lo que se diga de Edipo va a poder echar luz sobre la deliberación correcta y la percepción adecuada de lo particular. Si bien el análisis parece circunscribirse a aquella situación moral en la que un agente incurre en un error práctico grave, aunque no intencional, a raíz de una cierta ignorancia "que no sería legítimo reprochar o censurar al agente" (p. 94), Trueba extrae de él conclusiones generales:

El ejemplo de Edipo muestra que la rectitud del fin perseguido por el agente y su intención del bien no son condiciones suficientes para garantizar que la acción sea virtuosa. El agente puede equivocarse al pretender aplicar la regla al caso particular que tiene ante sí, y cometer un daño, no por negligencia ni forzado por las circunstancias externas, sino debido a un error de juicio proveniente de una percepción errónea de la situación, como ocurre en el caso de Edipo (p. 93).

El error de Edipo pone en evidencia que es difícil establecer la correcta aplicación de lo universal en lo particular (p. 94).

Y en un mayor grado de generalidad:

La determinación correcta de la acción por emprender entraña una dificultad prácticamente imposible de eludir, derivada del hecho de que los principios generales han de aplicarse siempre en situaciones particulares [...]. Los problemas prácticos demandan de nosotros una elección y una deliberación correctas que pasan por una percepción adecuada de lo particular (p. 95).

El primer núcleo de nuestras objeciones se resume en la afirmación de que incluir dentro del análisis a esta singular figura de la tragedia conlleva una serie de elecciones teóricas altamente problemáticas en función de la cuestión que se planea discutir (papel de los principios prácticos en la acción) y de la hipótesis que se sostiene (rol central de la percepción de lo particular). Desarrollamos esta discusión prestando atención a la aplicación del silogismo práctico y a los problemas de la percepción y del acierto/error prácticos.

Partimos del siguiente texto:

Siguiendo el modelo silogístico aristotélico, podríamos ubicar la *hamartía* del lado de la premisa menor del razonamiento que lleva a la acción, ya que Edipo conoce la premisa mayor 'El incesto debe evitarse', pero en el momento de aplicar la regla general en el caso particular, confunde el objeto, es decir, se equivoca: tiene a Mérope por su madre, y cree erróneamente la premisa menor 'Yocasta no es mi madre'. Edipo falla, pues, al subsumir el caso individual bajo la regla general, y comete incesto por ignorancia (pp. 93-94).

Según Trueba, la correcta deliberación a que debería haber llegado Edipo cae bajo los dominios del error porque no logra percibir la situación particular de la premisa menor, no asocia a Yocasta con su madre, en la creencia de que Mérope es quien lo ha traído al mundo.

Ahora bien, en cuanto a la posibilidad de que Edipo delibere correctamente, ella misma, según creemos, se halla desautorizada a los ojos de Aristóteles. En primer lugar, el *tíranos* nunca aparece mencionado en Aristóteles como un "carácter más bien virtuoso" (p. 87). El explícito tratamiento aristotélico de Edipo procede siempre en los términos de "buen personaje para una tragedia", teniendo en cuenta efectos poéticos y manteniendo lejanas sus consideraciones del campo práctico: enfatiza expresamente que el tebano no se distingue por su virtud o sentimiento de justicia (cf. *Poética* 1453a 11). El uso de *hamartía* en la *Poética* parecería constituir un uso técnico, comparable a *anagnórisis*, *phóbos*, *kátharsis*, etc. En segundo lugar, la sugerencia de que el parricidio haya sido cometido por ira, por más justificada que esté dentro de la "cultura heroica",¹ torna problemática la aplicación del silogismo, dado que se trata de una acción que no resulta de una deliberación efectivamente racional.

Aceptando sin embargo la posibilidad de la aplicación del silogismo, desde un principio encontramos que la reconstrucción que Trueba hace del mismo se halla articulada desde una exterioridad no justificable respecto de la perspectiva del agente. Tomando en consideración el momento previo a la doble *hamartía* trágica (justo antes de asesinar al padre y en los instantes previos a la consumación del incesto), no queda claro de qué modo el protagonista habría podido percibir "correctamente" a Yocasta como su madre o a Layo como su padre. No sólo porque el atributo "madre" o "padre" era muy difícilmente perceptible por un agente en las condiciones de Edipo (en general, por cualquier agente que ignore sus auténticos lazos de parentesco y esté convencido de que sus padres son otros), sino antes porque si Edipo hubiera podido percibir a Yocasta como madre y a Layo como padre no habría estado observando las cosas desde ojos humanos, sino a partir de la ubicua visión divina de Tiresias o del mismo Apolo, esto es, no habría sido Edipo. En esta transposición silogística se pierden las especificidades de la *hamartía* edípica: la información "correcta" acerca de la situación particular no estaba ni podía estar a disposición del agente, y precisamente

1. Si es cierto que, como se señala en la nota 37 de p. 85, Aristóteles "considera que hay ocasiones en que es correcto concitar el apetito irascible", éste no es el caso, ya que el homicidio es una acción mala en sí misma, tal como se manifiesta en EN 1107a 6 y ss.

las creencias del sujeto moral son determinantes en todo problema práctico en el que se juegue el factor de la ignorancia. Si omitimos el punto de vista limitado del propio Edipo y consideramos la trama desde el rol de espectadores omniscientes, parece entonces natural hablar de "error", de "acierto", de "verdad", porque conocemos las circunstancias concretas que el personaje está destinado a ignorar.

Pero suponiendo incluso que Edipo hubiera podido percibir mediante semejanzas físicas su parentesco con Layo y Yocasta, es decir, admitiendo la posibilidad de aplicar el silogismo y de hallar el error de Edipo en una insuficiencia perceptiva respecto de la premisa menor, el problema de la percepción en cuestiones prácticas coincidiría sólo con tener conciencia sensible de una situación, es decir, con un mero "ver claro". Se simplificaría así el problema siguiendo demasiado literalmente algunos ejemplos que el propio Aristóteles formula acerca de la premisa menor del silogismo práctico, como percibir si *x* es dulce o no para luego saber si conviene en este caso comer *x*. La principal dificultad aquí radica en el riesgo de que la *hamartía* dependa meramente de nuestras facultades sensibles, con lo cual no habría ya problemas prácticos si fuéramos capaces de percibir sensiblemente las cosas de un modo claro y distinto.²

Concedamos sin embargo que la captación de lo particular no se reduzca a lo sensible (*aístheton*), sino a algún otro tipo de aprehensión. Debemos objetar que, a causa de la generalización a partir del caso de Edipo, Trueba se ve obligada, aunque en algunos pasajes afirme lo contrario, a reducir conceptualmente la racionalidad prudencial a su componente intuitivo e inmediato, por lo cual el problema del error y del acierto prácticos parece resolverse mediante un conocimiento dirigido hacia lo singular/particular. No obstante, en el dominio práctico la capacidad de errar o acertar es construida por el hábito, la educación, la práctica de la virtud: como cita la misma Trueba, la *eupraxía*, la acción moralmente correcta, no se da sin reflexión (*diánoia*) y sin carácter (*éthos*) (EN 1139a 34-35). Aristóteles mismo se encarga de mantener

2. Como subraya Franco Volpi, la función de la *aísthesis* no puede ser determinante en cuestiones prácticas, ya que de este modo no podría desenmascarse la apariencia de bien ("Le probleme de l' *aísthesis* chez Aristote", en *Études phénoménologiques* n° 17, 1993, pp. 27-49: 47), a la que Trueba alude en la nota 65 de la p. 93 al referirse al coro de Antígona: "El mal parece un bien al hombre cuya mente quiere el dios confundir".

siempre la conexión de la *phrónesis* no sólo con el ámbito de lo singular, sino también con los principios generales: si a veces enfatiza uno u otro aspecto, ello se debe a necesidades argumentativas puntuales.³ Como lo testimonia claramente EN 1142a 14 y ss., la captación *phronética* de lo particular llega a ser familiar (*gnórimos*) por experiencia (*empeiría*), conocimiento que demanda mucho tiempo, razón por la cual los jóvenes, a pesar de su aguzada percepción, pueden ser geómetras o matemáticos pero no prudentes.

Hallamos en el planteo de Trueba la tendencia a operar una separación demasiado tajante entre el principio y los casos particulares, sin tener en cuenta que así como para llegar a los principios generales son necesarios los casos particulares (proceso de *epagogé*), del mismo modo en la utilización concreta de los principios no hay algo así como una captación objetiva por fuera de los principios que la hacen posible, como sugiere el hecho de hacer depender la corrección o incorrección de la acción de la aprehensión de la situación particular. El contexto de aplicación no es exterior a la jurisdicción de los universales prácticos, sino que desde un principio está estructurado por ellos.

b) Tomemos ahora el segundo propósito del trabajo, relativo a la concepción aristotélica de la *hamartía*. Trueba intenta defender que la *hamartía* es una especie de error del razonamiento práctico que corresponde a una percepción incorrecta de lo particular pero que no implica culpabilidad, polemizando con Sorabji, para quien la *hamartía* entraña "negligencia culpable".

Para decidir esta cuestión resulta particularmente relevante analizar el capítulo 8 de EN V. Allí Aristóteles distingue tres categorías de actos que se diferencian por el carácter voluntario o involuntario de los mismos: desgracia (*atúchema*), error (*hamártema*) e injusticia (*adíkema*). Dado que en el error el origen de la causa está en el agente y no fuera de él como en la desgracia, Sorabji atribuye un cierto grado de culpabilidad al agente del error.⁴ Trueba, en cambio, sostiene que hay buenas razones para plantear una interpretación distinta de *hamartía* que no implique culpabilidad. Si para Sorabji el error es culpable pues implica negli-

3. Cf. Gauthier, R. A., y Jolif, J. Y., *Aristote. L'éthique a Nicomaque*, tome II, commentaire, deuxième partie, livres VI-X: 503-505.

4. Cf. Sorabji, R., *Necessity, Cause and Blame*, London, Duckworth, 1980, p. 279.

gencia, para Trueba 1) hay acciones negligentes que no implican culpabilidad y 2) un acto es culpable solo si es intencional. En este sentido, una acción cometida por negligencia o por descuido entraña un grado de responsabilidad respecto de las consecuencias de la acción, pero no necesariamente "culpa", puesto que no implica la intención de provocar el daño específico.

Debe subrayarse, en rigor, que Aristóteles establece tres condiciones para que haya responsabilidad moral (Cf. *EN* 1135a 23-28 y *EN* 1110b 18-23):

- que esté en poder del agente ejecutar el acto o no;
- que lo realice a sabiendas;
- que experimente desagrado ante las consecuencias.

Teniendo en cuenta lo expuesto, no resulta fácil advertir cuál es la diferencia entre responsabilidad y culpa ya que solo habrá responsabilidad cuando se cumplan las tres condiciones mencionadas.

Creemos que lo que pretende la autora con esa distinción es diferenciar el error tanto de la desgracia como de la injusticia, pues mientras que la desgracia no depende de nosotros ni, por lo tanto, puede ser intencional, el error sí depende de nosotros pero no es intencional, mientras que la injusticia es voluntaria e intencional. Pero en realidad solo el acto injusto cumpliría con las tres condiciones de la acción responsable.

En el error, claramente, el principio de la acción está en el agente y no en las circunstancias exteriores, mientras que la condición de posibilidad de la responsabilidad moral reside en la intención. Si analizamos los ejemplos que da Aristóteles (Cf. *EN* 1111a 8-18), en todos ellos se nota que las consecuencias dañinas no coinciden con las intenciones del agente a causa de una ignorancia de las circunstancias particulares (persona, instrumento, cosa, etc.). Estos ejemplos parecen corroborar la tesis de Trueba: el error no comporta culpabilidad pues el agente ignora las circunstancias concretas en que se realiza la acción (Cf. *EN* 1111a 23-24). Sin embargo, y esto merece subrayarse, el agente puede ser responsable de su ignorancia: "los propios legisladores (...) castigan y toman represalias de los que han cometido malas acciones sin haber sido llevados por la fuerza o por una ignorancia de la que ellos mismos no son responsables, y, en cambio, honran a los que hacen el bien (...) Incluso castigan el mismo hecho de ignorar, si el delincuente parece responsable de la ignorancia" (*EN* 1113b 22-31; trad. de Julio Pallí Bonet).

Es posible entonces distinguir dos tipos de ignorancia:

- la inevitable, que escapa a la voluntad del agente
- y la evitable, en la que el origen de la ignorancia está en el propio agente.

La ignorancia inevitable exonera de responsabilidad moral al agente. Pero el segundo tipo de ignorancia supone no conocer una situación o bien cuando es fácil conocerla o a causa de la incontinencia, o, por último, en virtud de la negligencia, "pues estaba en su poder no ser ignorantes, ya que eran dueños de poner atención" (*EN* 1114a 2-3). Es posible entonces que el agente ignore las circunstancias concretas y que produzca un daño por negligencia aunque sin malicia. Este tipo de error sería consistente con la descripción del error no intencional pero sí previsible, el que se produce *me paralógos*. Así desgracia y error son fruto de la ignorancia. Pero en la desgracia no es posible calcular los resultados, mientras que en el error el resultado podía ser previsto. En el error práctico uno es culpable de no haber reflexionado sobre las consecuencias posibles de su acción.

