

R_{LF} revista latinoamericana de filosofía

L. Benítez, Hyle y psyche en la *Psychozoia* de Henry More

Z. Monroy Nasr, Epistemología y sujeto en la filosofía anti-mecanicista
de Margaret Cavendish

L. Toledo Marín, Principios teológicos en la filosofía natural de Pierre Gassendi

L. Fernández Moreno, Requisitos descriptivos en la introducción de nombres
propios y de términos de género natural

E. Lythgoe, La alteridad como obstáculo al proyecto de *Ser y Tiempo*

M. G. de Ortúzar, Seguros Privados de Salud: un modelo injustificado
e injustificable

G. Rossi, ¿Retórica o verdad? La "tercera vía" de Platón

DISCUSIÓN – COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

COMITE DE REDACCION

María Julia Bertomeu
Leiser Madanes

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

Osvaldo 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	US\$ 25
Instituciones	US\$ 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

Noviembre 2003

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

PRIMAVERA 2003

VOLUMEN XXIX

N° 2

SUMARIO

ARTÍCULOS

- L. Benítez**, Hyle y psyche en la *Psychozoia* de Henry More* 173
- Z. Monroy Nasr**, Epistemología y sujeto en la filosofía anti-mecanicista de Margaret Cavendish* 185
- L. Toledo Marín**, Principios teológicos en la filosofía natural de Pierre Gassendi* 199
- L. Fernández Moreno**, Requisitos descriptivos en la introducción de nombres propios y de términos de género natural 215
- E. Lythgoe**, La alteridad como obstáculo al proyecto de *Ser y Tiempo* 241
- M. G. de Ortúzar**, Seguros Privados de Salud: un modelo injustificado e injustificable 267
- G. Rossi**, ¿Retórica o verdad? La "tercera vía" de Platón 285

DISCUSIÓN

- A. Cassini**, El carácter normativo de la lógica inductiva 317

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

- M. Debrun** *Gramsci. Filosofía, política e Bom Senso* (J. Sazbón). **J. A. Nicolás** y **M. J. Frápoli** (edit.), *Verdad y experiencia* (J. Diaz Legaspe). **R. A. Ullmann**, *Plotino: Uno estudo das Enéadas* (P. Maurette) 333

* Presentados en la Primera Jornada de Filosofía Moderna: Sujeto Epistémico y Sujeto Político en la Modernidad. Universidad de Buenos Aires, abril de 2003.

COLABORADORES

LAURA BENÍTEZ, Doctora en Filosofía en 1989 por Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha publicado cinco antologías y ha editado otras cinco en colaboración con el Dr. José Antonio Robles. Ha sido autora de dos libros: *La idea de historia en Carlos de Singüenza y Góngora*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1982 y *El mundo en René Descartes*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1992. Actualmente es investigadora titular "B" de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Filosóficas - UNAM. E-mail: grobet@servidor.unam.mx

ZURAYA MONROY NASR, Profesora Titular de la Facultad de Psicología de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Research Fellow en el Center for Philosophy and History of Science, Boston University. Responsable del proyecto "Filosofía, Historia y Psicología" (PAPIIT IN400502). Entre sus publicaciones: "René Descartes: Sincronía y coherencia de la unión mente-cuerpo", *Revista Latinoamericana de Filosofía* (1998) Vol. XXIV, N° 1; "Cartesian Dualism: a Limited Vision? Some Objections and Replies", *Diálogos* (2001) Año