Quedémonos por el momento -de acuerdo con el análisis de *EN* V 8- con una definición de *hamartía* como una acción que depende de nosotros, que comporta ignorancia de las circunstancias particulares, que implica cierta imprevisión y por lo tanto responsabilidad moral, aun cuando no malicia, constituyendo un grado intermedio entre la absoluta irresponsabilidad que comporta la *atuchía* y la absoluta responsabilidad de la *adikía*.

No obstante, Trueba sostiene que el tratamiento aristotélico de la cuestión en *EN* V 8 es demasiado escueto y no nos aporta los elementos suficientes para resolver si la *hamartía* implica culpabilidad o no. Por esta razón recurre a la *Poética*, obra en la que figura la acción de Edipo como ejemplo de *hamartía*. Justifica el recurso a la *Poética*, entre otras razones, porque "la acción humana asume, por lo general, en los dramas, unos rasgos paradigmáticos" (p. 83). Podemos aceptar que la acción de Edipo constituya un paradigma de *hamartía* trágica, pero nos parece injustificado considerarla paradigma de *hamartía* práctica. Trueba generaliza las conclusiones que extrae sobre la *hamartía* trágica y las extiende al terreno ético. Sin embargo, el contexto en uno y otro caso es bien distinto.

En el caso de la *Poética*, Aristóteles pretende indagar sobre el mejor modo de lograr el efecto trágico. Precisamente la *hamartía trágica* consis-

te en un error grave que conduce al personaje desde una situación inicial de fortuna a una de *inmerecida* desgracia. La *hamartía trágica* puede no ser imputable en el plano subjetivo, pero aunque el agente no sea culpable persiste aún la culpa objetiva y debe ser castigado. El castigo es siempre desproporcionado con respecto a su culpa y por eso produce en el espectador temor y compasión. En el caso de la *EN*, en cambio, Aristóteles se propone establecer ciertos criterios para determinar la voluntariedad o involuntariedad de las acciones para servir de ayuda a quienes establecen las leyes escritas con vistas a los premios y castigos, de modo tal que el castigo sea proporcionado respecto de la culpa (Cf. *EN* 1109b 30-35). Pero, a la vez, Aristóteles denuncia la generalidad de la ley que ignora los casos particulares (*EN* 1137b 26-27). Y si tuviéramos que elegir una acción en grado sumo particular, esa es la de Edipo. Es tan singular que escapa a la clasificación de *EN* V 8. En efecto, tanto en el parricidio como en el incesto el principio de la acción reside en el propio Edipo (por lo que no puede incluirse en la categoría de desgracia); tampoco hay intención (a diferencia de la injusticia) ni imprevisión (a diferencia del error).

No obstante, el error trágico comparte todas las características de la *hamartía* práctica con excepción de la imprevisión. Ahora bien, si se analiza el uso que hace Aristóteles del término *hamartía* es fácil inferir que incluye tanto faltas censurables como excusables. En efecto, puede haber errores técnicos, como el del poeta al escribir (Cf. *Poét.* 1460b 17); o bien errores al razonar, por desconocer las leyes del razonamiento correcto (Cf. *Tóp.* 109a 27-30 y 160a 24); errores al actuar, cuando pretendemos evitar el dolor (Cf. *EE* 1230b 5 y *MM* 1190a 2); errores, por fin, al percibir las circunstancias concretas de la acción (Cf. *EE* 1201b 30 y *EN* 1142a 21). El concepto es, pues, mucho más amplio que el que se da en el contexto de la *Ética* o la *Poética*. Podríamos entonces asegurar que en todo error: a) el origen de la acción está en el agente; b) su causa es la ignorancia; c) los resultados son indeseados.

Ahora bien, y esta es nuestra propuesta, si las consecuencias de la acción son previsibles (aun cuando no queridas) tenemos la *hamartía* práctica distinguida en la *EN*, la cual abarca la mayoría de los casos de error y supone un cierto grado de culpabilidad que requiere castigo. Si, en cambio, las consecuencias son totalmente imprevisibles estamos en presencia de la *hamartía trágica* en la que el agente queda eximido de toda responsabilidad pues no hay imprevisión. La prueba está en que su acción solo mueve a compasión pero no a censura.

Ambos tipos de *hamartía*, como señala Trueba acertadamente, suponen la ignorancia de las circunstancias concretas de la acción y el desagrado frente a las consecuencias pero el factor determinante que permite distinguirlos es la responsabilidad que puede tener el agente en su ignorancia. Y es la presencia o ausencia de esa responsabilidad lo que hace que el error sea pasible de castigo o bien de compasión.

Podemos concluir entonces que la *hamartía trágica* no es, como supone Trueba, un paradigma que pueda generalizarse sino una especie más de *hamartía*, una que contempla las acciones que dependen del agente pero cuyas consecuencias son completamente imprevisibles en virtud de una ignorancia inevitable. El propósito de Trueba al exponer una definición de *hamartía* que no implique culpabilidad tiene la virtud de ampliar el complejo análisis de las acciones humanas, incluyendo un tipo de error grave no censurable ni, por tanto, susceptible de castigo. El error trágico, "ya que difiere, es mejor que tenga un nombre propio" (*EN* 1110b 24), acordaría Aristóteles.

Universidad de Buenos Aires

THE JOURNAL OF PHILOSOPHY

VOLUME CI, NUMBER 4
APRIL 2004

- 167 *The Irrationality of Unhappiness and the
Paradox of Depair*

Sara Buss

COMMENTS AND CRITICISM

- 197 *On Floyd and Putnam on Wittgenstein on Gödel*

Timothy Bays

BOOKS REVIEWS

- 211 Candace Vogler: *Reasonably Vicious*

Henry S. Richardson

- 216 NEW BOOKS

- 219 NEW BOOKS: PAPERBACK REPRINTS

Published by The Journal of Philosophy, Inc.

THE JOURNAL OF PHILOSOPHY

Mail Code 4972, 1150 Amsterdam Avenue
Columbia University
New York
NY 10027

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXX N° 1 (Otoño 2004)

RESPUESTA A SILVANA DI CAMILLO Y GABRIEL LIVOV

Carmen Trueba Atienza

Agradezco a Silvana Di Camillo y Gabriel Livov la discusión y los comentarios a mi artículo *Los principios de la acción en Aristóteles*. Procuraré responder a las críticas que me han dirigido y hacer algunas aclaraciones pertinentes.

El objetivo principal de mi trabajo es aclarar cuál es la naturaleza de los principios de la acción y el papel que desempeñan, según Aristóteles. El caso de Edipo es utilizado como una herramienta heurística para comprender algunos aspectos de la teoría aristotélica de la acción y como un ejemplo de error práctico relativo a los medios, atribuible a una falla en la percepción de lo particular y a un error en el razonamiento práctico. La *hamartía* de Edipo ilustra tan solo un tipo de error práctico exento de negligencia y culpa, como señalo expresamente al inicio del artículo, cuando me refiero a las distintas clases de *hamartía* que Aristóteles distingue en la *Ética eudemia* (p. 75).

La noción de *hamartía* ocupa un lugar relevante en la teoría aristotélica de la acción, a pesar de que el término *hamartía* es utilizado por Aristóteles en distintos sentidos en su ética. El análisis de las diferencias entre la *hamartía*, la *atychía* y la *adikía* en *EN* V 8 aporta elementos específicos para comprender el papel que Aristóteles atribuye a los principios internos y externos de la acción. Y el caso de Edipo permite visualizar algunos problemas relativos a la imputación de causalidad y de responsabilidad moral.

Aristóteles mismo califica la acción de Edipo como una "*megále hamartía*", esto es, como un "error" sumamente grave y destructivo, digno de compasión (*éleos*). Tanto en la *Poética* (1453a 4) como en la *Retórica* (1385b 14) y la *Ética Nicomaquea* (1109b 30-32 y 1111a 1-2) subraya la conexión entre el "sufrimiento inmerecido" y la "compasión", de ahí que tome el ejemplo de Edipo como un tipo de acción errada no culpable,

independientemente de que se trata de un ejemplo dramático externo a los tratados éticos de Aristóteles.¹

Al margen de su naturaleza poética y de su singularidad, el caso de Edipo corresponde a una clase de "error práctico": el error relativo a los medios (cf. *EE* 1227b 20-23) y es un ejemplo ilustrativo de una situación práctica de ignorancia no culpable. Es presentado como un contraejemplo que muestra que es posible un error práctico no negligente y, en esa medida, no culpable; esto lo sostengo contra la pretensión de que el error práctico entraña negligencia y culpa (R. Sorabji).

Las conclusiones generales derivadas del caso de Edipo son las que es legítimo extraer de un contraejemplo. Mi argumento es que el ejemplo de Edipo corresponde a "una clase especial de daño que representa un caso paradigmático del problema ético de la responsabilidad, dado que consiste en un error práctico sumamente grave, pero no intencional, que entraña cierta responsabilidad respecto a las consecuencias de la acción, no negligencia, puesto que el daño causado por el agente no obedece a un descuido de parte de éste ni a una falla de su carácter, sino a un error en la percepción de la situación particular, esto es, a una forma de ignorancia que no sería legítimo reprochar o censurar al agente" (p. 94). Lo anterior no implica que niegue que sea posible otra clase de error práctico que sí entrañe o pudiera entrañar negligencia.² Lo que discuto es la interpretación defendida por Sorabji y Gómez Robledo de que la distinción aristotélica (en *EN* V 8) entre las nociones de "error" y de "accidente" radica en que el error entraña descuido o "falta de una razonable previsión" y, en esa medida, "culpa". Lo cierto es que Aristóteles no hace ninguna referencia expresa ni clara a la negligencia (*améleia*) en el contexto en cuestión.

En cuanto a la naturaleza excepcional del ejemplo de Edipo, es importante precisar que utilizo el término "paradigmático" en el sentido de "ejemplar", no de "ordinario" o "común" (cf. p. 83 y p. 94).

Respecto a la objeción de que hago depender la deliberación correcta de la percepción adecuada de lo particular, es importante subrayar que

1. Para simplificar, en adelante, cuando me refiera a la *Ética nicomaquea* utilizaré la abreviatura *EN* y a la *Ética eudemia*, *EE*.

2. En ninguna parte sostengo que hay acciones negligentes que no implican culpabilidad. Lo que sostengo es que la culpabilidad exige voluntad e intención de provocar el daño específico causado (p. 79).

sí, pero no exclusivamente. De hecho, hago referencia a otras condiciones necesarias, aunque no suficientes, tales como la rectitud del fin y la intención del bien (cf. pp. 93 y 94). El ejemplo de la *hamartía* de Edipo pone de relieve la importancia de la comprensión adecuada de la situación particular y el contexto en el que el agente delibera, decide y actúa, para el acierto moral.

Como se sabe, la tipología de los caracteres trágicos en la *Poética* es bastante imprecisa y es materia de controversia,³ y el ejemplo aristotélico de carácter intermedio (*metaxú*) –Edipo– resulta bastante oscuro. Por otro lado, el tratamiento aristotélico es esquemático y no brinda un análisis de la tragedia de Sófocles ni de ninguno de los dramas citados en dicho tratado. Al margen de la importancia de todos esos aspectos de la *Poética* y la teoría aristotélica de la tragedia –de los cuales, por cierto, me he ocupado en otros trabajos–,⁴ la discusión pormenorizada de la cuestión del *êthos* trágico no resulta relevante para el análisis de la clase de error práctico que me propuse examinar. Aun así, conviene hacer explícitas algunas de mis discrepancias con mis críticos. En particular, me aparto de la opinión de que las consideraciones aristotélicas acerca del "buen personaje de la tragedia" estén por completo alejadas del campo práctico. Existe una amplia controversia al respecto.⁵ Sin embargo, para

3. Cf. G. F. Else, *Plato and Aristotle on Poetry*, Universidad del Norte de Carolina, 1986, p. 104; J. Jones, *On Aristotle and Greek Tragedy*, Nueva York, Oxford University Press, 1962; M. Nussbaum, *The fragility of goodness. Luck and ethics in greek tragedy and philosophy*, Nueva York, Cambridge University Press, 1990.

4. Carmen Trueba Atienza, "Ética y tragedia en la *Poética*. Discusión de la lectura de M. C. Nussbaum", en *Signos. Anuario de Humanidades*, año VIII, México, 1994, pp. 79-101; "Ethos y katharsis trágica", en Silva, C. (comp.), *Avances. Coloquio de Doctorandos de Filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1996, pp. 138-145; *Ética y tragedia en Aristóteles*, Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2002, 323 pp. Está por salir una versión modificada en forma de libro en Editorial Anthropos.

5. Cf. Stephen Halliwell, *Aristotle's Poetics*, Londres, University of Chicago Press, 1998, pp. 151-167; T. C. W. Stinton, "Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy", *Classical Quarterly* n. 25 (1975), pp. 221-254. M. C. Nussbaum comenta, al respecto, que "en el examen de la acción voluntaria y la acción involuntaria, Aristóteles habla de compasión en relación con acciones que son involuntarias debido a una ignorancia no culpable (la clase de acción que él atribuye a Edipo en la *Poética*) (*EN* 1109b 30-32 y *EN* 1111a 1-2)", en M. C. Nussbaum, *La terapia*

el propósito principal de mi trabajo, es suficiente reconocer que la acción de Edipo se presta a distintas descripciones y criticar las descripciones alternativas que se juzguen inadecuadas, antes de proponer la descripción apropiada, tratando de no violentar el texto, como he procurado hacer en mi artículo (cf. pp. 83-88), porque lo que interesa, desde el punto de vista filosófico, no es la fidelidad al drama *per se* (cuestión extremadamente difícil de establecer), sino efectuar una especie de experimento mental. El ejemplo de Edipo es tan sólo un medio para examinar, comprender y discutir algunos aspectos medulares de la teoría aristotélica de la acción.

Es necesario aclarar que el objeto de mi análisis no es "la *hamartía* trágica" y que estoy lejos de pretender que lo que afirmo acerca de la *hamartía* de Edipo resulte aplicable a todos los casos de *hamartía*, sea práctica o trágica. Por otra parte, si bien difiero del juicio de que la *hamartía* no es un término técnico en la *Poética*,⁶ concuerdo con quienes consideran que no hay un patrón común de *hamartía* trágica. En cuanto a la recomendación de mis críticos de emplear otro término en vez de *hamartía* para referirme de manera específica al tipo de error práctico que analizo en mi trabajo, conviene recordar que el propio Aristóteles utiliza el término *hamartía* en sentidos muy diversos en sus tratados éticos, como Silvana Di Camillo y Gabriel Livov reconocen. Inclusive, ambos conceden finalmente que Aristóteles se refiere, con ese término, "tanto a faltas censurables como excusables" y a "errores al percibir las circunstancias concretas de la acción" y en apoyo de esta opinión citan EE 1201b 30 y EN 1142a 21.

La opinión de que Edipo es un "carácter más bien virtuoso" es mía, no de Aristóteles, como yo misma señalé en la nota 66 (p. 94). No obstante, en mi artículo aduzco varias razones para considerar que el carácter de Edipo corresponde a un agente más bien virtuoso, preocupado por evitar incurrir en los males vaticinados por el oráculo. Por otro lado, al margen de que se acepte o se rechace la pertinencia de mi propuesta de entender y evaluar el homicidio de Layo a la luz del código aristocrático del honor característico del mundo heroico en que se desa-

del deseo. *Teoría y práctica en la ética helenística*, trad. Miguel Candel, Barcelona, Paidós, 2003, p. 129.

6. Adkins, "Aristotle and the best kinds of tragedy", *Classical Quarterly*, n. XVI (1966), pp. 78-102.

rolla la acción dramática del *Edipo rey*, es claro que en el seno mismo del drama sofocleo el acto de haber matado a Layo está lejos de ser un homicidio simple y, justo por eso, la acción de Edipo cobra un interés peculiar para el análisis de la responsabilidad moral.

En cuanto a la objeción de que el modelo silogístico no resulta aplicable al caso de Edipo, conviene tener presente que hay ejemplos de razonamiento práctico y deliberativo en *Edipo rey*, al margen de que Sófocles no presente la deliberación del personaje trágico de manera silogística. El razonamiento práctico de Edipo podría ser presentado de esta manera:

- Hay que evitar el parricidio y el incesto.
- Para evitar el parricidio y el incesto es necesario alejarme de mis padres
- Debo alejarme de mis padres

Esta aplicación del modelo silogístico no es arbitraria ni violenta el texto sofocleo. Se trata de una representación posible de la deliberación de Edipo y de un mero recurso para el análisis del error moral y el papel de los principios de la acción. De hecho, Aristóteles empleó varios ejemplos dramáticos para ilustrar su análisis de la acción, en sus tratados éticos.

La crítica de que "la percepción en el dominio práctico no es inmediata" no está justificada. En ninguna parte de mi trabajo afirmo que la *aísthēsis* aludida corresponda a la *aísthēsis* en sentido estricto o a una "*aísthēsis* simple", como se me señala. Por lo demás, cito el pasaje de la EN VI 1, 1139a 32-35, en donde Aristóteles se refiere de manera *analógica* a la percepción práctica como una especie de "*aísthēsis*". Toda analogía descansa en una semejanza relevante, pero está lejos de implicar una simetría o equivalencia exacta. Mi propio comentario así lo destaca: "Aristóteles, cuando compara el razonamiento práctico con el teórico, destaca el papel de la percepción de lo particular en el silogismo práctico (EN VI, 11, 1143b 1-6), y según nos dice, 'dicha percepción no consiste meramente en una especie de sensación (*aísthēsis*), sino en una especie de aprehensión de lo particular bajo un concepto general'" (p. 92). Precisamente, lo que mi comentario pone de relieve es que, en el campo de la *praxis*, la percepción adecuada de lo particular entraña una comprensión correcta de la situación: el qué, quién, cómo, cuándo, dónde, etc. La confusión parte, quizá, de que Aristóteles utiliza el término *αἴσθησις* en dos sentidos, en la

Ética. Uno, cuando se refiere a los principios de la acción y de la verdad (EN 1139 a 17-20) y señala, explícitamente, que "la sensación (αἴσθησις) no es principio de la acción"; el otro, en que se refiere a la percepción de la situación particular (EN VII, 3, 1147b 9-10) y alude a una percepción de otra índole, aunque análoga a la sensación. Se trata de "una percepción en el momento del obrar" (κατὰ τὴν αἴσθησιν καὶ αὐτὸ δρῶντων). De hecho señala que "erramos o por razonamiento o por la percepción en el momento del obrar".⁷ Es en este segundo sentido que utilizo el término para referirme a la percepción de la situación particular.

No es evidente que el error práctico entrañe, para Aristóteles, en todos los casos, descuido o negligencia por parte del agente. Una parte del malentendido proviene, al parecer, de un uso equívoco del término "causa interna". Por un lado, se dice que una diferencia entre la "desgracia" y el "error" radica en que la primera no depende del agente, sino que es imputable a una causa "externa" a él; en tanto que el error práctico es imputable al agente mismo, es decir, a una causa "interna". De acuerdo con lo anterior, la desgracia no sería imputable al agente; en tanto que, el error, sí. Lo cierto es que la imputación de causalidad no implica, necesariamente, imputación de culpabilidad. Una cosa es afirmar que "el agente es causa de la acción errada, debido a su ignorancia", y otra muy distinta, afirmar que "el agente es 'culpable' del error", ya sea "de su imprevisión" o "de su ignorancia", puesto que es posible que la ignorancia del agente no se deba a un descuido suyo o a una falta de previsión, como ocurre en el caso de Edipo. Aristóteles reconoce dicha distinción, cuando señala que los legisladores "castigan el mismo hecho de ignorar, si el delincuente parece responsable de la ignorancia (literalmente, *si en él está la causa de su ignorancia*: ἐὰν αἴτιος εἶναι δοκῇ τῆς ἀγνοίας)" (cf. EN 1113b 23-31).

Para los fines del análisis, lo que interesa es que Aristóteles admitió que hay una clase de ignorancia de lo particular (tocante a la percepción de la situación) que no depende del agente y que sería inadecuado reprochar a éste. Aristóteles supo reconocer las dificultades del conocimiento de lo particular. Para él, la *hamartía* relativa a lo particular se diferencia de la *adikía* o injusticia en que es un daño no deliberado ni estrictamente intencional. Hay error culpable, por descuido o negligencia,

7. EE 1226a 37-38 (versión de A. Gómez Robledo). Aristóteles utiliza un ejemplo médico.

cuando el yerro obedece a una ignorancia negligente (*i. e.* que podría haber sido, razonablemente, evitada por el agente). Pero no toda ignorancia es atribuible a la negligencia o la falta de previsión del agente, de ahí la relevancia del ejemplo de Edipo.

En referencia a las condiciones para establecer la responsabilidad moral enumeradas por Silvana Di Camillo y Gabriel Livov, a partir de EN 1135 a 23-28 y EN 1110b 18-23, considero que la segunda –que el agente realice la acción *a sabiendas*– resulta ambigua, ya que el término "actuar a sabiendas" admite varios significados: 1) actuar de manera consciente, 2) actuar de modo voluntario, 3) actuar intencionalmente, 4) actuar en forma deliberada. Aparte de que ninguno de estos términos es estrictamente equivalente, el problema es que pueden darse distintos grados y tipos de conocimiento, ya que este último puede ser completo o parcial, de lo general o de lo particular. Así, el agente puede conocer la regla general ("Evitar el parricidio" y "Evitar el incesto"), pero ignorar lo particular ("Mi padre es Layo" y "Mi madre es Yocasta") y puede actuar de manera consciente y voluntaria (conforme a sus deseos), al vengar un agravio, pero sin la intención de matar a su padre y sin deliberación previa, dando muerte a un agresor desconocido, en ignorancia de que éste es el rey Layo y es su padre. Asimismo, puede actuar de manera consciente y voluntaria al desposar a Yocasta, ignorando que es su madre, y actuar, en los hechos, de manera completamente contraria a su intención de evitar el incesto y cometerlo, involuntariamente.

Para soslayar las ambigüedades, con el término "responsabilidad" aludo, en mi trabajo, a la obligación de responder de alguna cosa o por alguna persona, como resultado de un yerro o una causa legal; en tanto que con el término "culpa" me refiero a una falta más o menos grave cometida a sabiendas, es decir, de manera intencional, o debida a un descuido negligente. La responsabilidad atañe a las consecuencias de la acción; en tanto que la culpabilidad atañe a las intenciones del agente. Considero que la demarcación entre las nociones de "responsabilidad" y "culpa" es pertinente y evita la inconveniencia de atribuir un significado al término *hamartía* en la EN V 8, a saber: "error negligente o culpable", y ofrece, además, la ventaja de resultar consistente con la distinción aristotélica entre la "*hamartía*" y la "*adikía*", en la *Ética Nicomaquea* V 8.

Δαίμων. Revista de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 30. Septiembre-Diciembre 2003

Presentación. *José Lorite Mena y Manuel Ballester* 5

La *paideía* griega

¿Por qué y cómo educar? *Paideía* y política en Aristóteles.
Tomás Calvo 9

El sabio epicúreo y el sabio estoico. *Carlos García Gual* 23

Lo corruptor de la virtud socrática. *Miguel Ángel Crespo* 33

La erótica platónica y la educación. *José González-Sandoval Buedo* 39

La pedagogía ético-política en el pensamiento isocrático.
Isaac Payrá Martínez..... 49

Perspectivas de la educación en nuestro tiempo

Educar en un cosmopolitismo arraigado. *Adela Cortina* 61

El tercer ojo: ¿se puede transformar el sentido común?
José Lorite Mena 71

Utilidad pedagógica de Schopenhauer. *Isidoro Reguera* 87

Educación y cosmopolitismo. *Javier Sádaba* 95

Filosofía y retórica: el lugar de la teoría de la argumentación.
Lilian Bermejo Luque 105

La educación en Wittgenstein. *Joaquín Jareño* 117

Cultura, ciencia y Universidad: los análisis y propuestas de
José Ortega y Gasset. Marcelo López Combrónero..... 123

Notas Críticas - Reseñas

Revista de Filosofía es una revista cuatrimestral, editada y distribuida por los Servicios de Publicaciones de la Universidad de Murcia Apdo. 4021 30080 - Murcia, España.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXX N° 1 (Otoño 2004)

DISCUSIÓN

ACERCA DEL ALCANCE DE LA *AÍSTHESIS* EN *TEETETO* 184B-186C

María E. Díaz y Graciela E. Marcos

El artículo de Jairo Escobar Moncada "¿Somos acaso un caballo de madera? Sobre la percepción en el *Teeteto*", publicado recientemente en la RLF¹ ofrece un pormenorizado y valioso estudio de las distintas secciones del *Teeteto* platónico consagradas al tratamiento de la percepción. De ellas la más controvertida es sin duda la que va desde 184b hasta 186c, donde Platón desarrolla un argumento que cierra la discusión en torno a la *aísthesis* descalificándola desde el punto de vista teórico. En ese contexto se formula la interrogación que constituye el punto de partida del trabajo de Escobar y le da título. La presente discusión, cuyo origen se remonta a la que mantuvimos con el autor en el marco de las I Jornadas de Filosofía Antigua, celebradas en nuestro país en septiembre de 2002, se restringe al tratamiento que el autor ofrece de dicho argumento en las págs. 66 y ss. de su artículo. El propósito que la guía no es otro que formular algunas observaciones críticas a la interpretación defendida en esas páginas, a la luz de ciertos problemas que surgen al tratar de explicar por qué para Platón la *aísthesis* no constituye conocimiento.

1) Una primera objeción atañe al lenguaje utilizado por Escobar. Creemos que el mismo no destaca suficientemente la importancia de la afirmación platónica, en 184c5-7, de que no es con los ojos y los oídos que vemos y oímos sino *con el alma*, la cual al percibir opera *a través de los sentidos* como instrumentos. Lo cierto es que al subrayar que en la percepción el alma es activa a través de los sentidos por ser ella, y no

1. Cf. Revista Latinoamericana de Filosofía Vol. XXIX (2003) n° 1, pp. 53-73.

éstos, el sujeto de actos perceptuales tales como ver u oír, Platón corrige, o en todo caso completa, la explicación de la percepción proporcionada anteriormente en el diálogo. Mientras que según esa teoría los únicos factores que intervenirían en el proceso perceptual eran el órgano sensorio y algo capaz de afectarlo, la afirmación de 184c5-7 pone las cosas en su lugar al subrayar que en realidad es el alma, sirviéndose de los sentidos como instrumentos, la que percibe. Si esto es así, Platón tácitamente estaría aquí criticando el lenguaje que él mismo ha utilizado en otras ocasiones, por ejemplo en el libro VII de la *República*, donde presenta a los sentidos como actores principales del proceso de percepción.² Así, cuando Escobar afirma que el ojo "ve" y, más aún, que "de alguna manera dice ... 'esto es un color', 'esto es verde'... etc." (p. 67), está utilizando el lenguaje que en el *Teeteto* Platón nos exhorta a evitar, omitiendo que es el alma misma la que ve y, con mayor razón, la que a través de los sentidos "dice" o juzga acerca de ello. La diferencia de matiz no es para desdeñar, en la medida en que el papel activo asignado al alma en la percepción es al fin y al cabo lo que impide que la imagen del caballo de madera, objeto del trabajo en discusión, represente adecuadamente la naturaleza del proceso perceptual. Si no hay una pluralidad inconexa de sentidos alojados en nuestro interior como los guerreros del caballo troyano, capaces de operar autónomamente, es justamente porque es el alma la que, una y la misma, percibe a través de ellos. Démosle al alma, entonces, el papel que los sentidos buscan arrebatárle.

2) El argumento que Platón ofrece en el *Teeteto* a la hora de probar que la *aísthesis* no constituye conocimiento gira en torno a la distinción entre dos tipos de operaciones que, aplicadas a objetos también diferentes, tienen por sujeto al alma. Nada en el texto sugiere, a nuestro modo de ver, que sendas operaciones se den simultáneamente ni que converjan en un único acto, simplemente se subraya que el alma es capaz de investigar (*episkopeîn*) a través de las facultades del cuerpo, pero también "a través de sí misma", esto es, de manera independiente, sin el concurso de los sentidos. Mientras que en el primer caso tiene que vér-

selas con rasgos propios o peculiares (*ídía*) de los objetos de los distintos sentidos, cuando actúa independientemente del cuerpo y sus facultades aprehende características "comunes" (*koiná*) a los objetos de los distintos sentidos y aun a todas las cosas (cf. *Teet.* 186a2-3).

Ahora bien, en el curso del argumento desplegado en *Teeteto* 184bss. es tal el interés de Platón en distinguir sendas operaciones -en principio las llamaremos perceptual y reflexiva- incluso sin sugerir en ningún momento su simultaneidad, que ciertas expresiones empleadas por Escobar requirerán, a nuestro modo de ver, una justificación cuidadosa, de lo contrario podría diluirse una distinción que el texto platónico, insistamos en ello, establece con nitidez.

Nos referimos por ejemplo a su afirmación de que

"cuando percibimos ... hacemos algo más que ver un color o escuchar un sonido, ya que podemos por ejemplo pensar que ambos son, o que cada uno es diferente del otro e idéntico a sí mismo, y ... examinar la semejanza o disemejanza entre ambos" (p. 67).

Del texto platónico no se infiere, sin embargo, que nos sea dado pensar determinaciones comunes a los objetos de los distintos sentidos justamente allí "cuando percibimos". Sin llegar a afirmar una simultaneidad entre una y otra operación, como sugiere Escobar, todo lo que Platón nos dice es que la segunda es diferente, y más elevada, que la primera.

En cuanto a su afirmación de que cuando percibimos hacemos "algo más" que ver un color, o escuchar un sonido, seguramente buen número de estudiosos del *Teeteto* la suscribirían, pero no en el sentido de que además de ver u oír, o en ocasión de ello, podemos hacer algo diferente tal como pensar, como se desprende de lo expresado por Escobar, sino porque la percepción, lejos de ser ajena a cualquier conceptualización, podría involucrar la capacidad de formular ciertos juicios íntimamente conectados al testimonio de los sentidos.³ Se trataría en todo caso de

3. Cf. p.e. Cooper (1970) p. 132, quien sitúa la discriminación de datos de los sentidos en el nivel de lo que denomina "uso perceptual de la mente", en contraste con el "uso reflexivo" que envuelve el empleo de comunes. Modrak (1981) p.42, por su parte, sostiene que Platón admite que se hacen ciertos "juicios elementales acerca de cualidades sensibles a través de la percepción".

2. Cf. *Rep.* 523c, d5, e4, 524a3, c3 y otros pasajes de *República* aducidos por Cooper (1970) n.7 p. 127. Véase también Mc Dowell (1973) nota ad *Teet.* 184b8-d6, pp. 185-186.

simples juicios de la forma 'esto es P', siendo P una cualidad "propia" o peculiar de los sentidos (rojo, salado) y no una cualidad común.

La discusión acerca de si Platón concede a la *aísthesis* la formulación de este tipo de juicios no es ociosa, más aún, creemos que es indispensable, si no una referencia detallada a la polémica en cuestión, al menos una posición clara frente al problema, a la hora de delimitar el alcance asignado a la *aísthesis* en estas páginas del *Teeteto*. Se trataría de decidir, en lo tocante a la naturaleza misma de la *aísthesis*, si ella es mera impresión sensorial ajena a cualquier conceptualización, o si es más bien sensación unida a una mínima discriminación de su objeto y capaz de formular juicios.

3) Ahora bien, ya sea que la aplicación de conceptos propios o peculiares a los objetos de los distintos sentidos competa a la *aísthesis* o, de ser ésta mera impresión ajena a cualquier uso de conceptos, a alguna otra facultad del alma estrechamente aliada a los sentidos,⁴ lo indudable es que Platón contrapone tal operación a la que envuelve la aplicación de comunes. Ciertamente, podríamos objetar a nuestro filósofo que semejante disociación no es del todo legítima. ¿Hasta qué punto la aplicación de conceptos "propios", clasificatorios de los datos sensibles (verde, salado, duro) puede llevarse a cabo sin algún tipo de actividad asociativa que implicaría, en definitiva, la puesta en juego de los "comunes"? Discernir este verde que veo, por ejemplo, aunque sea implícitamente, conlleva recordar otros colores, establecer relaciones entre ellos, distinguirlos e identificarlos, todo lo cual va mucho más allá del uso de los sentidos.

La interpretación de Escobar, hasta donde alcanzamos a divisar, va precisamente en esta dirección, en la medida en que hace referencia a conceptos comunes que si bien no se aprehenden por los sentidos, "de alguna manera mentamos cada vez que percibimos" (p. 67), de suerte que

"cuando se percibe no sólo tomamos este color *como* este color, o este sabor *como* este sabor, sino que utilizamos determinaciones comunes tales como

4. Podría tratarse de la *phantasia*, explícitamente definida en el *Sofista* como intermedia entre la *aísthesis* y la *dóxa*. Cuando afirmación y negación, en efecto, se hacen presentes "en el alma no independientemente (*kath'hautó*) sino a través de la sensación (*di'aisthéseos*)", este estado del alma es llamado *phantasia*.

'este sabor es diferente de aquel', 'este sabor es', 'percibo dos cosas de diferente color', etc."

El ser, subraya Escobar a continuación, es un "*koinón* que presuponemos cuando percibimos algo" (p. 68), y es justamente esta "unidad indisoluble" del acto de percibir y del acto de pensar lo que hace del primero, afirma, "algo más que simplemente percibir pasivamente" (p. 68).

Esta interpretación genera, a nuestro entender, dos dificultades. En primer lugar, si se reconoce que la *aísthesis* es una afección meramente pasiva, difícilmente deje de serlo una vez que se le adiciona algo distinto, esto es, que *además* de percibir, pensamos. La presunta alianza entre percibir y pensar, una vez más, lleva al autor a eludir la cuestión de la naturaleza de la percepción, como si su simultaneidad con el pensar disminiera la cuestión. En segundo lugar, más allá del interés que indiscutiblemente presenta tal interpretación, de inequívoco halo kantiano, y reconociendo incluso que un planteo de este tipo puede encontrarse en ciertos diálogos tardíos,⁵ francamente no vemos que en el pasaje del *Teeteto* que nos ocupa Platón esté interesado en destacar el bagaje conceptual que arrastra el simple juicio perceptual que discrimina este color, o aquel sabor. Podríamos esperar que lo haga, pero lo cierto es que *no* lo hace. Platón *podría* restringir la aplicación de comunes que define la actividad independiente del alma a esa labor discriminadora e interpretativa que en todo percipiente con capacidades lingüísticas 'acompaña', por así decirlo, cada acto de percepción, como quiere Escobar, pero en lugar de ello, encontramos que se refiere a un proceso explícito de reflexión que define en su sentido más propio al pensamiento. *Podría* enfatizar la alianza de este último con los sentidos, pero en cambio subraya su independencia. Inclusive Platón *podría* descalificar a la percepción mostrando que aun un simple juicio perceptual como 'esto es verde' exige la puesta en juego del pensar y la tácita aplicación de co-

5. En el tratamiento del no ser en *Sofista* 237bss., al igual que en la segunda parte del *Parménides*, queda claro que al pensar o hablar acerca de una cosa, incluso para negarla, se le atribuyen tácitamente una serie de determinaciones sin las cuales lo pensado o dicho no se referiría a ella sino a cualquier otra cosa. Ser, mismidad, diferencia, semejanza, "comunes" en el lenguaje del *Teeteto*, se incluyen entre esas determinaciones.

munes, pero el argumento que nos ofrece en el *Teeteto*, según lo interpretamos, va aún más allá, dirigiendo la atención a juicios que resultan de una reflexión sobre los objetos de los sentidos y que envuelven una referencia *explícita* a los comunes.

Una diferencia fundamental entre la interpretación propuesta por Escobar y la nuestra atañe, pues, al papel que Platón estaría asignando a los "comunes" en el marco de su prueba de que la percepción no es conocimiento. Aunque estamos bien predispuestos a admitir un uso dual de los comunes por parte de Platón, tanto un uso tácito como el que destaca nuestro autor, cuanto un uso explícito,⁶ creemos que es este último y no el primero, como intentaremos mostrar a continuación, la llave del argumento del *Teeteto* que estamos examinando.⁷

4) Para apoyar nuestra objeción aduciremos, en primer lugar, el pasaje 186b11-c5, citado por el mismo Escobar para fundar su interpretación según la cual

"el acto de la percepción no se limita meramente a ver, escuchar o saborear lo percibido, sino que hace algo más cuando los percibe: piensa y reflexiona sobre lo percibido, compara unas percepciones con otras, busca comprender el ser propio de cada una, las considera en su horizonte temporal mediante la memoria y la expectativa, juzga sobre su utilidad y beneficio" (p. 69)

En el mencionado pasaje del *Teeteto*, Platón contrasta las impresiones que desde su nacimiento afectan a todos los seres vivos, capaces "por naturaleza de percibir todas las impresiones que llegan al alma a

6. En esto coincidimos con D. Frede (1989), pp. 23-24, quien detecta un *double entendre* en la descripción que ofrece Platón de la actividad del alma que envuelve comunes, la que podría incluir tanto nuestros juicios ordinarios (cf. 186a-c) como un tratamiento explícito y reflexivo de los conceptos envueltos en esos juicios (cf. 186b6-9). Con todo, ante la evidencia textual se rinde ante esta última interpretación, la más fuerte.

7. Kahn (1981), p. 133 n. 40, quien ve en *eînai* la matriz de todo juicio, aun el más simple juicio perceptual, en ocasión de examinar el argumento del *Teeteto* reconoce con pesar que "no hay clara indicación en este contexto de que Platón considere que un mínimo juicio sensorial tal como 'esto es rojo' requiera un concepto como *eînai*".

través del cuerpo" con "los razonamientos acerca de ellas en lo que concierne a su ser y utilidad". Pero no oculta sus reservas a propósito de los últimos: tales razonamientos llegan a darse, *si* es que llegan a darse, sólo a través de un prolongado y laborioso proceso de educación. Seguramente Platón no está negando aquí que una persona inculta o un niño puedan decidir si algo es salado o no, o de tal o cual color, antes bien aceptaría sin dificultad que aquellos percipientes con capacidades lingüísticas están habilitados para hacer juicios simples a través de la percepción. Difícilmente, empero, estos juicios requieran el prolongado y laborioso aprendizaje al que alude en este pasaje del *Teeteto*, y menos aún podrían derivar de un tipo de razonamiento sobre cuya efectivización Platón expresa tantas reservas. No coincidimos, por consiguiente, con Escobar en que el juicio 'X es F', siendo F una cualidad sensible, sólo puede ser realizado por el alma "luego de un proceso largo de aprendizaje y formación" (p. 69).

Añádase a ello que Platón inequívocamente rechaza que un juicio semejante sea acerca de la *ousía* en el sentido preciso que asigna a este término en el curso del argumento en discusión, aun cuando el verbo 'ser' constituya algo así como la matriz de todo juicio y como tal esté implicado en el juicio más simple hecho a través de la percepción. El cometido del argumento en discusión no sería, en rigor, "dar cuenta de la participación del lenguaje en el juicio perceptivo" (p. 70), como afirma Escobar, sino de un proceso de reflexión explícita mucho más elaborado, en muchos casos estimulado por la percepción pero independiente de esta, y que lejos de convenir a todo ser vivo dotado de lenguaje, Platón reservaría a algunas naturalezas excepcionales, por ejemplo a los verdaderos filósofos. Sea cual fuere la *ousía* que la *aísthesis* es incapaz de aprehender y cuya captación compete al pensar,⁸ de lo que podemos estar seguros, sobre la base de *Teet.* 186b11-c5, es de que *no* se limita a fundar nuestra facultad de juzgar ni a estar, por consiguiente, implicada en *todo* juicio, aun en el más elemental juicio perceptual, sino que su aprehensión, en la medida en que es fuente de verdad y de conocimien-

8. La ambigüedad ya señalada en la noción de *aísthesis* empleada por Platón a lo largo de *Teeteto* 184b-186e ha llevado a interpretar de dos modos distintos qué es lo que quiere decirnos al afirmar que la *aísthesis* es incapaz de aprehender la *ousía* y, por ende, de captar la verdad. Véase sobre este punto Cooper (1970), pp. 141-143.

to, es la coronación de una esforzada búsqueda que sólo unos pocos, pensó Platón, son capaces de llevar a cabo.

5) En segundo lugar, y ya para concluir, nos preguntamos hasta qué punto la interpretación que propone Escobar, dado su énfasis en la alianza entre percibir y pensar, es consistente con la descripción del proceso de pensamiento (*dianoëisthai*) que Platón brinda poco después en el *Teeteto*,⁹ subrayando el carácter explícito del proceso en cuestión, un proceso de razonamiento transparente al alma que, tras preguntarse y responderse, alcanza finalmente una decisión expresable en lo que llamamos juicio (*dóxa*). Bajo tal modelo de pensamiento, no es sorprendente que para Platón no cuenten como tal aquellos juicios que, lejos de ser un producto del diálogo silencioso que el alma entabla consigo misma, resultan de la inmediata discriminación de datos sensibles.¹⁰ Sería un rasgo esencial del modelo platónico de pensamiento, en efecto, que sólo aquello que uno explícitamente se dice a sí mismo es algo que uno piensa. Esto se ve confirmado, a nuestro entender, por el pasaje del final del *Sofista* en que una vez descripta la actividad de pensar en términos más o menos similares a los del *Teeteto*, Platón rehúsa llamar *dóxa* a la decisión que el alma alcanza "no por sí misma sino a través de la sensación" (*mè kath'hautò allà di'aisthéseos*) y en su lugar le da el nombre de '*phantasia*'. La "unidad indisoluble" que liga, al decir de Escobar, percepción y juicio, curiosamente, se acerca más a esa instancia intermedia a la que Platón no vacila en caracterizar como una "mezcla" de una y otro (*súmmeixis aisthéseos kaí dóxes*), que al ejercicio del pensamiento, cuya independencia de la sensación nuestro filósofo subraya una y otra vez.

Universidad de Buenos Aires

Universidad de Buenos Aires - CONICET - Universidad Nacional de La Plata

9. Véase la descripción del proceso de pensamiento en *Teeteto* 189e ss., *Sofista* 264 a-b y *Filebo* 38e-39a.

10. Cfr. Cooper (1970), p. 133. Para Modrak (1981) p. 45, a menos que haya actividad mental "más allá de la simple aprehensión y simultánea discriminación de una cualidad sensible", tampoco se justificará considerar que el juicio 'esto es S' envuelve una actividad independiente del alma.

Referencias bibliográficas

- BURNYEAT, M. (1976), "Plato on the Grammar of Perceiving", *Classical Quarterly* N. S. 26 pp. 29-51
- BURNYEAT, M. (1990), *The Theaetetus of Plato with a translation of Plato's Theaetetus by M. J. Levett, revised by M. Burnyeat*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Co.
- COOPER, J. (1970), "Plato on Sense-Perception and Knowledge (*Theaetetus* 184-186)", *Phronesis* XV 2 pp. 123-146.
- CORNFORD, F. M. (1935), *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, London, Routledge.
- CROMBIE, I. (1963), *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. II, London, Routledge & Kegan Paul.
- FREDE, D. (1989), "The Soul's silent Dialogue: a non-aporetic reading of the *Theaetetus*", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 215 35 pp. 20-49.
- FREDE, M. (1987), "Observations on Perception in Plato's Later Dialogues", *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, pp. 3-8.
- KAHN, C. (1981), "Some Philosophical Uses of 'to be' in Plato", *Phronesis* XXVI 2, pp. 105-134.
- MC DOWELL, J. (1973), *Plato, Theaetetus*, Oxford.
- MODRAK, D. (1981), "Perception and Judgement in the *Theaetetus*", *Phronesis* XXVI 1 pp. 35-54.
- SILVERMAN, A. (1991), "Plato on *Phantasia*", *Classical Antiquity* 10 n.1 pp. 123-147.

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Editor: Michel MEYER

Université de Bruxelles, C.P. 188

50, avenue F.D. Roosevelt - 1050 Brussels, Belgium

Each number is devoted to a particular movement, a particular philosopher, or a particular problem.

We publish 4 issues annually. Articles are written in English, French, German, or Italian.

Our last issue was devoted to *Dilthey*.

Articles by: Rudolf A. Makkreel: *Presentation* – Sylvie Mesure: *"Individus et ensembles dans la méthodologie diltheyenne des sciences sociales"* – Jos de Mul: *Das Schauspiel des Lebens: Wilhelm Dilthey and Historical Biography* – Frithjof Rodi: *Drei Bemerkungen zu Diltheys Aufsatz "Die Entstehung der Hermeneutik" von 1900* – Matthias Jung: *"Das Leben artikuliert sich" - Diltheys performativer Begriff der Bedeutung Artikulation als Fokus hermeneutischen Denkens* – Hans Ineichen: *"Die Entstehung der Hermeneutik" im Zusammenhang mit dem Spätwerk von Wilhelm Dilthey* – Jean Grondin: *La solution de Dilthey au problème du relativisme historique* – Tom Rockmore: *Dilthey and Historical Reason* – Rudolf A. Makkreel: *The Productive Force of History and Dilthey's Formation of the Historical World*

Coming number: Adorno – La pensée chinoise – L'Auto-organisation.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXX N° 1 (Otoño 2004)

RESPUESTA A "ACERCA DEL ALCANCE DE LA AÍSTHESIS EN EL TEETETO 184B-186C

Jairo Escobar Moncada

Considero que María E. Díaz y Graciela E. Marcos (MED y GEM) captaron bien mi propósito, que no era otro que mostrar que para Platón la percepción necesita de la participación del lenguaje para que pueda ser una percepción que nos dé información sobre el mundo y pueda ser considerada como una forma de saber, que subyace a las otras formas de saber, como la opinión verdadera y la opinión verdadera vinculada con explicación.

Creo que esta es la lección que hay que sacar de las críticas al heraclitismo radical o desenfrenado (179c-183c), como traté de mostrarlo en mi ensayo sobre el caballo de madera. Esta teoría sostiene, brevemente dicho, que si todo está sometido al movimiento y al cambio permanente, es imposible encontrar algo que pueda ser sí mismo, bien sea un color o un sonido o cualquier otra calidad sensible. Tampoco se podría decir que algo es visión o no visión, o percepción o no percepción, pues estas operaciones perceptivas también estarían sometidas al cambio. Pero esto no es todo: el uso del lenguaje se vuelve imposible, pues nada podría ser denominado, a ninguna cosa podríamos darle un nombre, ya que por estar inmersa en el flujo, se nos escabulliría en el momento de estar hablando de ella (183 d-e). En pocas palabras, la teoría heraclítica del flujo permanente de las cosas no sólo hace imposible la percepción de algo, sino también el uso denominador del lenguaje.

De esta refutación se puede concluir, *ex negativo*, que una teoría adecuada de la percepción debería satisfacer, como mínimo, dos requisitos: 1. Mostrar que la percepción involucra siempre algo percibido. 2. Dar cuenta adecuada de la función del lenguaje en la percepción. El heraclitismo radical no da cuenta ni de lo uno ni de lo otro. Podría hacerlo, como dice irónicamente Sócrates, si sus seguidores establecieran otra ma-

nera de hablar (183b2), esto es, otro lenguaje que les permitiera seguir, a cada instante, los cambios incesantes de las cosas planteados por ellos. Pero esto es imposible: no tenemos otro lenguaje que el cotidiano, el cual funciona discretamente y que, por lo menos, nos permite decir cosas como "esto es verde", "esto es salado", si estoy viendo algo verde o degustando algo salado. Los resultados de esta refutación son recogidos en el pasaje sobre el caballo de madera (184c-186c), que además marca el punto de giro hacia la segunda definición de Teeteto sobre el saber como opinión verdadera.

Teniendo esto como trasfondo quiero pasar a responder a algunas de las críticas de MED y GEM y, gracias a ellas, tratar de precisar –y corregir, si es necesario– mi posición. El centro de la discusión son dos puntos: 1. Mi supuesta identificación de percibir y pensar; 2. mi interpretación de los comunes.

AD 1. Mi intención, en ningún momento fue identificar percepción y pensamiento, sino mostrar que, para Platón, la percepción, tomada en sentido estricto, implica algo de lo que la teoría del flujo no puede dar cuenta: el carácter predicativo de la percepción, y esto es así porque el ser humano posee un alma dotada de *lógos*. O, en otras palabras, el alma, como dije parafraseando a Kant, tiene que poder acompañar, con el lenguaje, todas mis percepciones para que sean de algo, de alguien y, además, puedan ser consideradas como vehículo de conocimiento. De lo contrario, seríamos como un caballo de madera llenos de múltiples sentidos inconexos, "sin que pudieran confluír en una única entidad –ya sea el alma o como quiera llamársela–, con la que podamos percibir por medio de ellos, en calidad de instrumentos, todo lo que es perceptible." (184d1-5).

Ciertamente dice Platón, como bien interpretan MED y GEM, que es el alma la que percibe a través de los sentidos como sus instrumentos, y que por ello hay que darle al alma lo que le corresponde y no dárselo a los sentidos (p.1). Pero, si es el alma la que percibe, ¿qué hacen los sentidos? ¿Se contradice Platón cuando dice, líneas más adelante, que lo cálido y lo duro, lo ligero y lo dulce, los percibimos gracias al cuerpo (184e4-5)? ¿Qué es entonces lo que percibe, el alma o el cuerpo?

Por un lado, pienso que Platón no se contradice y, por otro, pienso que quien percibe es el ser humano completo como un ser que es a la vez alma y cuerpo. Si fuera sólo cuerpo sería, para Platón, algo semejante a un caballo de madera, algo inerte. Gracias al alma, el cuerpo es

una entidad viva, que siente, percibe, ríe, llora, se mueve, cambia, en suma, es un *sôma êmpsyjon*, un cuerpo animado, como dice en 246e7 del *Sofista*. Por ello podemos decir que nuestro cuerpo y nuestros sentidos perciben, podemos decir que el ojo ve y el oído escucha. Pero Platón dice más: el ojo ve blanco, el tacto siente lo duro y lo blando, la lengua lo dulce y lo salado. Y ¿cómo sabe esto o puede decirlo? Ciertamente no es el ojo quien lo sabe y puede decirlo, pero sí el alma encarnada dotada de *lógos*. Sin *lógos*, ni siquiera el alma podría decir que el ojo ve blanco o la lengua percibe lo salado, pues lo blanco y lo salado son determinaciones que el alma hace, justamente porque el alma humana, a diferencia de las almas de otros animales, posee un lenguaje que es esencialmente proposicional, predicativo, y que nos permite decir algo de algo, por ejemplo, "esto es verde", "esto es salado", "Teeteto, a quien veo ahora sentado, vuela". Así como un cuerpo sin alma sería algo parecido a un caballo de madera, algo incapaz de movimiento propio, un alma sin cuerpo sería incapaz de percibir y de decir, por ejemplo, "esto es verde", "eso es un círculo".

Cuerpo y alma, sentidos y lenguaje, en nuestra condición humana, están íntimamente atados. Para el ser humano, percibir consiste en algo más que ser un sujeto pasivo de las impresiones sensibles, como creían los representantes de la teoría del cambio incesante, sino que, gracias al lenguaje, podemos introducirnos en el flujo infinito de la sensibilidad y delimitar lingüísticamente lo percibido. Para algunas percepciones, como se dice en *Teeteto* 156b, tenemos nombres y para otras, innumerables, no los tenemos, "aunque las que tienen nombre son también numerosas." En la acción de percibir ya participa, de alguna manera, el lenguaje aprendido y permite así la denominación de numerosas percepciones. Si careciéramos de lenguaje no sólo no podríamos saber qué es lo que estamos percibiendo, sino que ni siquiera podríamos empezar a recorrer el camino del conocimiento de las cosas.

Esta unión íntima entre cuerpo y alma, durante nuestra permanencia en la tierra, es la que le permite decir a Platón, en el *Timeo* (47a-d), que la visión del día y la noche, los meses, los períodos anuales, los equinoccios, nos dieron el número y la filosofía. Nuestros ojos y nuestros oídos, en suma, todos nuestros sentidos, no son meramente espectadores lelos del mundo, invitados de piedra a la aventura del conocimiento, sino, a través de ellos, nuestra alma es introducida en los enigmas del cosmos sensible, en su belleza y armonía, es motivada a pensar su ser, y tratar de expresarlas. Pero este pasaje apunta a lo mismo que ya ha dicho el

Sofista: que somos un cuerpo animado. Se puede decir entonces que los sentidos perciben porque son partes integrales de un cuerpo vivo, animado, unidos a él de manera esencial y no accidental. Separados de él, los sentidos serían incapaces de ver, oír, saborear. Ellos no son detalles casuales del cuerpo, sino momentos esenciales de su vitalidad, de su ser animado. Un cuerpo animado ve, siente y piensa como un todo. Ciertamente Platón establece una separación entre las operaciones sensibles del cuerpo y las operaciones racionales del alma, pero esta separación no es concebida de manera absoluta, abismal. Alma y cuerpo no habitan compartimientos estancos, sino que son partes esenciales de un todo unitario, a saber, de un cuerpo animado. Los sentidos, como órganos del alma, son algo más que instrumentos accidentales de ella, de los cuales podría prescindir algún día como si nada: son quienes la inician en los misterios del conocimiento, y lo pueden hacer porque entre ellos y el alma humana existe un vínculo singular: el lenguaje.

Dadas estas consideraciones, no considero tan desacertado decir, como lo piensan MED y GEM, que el ojo no solamente ve, sino que de alguna manera nos permite decir, por ser el ojo de un cuerpo con alma dotada de *lógos*, "esto es verde", así como no es desacertado que Platón diga que "la vista, según mi entender, es causa de nuestro provecho más importante, porque ninguno de los discursos actuales acerca del universo hubiera sido hecho nunca si no viéramos los cuerpos celestes ni el sol ni el cielo." (*Timeo* 47a) Ciertamente es la parte noética del alma la que realiza estos discursos, pero ella depende esencialmente de los sentidos para poder realizarlos. Un alma privada de los sentidos no podría iniciarse en la filosofía. Tienen razón MED y GEM cuando dicen que los sentidos, para Platón, en sentido estricto, no piensan, y no tengo problema en aceptar esta corrección, pero también es cierto, por un lado, que sin la participación de los sentidos la razón humana sería completamente vacía, y, por otro lado, que la percepción humana, por ser parte esencial de un cuerpo vivo que posee lenguaje, se estructura de manera proposicional, o, si se quiere, es estructurada proposicionalmente por el alma mediante el lenguaje, y por ello puede ser, y es, una operación cognitiva básica, sin la cual son completamente impensables las otras formas de conocimiento, como opinar y la reflexión noética.

AD 2. Es verdad que los conceptos comunes, como dicen MED y GEM, son conceptos que el alma utiliza de un modo explícito y reflexivo, y que este uso –aunque están predispuestas a reconocer un uso táci-

to de los mismos–, es la llave del pasaje sobre las determinaciones comunes que usamos en la reflexión sobre las percepciones de los sentidos. Tienen razón al decir que es equivocada mi afirmación de la página 69, citada por ellas, en la que digo que la percepción no sólo se limita a ver o saborear, sino que también "piensa y reflexiona sobre lo percibido, compara unas percepciones con otras, (...)" Y es errónea por inexacta, pues no es la percepción la que reflexiona y compara, sino el alma. Hoy, gracias a las críticas redactaría estas frases de otra manera, pero también es cierto que en mi ensayo también digo justamente lo que las frases citadas no dicen, por ejemplo: "Y estos presupuestos (los de las determinaciones comunes, j.e.m.) no los hace el ojo, o el oído, o la lengua, sino el alma que ve, o escucha o saborea algo, mediante el ojo, el oído o la lengua. Los sentidos, podría decirse, están empotrados en el alma, vinculados esencialmente al alma y, por ello, percibir es algo más que simplemente percibir pasivamente, pues al percibir se atribuyen determinaciones comunes adicionales a lo percibido." (p.68).

Por otro lado, sigo creyendo que estas determinaciones comunes no sólo subyacen a la experiencia reflexiva sobre el mundo, sino también colaboran en la estructuración de nuestra experiencia perceptiva. De una percepción, el alma no sólo puede decir que es una percepción de F, sino también puede decir que esa percepción es diferente de otra, o semejante a otra, por ejemplo, cuando Teodoro, al comienzo del diálogo le dice a Sócrates que Teeteto es semejante a él (143e).¹ Y creo que sigue siendo correcto decir, como afirmé en otro lugar de la p.69, apoyándome en Martens, que nosotros no sólo percibimos algo como algo sino que también le atribuimos determinaciones generales como "ser",² "se-

1. Más adelante Sócrates trata de desacreditar la opinión de Teodoro diciendo que éste carece de conocimientos de pintura para hacer una afirmación semejante. Pero esto está dicho irónicamente y pretende, si entiendo bien, llevar la atención de Teeteto a otro tipo de posible semejanza, la semejanza de almas, difícilmente captable por los sentidos (144d-145b), y sólo accesible a la reflexión. Pero incluso esta reflexión necesita escuchar lo dicho por Teeteto.

2. En la nota 7 de su artículo, MED y GEM dicen que Kahn, en este contexto, no encuentra una clara indicación "de que Platón considere que un mínimo juicio sensorial tal como 'esto es rojo' requiera un concepto como *eínai*" (Kahn, citado por MED y GEM). Yo simplemente me pregunto, ¿cómo puede uno hacer un juicio sensorial, aunque sea mínimo sin usar el verbo *eínai*? ¿Qué se entiende aquí por juicio?

mejanza", "diferencia", etc. Y estas determinaciones las dice el alma mediante el lenguaje.

Reflexionar sobre el ser, llegar a conocerlo, ciertamente requiere una ardua y larga formación, y este conocimiento está sólo al alcance de unos pocos (186c), y en ningún momento he pretendido que esto sea fácil, sólo me he limitado a decir que parte de esta formación, y no la menos importante, es el aprendizaje de una lengua, que es la que posibilita decir que algo es blanco. Y sin esta base es imposible avanzar en el conocimiento y llegar al conocimiento del ser. Y esto lo confirma 186 b2-9, en donde Platón dice que la dureza y lo blando lo percibimos por medio del tacto, pero "el ser y el hecho de que sean una y otra, así como su mutua oposición es algo que el alma intenta discernir por sí misma, volviendo sobre ello y comparando las dos cosas entre sí." Esto es claro: sin lo dado por el tacto, el alma no tendría nada sobre que reflexionar. Ella reflexiona justamente sobre lo blando y lo duro, trata de comprender el ser de lo blando y lo duro y el ser de esta oposición, pero lo blando y lo duro no son creaciones absolutas del alma, sino que son experiencias sensibles, mediadas por el lenguaje, de cosas que son duras o sensibles a nuestra carne. Sin tocarlas, es imposible saber si alguna cosa es blanda o dura.

Por último, y sin profundizar, estaría de acuerdo con las autoras en que me faltó pensar más a fondo el papel que juega la *phantasía* en la relación entre percepción y juicio. Desafortunadamente en el momento de la escritura pasé por alto ese pasaje del *Sofista* (264a-b), pero cabe decir que a pesar de su semejanza con *Teeteto* 189e ss. en la definición de lo que es el pensamiento, este último no menciona para nada la *phantasía*. Podría pensarse que Platón ve que entre el proceso de percepción y el razonamiento es necesario introducir el proceso intermedio de la *phantasía*, pero qué hace propiamente esta facultad, y qué lugar tiene en las facultades del alma es difícil saberlo con base en las pocas líneas que Platón le dedica. Pero creo que una cosa es clara con respecto al *Sofista*: este diálogo saca a la luz la estructura predicativa del lenguaje en el pasaje en que analiza la proposición más pequeña. Y bien podría decirse que la dificultad central de todas las definiciones del saber que da Teeteto tiene una razón: que en el *Teeteto* no se reflexiona a fondo sobre el lenguaje, el papel esencial que juega en nuestra comprensión y explicación del mundo, aunque permanentemente se lo está rodeando. Ciertamente al final del diálogo se reflexiona sobre el *lógos*, que es una parte de la tercera definición, pero qué confusas se ven estas reflexiones vis-

tas desde la altura alcanzada en el *Sofista*, una altura sobre la cual construyó Aristóteles sus reflexiones en torno a una expresión central de su filosofía, el *ti katà tinós*, y sobre la cual ha vuelto la filosofía analítica del siglo XX. Teeteto aprende lentamente, desde el *Teeteto*, el sentido del *lógos*, el cual por decirlo así, lo acechaba desde el comienzo, cuando da la primera definición, que muestra ya la relación esencial entre saber y *lógos*, y que sólo en el *Sofista* es sacado a la luz por la reflexión del Extranjero. Muchas veces lo más cercano, en este caso el lenguaje, es lo más lejano, lo más difícil de comprender, y la filosofía, como lo muestra Platón, consiste en acercarnos a esta lejanía. Que pensar a fondo sobre el lenguaje es difícil lo sabemos por Teeteto y su lento aprendizaje de lo que el lenguaje posibilita, para no hablar de los chichones que se hicieron los heraclíteos radicales, como se vio, al tratar de pensar la percepción sin la participación del lenguaje.

Universidad de Antioquia

DIÁNOIA

VOLUMEN XLVIII NÚMERO 51 NOVIEMBRE 2003

- ARTÍCULOS Axel A. Barceló Aspeitia
¿Qué tan matemática es la lógica matemática?
 Liza Skidelsky
Análisis filosóficos: Strawson entre Wittgenstein y Quine
 Adolfo García de la Sienra
Neoliberalismo, globalización y filosofía social
 León Olivé
Un modelo multiculturalista más allá de la tolerancia
 H.C.F. Mansilla
La religión entre la crítica racionalista y las corrientes posmodernistas
- NOTAS
 Y DISCUSIONES Daniel Kalpokas, Federico Penelas, Glenda Satne *et al.*
Verdad, justificación y consenso
 Marcelo D. Boeri
Incorpóreos, tiempo e individuación en el estoicismo. A propósito de "Tiempos, objetos y sucesos en la metafísica estoica" de Ricardo Salles
 Víctor Manuel Hernández Márquez
¿Qué es el absolutismo lógico? Respuesta a Alejandro Tomasini

Apartado Postal 70-447 Ciudad Universitaria
 Coyoacan 04510 – Mexico, D.F.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Soares, L.; *Anaximandro y la Tragedia. La Proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles*, Buenos Aires, Biblos, 2002, 157 pp.

A lo largo del libro, Soares intenta justificar su interpretación jurídico-moral del fragmento más extenso conservado de Anaximandro, *i.e.* DK 12 B1, a partir de la implícita influencia de éste en la *Antígona* de Sófocles.¹

El libro se organiza en siete capítulos a los que se suma la conclusión; en él se pueden reconocer dos instancias. La primera –que abarca los capítulos I a III– en la que el autor presenta una consideración general acerca de la filosofía y del contexto socio-histórico en el que se desarrolló el pensamiento de Anaximandro. En la segunda, se dedica al análisis detallado de las distintas partes que componen el fragmento analizado (capítulos IV a VI) así como de la interconexión de éste como germen del conflicto trágico que estructurará la *Antígona* (especialmente la segunda mitad del capítulo V y VII).

Este estudio pretende completar un vacío ya que la vinculación del pensamiento de Anaximandro y su influjo en la tragedia griega clásica –según se indica– no ha sido llevada a cabo por la crítica de manera sistemática y exhaustiva; por otro lado, intenta rescatar a la figura de este filósofo del olvido al que los actuales estudios de filosofía antigua han sumido a los presocráticos (150). De manera explícita, Soares reconoce que sigue la interpretación ético-jurídica propuesta por Jaeger. No obstante, mediante su indagación pretende aportar una definición del término “las cosas” que compone la primera frase del fragmento, de modo tal de delimitar su campo semántico y ajustarla a la concepción subyacente al fragmento (148). En reiteradas ocasiones, expone las dos hipótesis que organizan su estudio. En primer lugar, postula que cuando Anaximandro habla de las “cosas” que expían la culpa entre sí, se estaría refiriendo a una oposición entre dos órdenes de legalidades contrapuestas. El hecho de que el filósofo de Mileto no haya definido o al menos, no haya pervivido

1. A continuación, transcribo el fragmento según la traducción propuesta por Soares: “A partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí también se produce la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, de acuerdo con el ordenamiento del tiempo”.

do el sentido que le habría conferido a dicha expresión es lo que permite –a su entender– efectuar tal conjetura. En segundo lugar y en mutua correlación con lo anterior, postula como hipótesis que la estructura jurídico-moral del orden cósmico, que subyace al fragmento es una prefiguración del núcleo del conflicto trágico desarrollado un siglo después en la *Antígona* (15).

A lo largo de su indagación, emplea básicamente dos recursos de justificación. En primer lugar, apela a una estrategia “interna” en función de la cual, la interpretación se desprende de la contextualización histórica del pensamiento de Anaximandro y del análisis pormenorizado de cada una de las partes del fragmento. Mediante la estrategia “externa”, analiza el pensamiento de Anaximandro a la luz de presupuestos que sólo fueron explicitados en una época posterior. En este sentido, recurre a un texto ulterior como es la *Antígona*, para contrastar su interpretación del fragmento. Metodológicamente, el autor propone el movimiento recíproco que vuelve al fragmento desde el punto de llegada de la *Antígona* y va hacia tal punto de llegada a partir del inicio que marca el fragmento (31).

En el capítulo I, delimita a grandes rasgos las fuentes y líneas principales que configuran el pensamiento de Anaximandro. Luego, revisa las múltiples demarcaciones que los intérpretes modernos han ofrecido del fragmento y pone de relieve algunas de las interpretaciones más significativas *v.gr.* Teofrasto, Nietzsche, Kahn, Bröcker, Jaeger y Heidegger (24-29). La interpretación de Jaeger –que es un punto de referencia para el autor– deriva de la exégesis de las ideas políticas y morales de Solón e interpreta el fragmento como la formulación de una ley ético-religiosa enraizada en la vida jurídico-política de la *pólis* desde la cual, se proyecta hacia el acaecer natural (28). En el capítulo II, presenta una breve descripción de las *pólis* de Mileto y Atenas a fin de subrayar el influjo de los aspectos socio-históricos en la elaboración de los textos estudiados. La raigambre humana y social de las nociones fundamentales que aparecen en la filosofía natural de Anaximandro (*kósmos*, *aitía*, *díke*) se relaciona estrechamente con los intereses de la vida moral, jurídica y política de la *pólis* (39). Asimismo, presenta algunas consideraciones sobre los tres usos principales de la noción de “ley” (*thémis*, *díke* y *nómos*) cuya evolución semántica refleja un proceso de creciente racionalización y abstracción del sistema jurídico en Grecia. En el capítulo III –consagrado al análisis de lo *ápeiron*– presenta las principales interpretaciones que se han dado de esta noción respecto de la cual, enfatiza su naturaleza “divina”. En el capítulo IV afirma que la preeminencia de lo *ápeiron* tiene por objeto garantizar la presencia de un orden igualitario donde las fuerzas se equilibren recíprocamente, evitando cualquier abuso de poder. El siguiente capítulo lo dedica al análisis de la segunda parte del fragmento. Las interpretaciones modernas conciben de manera generalizada a las “cosas” como sustancias naturales opuestas, circunscribiendo al fragmento a una interpretación cosmológica. Soares concibe el *kósmos* de Anaximandro en términos jurídi-

cos, como un universo en donde imperan alternadamente la legalidad y la ilegalidad. Las “cosas” como sujeto gramatical de la generación, de la destrucción y de su lucha recíproca son concebidas como la oposición entre la ley divina (*díke*) y la ley humana (*nómos*). Esta oposición anticipa el antagonismo de Antígona y Creonte. El núcleo del conflicto trágico desarrollado en la *Antígona* se estructura en torno de una *oposición* (resultado de la *hýbris* de los protagonistas), una *retribución* y una *destrucción* de las leyes divinas y humanas, núcleo que está prefigurado en el fragmento de Anaximandro (127). En el capítulo VI, estudia los dos giros que cierran la primera y la segunda frase del fragmento, *i.e.* “según la necesidad” y “de acuerdo con el ordenamiento del tiempo”. Finalmente, en el último capítulo plantea la cuestión de si es posible hablar de una restitución del equilibrio en los textos analizados. Al respecto, presenta las dos formas en las que podría restaurarse ese equilibrio: ora que las legalidades en pugna alcance una tregua en el transcurso del proceso de oposición mutua, ora que dicho equilibrio se alcance –como propone Soares– cuando estas legalidades contrapuestas sean reabsorbidas en el seno de lo “divino”.

Viviana Suñol

CONICET

Universidad Nacional de La Plata

Carlos B. Gutiérrez Alemán. *Temas de filosofía y hermenéutica* Conferencias y Ensayos. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Filosofía; Universidad de Los Andes. Cesó. Departamento de Filosofía, 2002. 368 pp.

Este libro reúne ensayos y conferencias escritos durante los últimos veinticinco años por Carlos Bernardo Gutiérrez Alemán que, desde distintas perspectivas, convergen en la filosofía hermenéutica.

La primera sección del libro, bajo el título de “Ciencias Humanas”, presenta la coyuntura en la que conviven la efervescencia del romanticismo, las sistematizaciones del idealismo, el auge del historicismo y la pérdida de la fe en la aprehensión racional de la realidad. En este marco intelectual del siglo XIX, la comprensión alcanza el rango de problema filosófico; la reflexión hermenéutica experimenta un giro: deja de ser un análisis que compensa una ruptura puntual, por la que una práctica pierde su vincularidad, para convertirse en un diálogo constante con distintos fenómenos desde una multiplicidad de horizontes temporales.

El resultado del llamado giro hermenéutico es la autocomprensión de la razón misma en su versión historizada que ubica a la reflexión hermenéutica co-

mo predecesora de toda teoría de la razón. Este aspecto es ilustrado con una evaluación minuciosa de las propuestas filosóficas de los principales representantes de la tradición hermenéutica. Desde este punto de vista, se analiza la filosofía de Schleiermacher como la precursora de la crítica a la racionalidad universal en tanto define el sentido con relación a la estructura dialógica de la interpretación. En segundo término, se ubican las críticas de Droysen y Dilthey en torno a las controversias sobre el historicismo para analizar cómo la hermenéutica se convirtió en lo único que no podía convertirse: en un método que se contraponía al de las llamadas ciencias naturales. Finalmente, se sitúa la ciencia comprensiva de Max Weber como un intento por transformar y complementar la filosofía crítica de Kant en la transición hacia el siglo XX.

La segunda parte "Heidegger", presenta el trayecto que ha seguido el filósofo alemán desde el neokantismo y primeros ensayos filosóficos centrados en la determinación de la realidad de los objetos lógicos en un constante diálogo polémico con Lask y Rickert. Esto prepara el camino para entender de un modo más cabal la crítica del concepto de valor que, bajo la influencia de Husserl, señala el paso de la pregunta por el sentido del sentido lógico a la pregunta por el ser. Lo que supone al mismo tiempo, desenmascarar el concepto de valor como una forma de encubrimiento de la pregunta por el ser en la historia de la metafísica europea.

A lo anterior, se suma una lectura novedosa de Aristóteles en el contexto de las discusiones filosóficas en torno al concepto de vida, entendidas como el paso previo a la hermenéutica de *Ser y Tiempo* y a la interpretación de Nietzsche como el último metafísico que cierra el círculo de la historia de la filosofía. De este modo, la Ética, la Retórica y la Física de Aristóteles se presentan como el apoyo de Heidegger para proponer una hermenéutica de la facticidad, en la que aporta un análisis ontológico de la movilidad de la existencia, al tiempo que la instituye como crítica a la enajenación en que cae el hombre cuando se abandona a determinaciones ajenas a él.

Este punto inaugura, para Gutiérrez, la rehabilitación de la filosofía práctica del siglo XX que continuarán Gadamer, Strauss, Arendt y Hans Jonas. A los que podríamos agregar el nombre de Paul Ricoeur quien, llamativamente, está ausente en los textos recopilados en *Temas de filosofía y hermenéutica*.

La sección se cierra, en discusión con Tugendhat y Gethmann, con el análisis de la visión de Heidegger sobre las insuficiencias de la moral europea en tanto enjuicia las acciones humanas con patrones ajenos a ellas. El reconocimiento de dichas insuficiencias lleva al estudio de la propuesta heideggeriana sobre la proximidad entre el pensar y el poetizar, como superación - mediante Hölderlin - del olvido del ser.

La tercera sección, dedicada a la hermenéutica de Gadamer, presenta una visión opuesta a la idea corriente acerca de la unidad de la filosofía hermenéutica que supuestamente parte de Heidegger y se "civiliza" (Habermas) con

Wahrheit und Methode. Esta interpretación se apoya en una exposición polémica que diferencia el programa heideggeriano de la circularidad ontológica del ser-ahí, de la opción gadameriana acerca del papel que cumple el diálogo en la experiencia hermenéutica. Por ello, Gutiérrez se detiene en el análisis del papel de los conceptos de *phrónesis* y *synesis* como constitutivos del comprender hermenéutico entendido como la aclaración práctica de la propia vida por medio del encuentro dialógico. El análisis se completa con "Hegel interlocutor de Gadamer" donde Gutiérrez muestra cómo Gadamer se vale de la noción de experiencia y la negatividad que la mueve, tal como es expuesta en la *Fenomenología del Espíritu*, para refuncionalizarla en dirección opuesta; es decir orientándola hacia la apertura de las posibilidades sin fin del comprender mediante la fusión de horizontes y no hacia el saber absoluto. Esta reorientación, sumada a la negativa de Gadamer a considerar a la historia de la filosofía como la administración de un patrimonio eterno de problemas al modo de los realistas de Oxford o de los neokantianos, permite dar cuenta de la importancia de Gadamer en la solución ensayada por Charles Taylor en torno al problema de la multiculturalidad en las sociedades contemporáneas.

En la última sección "Historia y Práctica Humana", el autor analiza los componentes filosóficos de la ideología del progreso vista como la perpetuación del giro de la modernidad. El resultado del análisis revela la superioridad y desvinculación del presente frente al pasado que conduce a la escisión entre las expectativas de los seres humanos y sus experiencias, la desaparición de las coincidencias entre saberes y experiencias y el debilitamiento del sentido común político como instancia del juicio práctico.

Esto inevitablemente lleva, no solo a pensar en el status de las llamadas ciencias del espíritu, sino también a la exigencia de pensar una nueva forma de experiencia por fuera de la filosofía de la modernidad. La alternativa que contempla estas exigencias se encuentra para Gutiérrez en el pensamiento de los filósofos representantes del humanismo hebreo del siglo XX. Porque, tanto Lévinas, Rosenzweig como Lyotard se nutren de una tradición teológica abierta a la alteridad que supone la asimetría ética y un nuevo lenguaje que reivindica a aquellos reducidos al silencio por el discurso cognitivo e instrumental de la modernidad.

María Luján Ferrari
Universidad Nacional de La Plata

Evangelhos Moutsopoulos, *Structure, présence et fonctions du kairos chez Proclus, Athènes, Académie d'Athènes* (Centre de recherche sur la philosophie grecque), 2003, pp. 196.

Fruto de más de cuarenta años dedicados al estudio del *kairós*, este trabajo permite apreciar la importancia que esta noción juega en el interior del sistema procleano. En efecto, Moutsopoulos –uno de los primeros en llamar la atención sobre los problemas filosóficos que el *kairós* puede presentar en un tratamiento adecuado– expone con suma prolijidad en qué sentido el tema del *kairós* se halla supuesto casi a cada paso en todo el sistema de Proclo.

En primer lugar, una clara y distinta explicación de Moutsopoulos acerca de la naturaleza del *kairós*, de su estructura y funciones en general y en cuanto al Diádoco en particular, nos introduce a la problemática. La comprensión de su naturaleza nos obliga a abandonar el acostumbrado esquema trinómico a que todo análisis del tiempo obliga (pasado, presente y futuro) por el esquema binómico: *no todavía, ya nunca más (pas-encore, jamais plus)*. Es a esta zona –divisible al infinito– que el término *kairós*, “instante propicio”, hace referencia. El griego es la única lengua, recuerda Moutsopoulos, que dispone de dos términos *ad hoc*: *oúpo, oukéti*. En cuanto oportunidad decisiva o crítica, el *kairós* supone un interlocutor: la conciencia, que se halla llamada a intervenir en el curso del devenir. Esta estructura permanece inalterable, señala en primer lugar el autor. Sólo aparentemente cambia su aspecto y esto “según el efecto a que está destinada, según el rango que la hipóstasis o la potencia de la que emana ocupe en la jerarquía ontológica y según el carácter específico de su energía” (p. 24). La estructura “káirica”, entonces, presenta determinadas funciones en que modaliza su actividad específica. Estas funciones pueden reducirse, según Moutsopoulos, a tres clases exhaustivas: *motivantes, realizadoras y performativas*. La primera clase mienta la naturaleza dinámica que se halla en el origen del *kairós*; corresponde “a los diversos procesos de creación o de fundamentación” (p. 169). La segunda concierne a la etapa de maduración, de concretización o de desarrollo de los seres o situaciones y en este sentido puede ser llamada también “estructurante”. La tercera, por último, contribuye ya a la estabilización o acabamiento de una situación dada, ya a reforzar el estado de un ser.

A partir de allí, Moutsopoulos pasa a desarrollar el estudio específico de la presencia del *kairós* y de sus funciones en el pensamiento de Proclo en tres etapas, a saber: una primera parte (I) referida al plano ontológico (pp. 37-63), una segunda (II) que pone de relieve la presencia cosmológica del *kairós* (pp. 67-105) y, finalmente, una tercera (III) estudiosa de la “presencia consciente” del *kairós* –su respectiva presencia en cada uno de los tres dominios humanos por excelencia: el conocimiento, el arte y la praxis (pp. 109-167).

Ontológicamente, la realidad del *kairós* no puede si no tener su origen en lo Uno –“source créative” de toda la realidad, al decir de Moutsopoulos (p. 22). “«Materia», estructura y forma de las hipóstasis y de sus derivados se concretizan, una tras otra, gracias a la intervención de un *kairós* ocasionado por la hipóstasis superior que actúa sucesivamente en tanto *kairós* motivante, realizador y performativo” (p. 52). Por eso, en última instancia, “el punto de enlace entre cau-

sa y efecto (...) se sitúa en el nivel del *kairós*: es más, él es este mismo *kairós*, a un tiempo estructura y funcionalidad” (pp. 35-36).

En el ámbito cosmológico el *kairós* puede intervenir directa o indirectamente “en virtud de la armonía y del orden decididamente matemático según el cual se juzga que el universo ha sido construido” (p. 67) ya que el orden cosmológico es un reflejo del ontológico: el *kairós* hace posible la transición de un estado a otro. Actúa primero en forma *motivadora* de la “creación”, “en tanto intermediario e instrumento de la voluntad de lo Uno” (p. 83). Segundo, en forma *realizadora* bajo la forma del demiurgo. El sentido matemático del *kairós* en particular, según Moutsopoulos, concierne precisamente a la intención demiúrgica de inserción del paradigma eterno en el proceso de su acto creador bajo la forma del número. Finalmente en forma *performadora* como ordenador providencial del universo creado aun en sus más mínimos detalles.

Gnoseológicamente, el *kairós* se presenta –según Moutsopoulos– todo a lo largo de la escala de capacidades cognitivas del alma humana: sensación, imaginación, opinión, entendimiento, intelección e intuición. La realidad sensible abandona *oportunamente* su pasividad para entregarse a la actividad de los sentidos (p. 111). Los datos de los sentidos son, luego, rectificadas por una facultad a la que Proclo elige no poner nombre alguno y cuya función es precisamente la de constatar la información originada en los sentidos. Esta facultad es una intuición “que intervendría en forma káirica para asir globalmente aquello que la imprecisión de las sensación vuelve imperceptible” (p. 112). En última instancia, esta facultad es el origen de una especie de reducción káirica de los datos sensibles a los modelos generales propuestos por la inteligencia. Imaginación y memoria intervienen también en esta reducción (p. 113). Luego, la *dóxa* elabora opiniones acerca de los datos presentados por las facultades que la anteceden (p. 115). En este proceso, el *kairós* actúa en forma *estructurante* primero y *motivante* después: se “infiltra” en el objeto de conocimiento e instaura una adecuación entre sujeto y objeto para luego, en el acto de confirmación o invalidación de lo adquirido sensiblemente, motivar a modificar, o no, su *status* de aceptabilidad (p. 117).

Hay una colaboración y una continuidad entre las distintas facultades cognitivas. Es por ello que este movimiento ascendente del acto cognoscitivo tiene su contrapartida en un movimiento que desciende de las facultades más altas a la sensación. Lo inteligible se hace patente en un símil tomado del orden de lo sensible en la analogía; se proyecta sobre un telón de conocimientos adquiridos sobre la base de experiencias sensibles actuando en forma “káirica” sobre la comprensión de los problemas planteados (p. 114). El papel desempeñado por la imaginación resulta fundamental: es ella quien provee de forma a los inteligibles privados de ella –asegurando así la continuidad y la unificación de los diversas facultades cognitivas (p. 119). La función que el *kairós* juega en este proceso es sólo *motivadora* y en ningún caso *estructurante* ya que opera con estructuras siempre ya constituidas de antemano (p. 119).

La presencia del *kairós* en el plano artístico –que continúa el proceso creador que tiene su origen en lo Uno y que recorre toda la realidad– es fundamental. La dialéctica descendente que tiene lugar a partir de lo Uno, llegado al orden creativo propio del arte se vuelve dialéctica ascendente, lo que define al arte como un punto crítico por excelencia en donde el *kairós* funciona en sus tres modos a la vez.

Finalmente, Moutsopoulos nos muestra la presencia del *kairós* en el ámbito práctico –desde la agricultura y la navegación (y para esto echa mano del aún dudoso *Comentario a Los trabajos y los días*) hasta la política.

El volumen se cierra con una amplia y útil bibliografía y un oportuno índice de los *loci* de Platón, Aristóteles, Plotino y del mismo Proclo citados a lo largo del trabajo.

Dirigido sobre todo a aquellos especializados en la problemática “káirica” y en la filosofía del Diádoco, el trabajo, sin embargo, se deja leer también (aunque con mayor esfuerzo, tal vez) por los “no iniciados” ni en la una ni en la otra.

El trabajo de Moutsopoulos ahonda en un tema complicado ya que muchas veces, como se infiere a través de los textos procleanos citados, hay que suponer la presencia de la teoría del *kairós* a partir de un mínimo vestigio. Hace falta un intérprete agudo y experimentado para obtener de textos –muchas veces contruidos según un oscuro tecnicismo– una exposición tan prolífica y atenta como la que Evangelhos Moutsopoulos nos ofrece aquí.

Ezequiel Ludueña
Universidad de Buenos Aires

Kühn, W., *La fin du Phèdre de Platon. Critique de la rhétorique et de l'écriture*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2000, 138 pp.

El pensamiento platónico se sustenta fundamentalmente en dos tradiciones: la directa de los diálogos escritos y la indirecta basada en las llamadas ‘doctrinas no escritas’. Estas últimas remiten no sólo a diversos pasajes de los diálogos en los que leemos referencias a lo «no escrito» y a la tensión entre escritura y oralidad, sino también a los testimonios transmitidos por Aristóteles (y otros autores) sobre las lecciones no escritas, impartidas en el interior de la Academia, acerca de la teoría de los principios. A mediados del siglo XX la Escuela de Tubinga (fundada por H. Krämer y K. Gaiser, y continuada por Th. A. Szlezák) y más tarde la de Milán (cuyo principal representante es G. Reale) reivindicaron la importancia de las doctrinas no escritas para la iluminación del sentido de los diálogos, inaugurando una nueva tendencia en la exégesis de Platón. La escuela

esoterista de Tubinga se levantó así contra el paradigma hermenéutico romántico impuesto en el siglo XIX por Schleiermacher, quien, desacreditando por completo el significado de la tradición indirecta, sostuvo que el pensamiento de Platón era accesible únicamente a través de sus diálogos, además de postular la absoluta autonomía de éstos al identificarlos con la filosofía platónica.

Bajo el trasfondo de la conflictiva relación entre dichas tradiciones, el presente estudio de W. Kühn examina el lugar y significado histórico del *Fedro* dentro del pensamiento platónico, diferenciándose en su enfoque de la *nueva imagen* de Platón que la escuela esoterista supo extraer de ese diálogo. Concebido como el «manifiesto programático» del pensamiento platónico, el *Fedro* pondría de manifiesto para esa escuela una estrecha vinculación entre la filosofía y un saber oral *de mayor valor* que nunca podría ser confiado a la escritura. Sin entrar en el debate concerniente a la *Carta VII* ni en el de los testimonios doxográficos tardíos, Kühn cuestiona en este libro las premisas de las que parte la interpretación esoterista de la crítica a la escritura en la segunda parte del *Fedro*, para proponer otra alternativa de lectura.

En la Introducción lleva a cabo un relevamiento de las críticas precedentes dirigidas contra la exégesis esoterista del *Fedro*. Kühn no es el primer intérprete que se pronuncia en contra del sentido que los representantes de tal tradición pretendieron atribuirle a las últimas páginas de este diálogo. Ya lo habían hecho antes H.-D. Voigtländer, E. Heitsch y M. Isnardi Parente, autores a quienes reconoce como punto de partida de su enfoque. Antes de abordar la segunda parte del *Fedro*, Kühn ofrece importantes precisiones metodológicas. Objeto básicamente los supuestos sobre los que se apoya la exégesis esoterista, la cual pretende reconstruir el sentido último de *todos* los diálogos platónicos a la luz de las doctrinas no-escritas. Propone en este sentido dejar de leer el *Fedro* como el «manifiesto programático» que permite iluminar el sentido de los demás diálogos, para tomarlo como un diálogo que se distingue de los otros por expresar una temática en particular: la crítica de la retórica tradicional y de la escritura (p. 11).

En el segundo capítulo el autor realiza un detallado examen del contexto y sentido de un pasaje considerado como clave (*Fedro* 278 b 8 – e 4) por la tradición esoterista. En este pasaje, que opera a modo de corolario de la crítica precedente a la retórica y a la escritura, Platón establece una oposición básica entre *los escritos de poco valor* y un discurso oral cuyo tema versaría sobre *cosas de mayor valor*. Kühn rastrea los diversos autores y escritos tradicionales que aparecen aludidos en ese pasaje clave y el sentido de dicha oposición.

En el tercer capítulo divide la segunda parte del *Fedro* en cuatro secciones (resumidas en el pasaje clave) para relevar cinco distinciones referidas a los discursos y a sus creadores, distinciones en torno a las cuales se articula el argumento de Sócrates acerca del discurso oral o escrito. A través de las mismas Kühn procura demostrar que, en su resumen, Sócrates establece una clara relación entre la crítica de la escritura y la de la retórica tradicional. Ello lo lleva a re-

chazar nuevamente la lectura esoterista que, según él, no tuvo del todo en cuenta la crítica a la retórica.

En el cuarto capítulo, y siguiendo en la línea de la exégesis esoterista, discute algunas de las consecuencias implicadas en la crítica de la escritura. Éstas se vinculan con el tema de la comunicación escrita u oral de la filosofía, es decir, con la función protréptica de los escritos filosóficos y la relación maestro-discípulo que se desprende de la lógica intersubjetiva de la enseñanza oral.

En el último capítulo arribamos a la cuestión del sentido del *Fedro* y del alcance mismo de la filosofía. Kühn desarrolla allí el núcleo duro de su crítica al paradigma hermeneútico esoterista, que pretende extraer del *Fedro* los preceptos generales para la lectura del conjunto de los diálogos. Contra esta exégesis postula finalmente su interpretación, según la cual el sentido del *Fedro* reside más bien en la trama de relaciones que Platón establece entre la filosofía y la teoría y práctica de la retórica, ya que «sólo por medio de la escritura y de su crítica llega Sócrates a sustituir el discurso persuasivo por el discurso dialéctico» (p. 120).

Además de contribuir a la elucidación y sistematización de la segunda parte del *Fedro*, uno de los principales méritos –si no el más importante– del libro de Kühn estriba en el cuestionamiento de los supuestos ahistóricos y de la omnipotencia con que la tradición esoterista ha pretendido erigirse como canon hermeneútico excluyente para afrontar la lectura de los diálogos, y para descifrar asimismo el alcance filosófico del pensamiento platónico. Sólo tal pretensión de monopolio en favor de las doctrinas no-escritas explica por qué –como subraya Kühn en sentido crítico– los representantes de esta escuela declaran «haber superado definitivamente toda interpretación no esoterista de Platón» (p. 10).

Lucas Soares
Universidad de Buenos Aires

Este libro se terminó de imprimir
en Talleres Gráficos Leograf, S.R.L.
Rucci 408, Valentín Alsina, Argentina.

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, por E-mail o en un DK de 3.5" HD limpio de todo archivo que no sea el trabajo para la RLF, con etiqueta con los siguientes datos: nombre y apellido del autor, nombre del trabajo, nombre del archivo y programa utilizado. Sería recomendable agregar en el DK un conteo de palabras que incluya referencias y notas. Adjuntar dos copias en papel (que no deben diferir con el DK) a doble espacio, escrito de un solo lado, con márgenes razonables y sin enmiendas. Puesto que la RLF ha adoptado el arbitraje anónimo, la identidad del autor deberá aparecer únicamente en una página separada.
3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; los estudios críticos las 6.000; las notas las 5.000; los trabajos de discusión las 3.000 y los comentarios bibliográficos las 1.000. El número máximo de palabras incluye textos, notas y referencias. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.
Los autores de artículos, notas, trabajos de discusión y estudios críticos deberán enviar un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las 150 palabras y un curriculum actualizado que no exceda las 100 palabras. Los colaboradores deberán agregar dicho resumen a sus trabajos e incluirlo, con el curriculum, en el DK.
4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los trabajos hayan sido aprobados por el Comité de redacción.
5. La cita de obra seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (bastardilla); (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editora; (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc., si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En 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 (bastardilla); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.
6. La RLF publica artículos y notas de filósofos iberoamericanos, a excepción de contribuciones a reuniones, coloquios, etc. que hayan sido organizados o que sean de interés para el CIF. La colaboración de filósofos de otras procedencias serán bienvenidas en las secciones de Discusión, Estudio crítico, Comentarios bibliográficos, Actualidad filosófica y Crónicas.
7. Los trabajos presentados deben ser inéditos. Después de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de redacción de la RLF.
8. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista, 20 separatas de sus artículos y 10 de sus contribuciones.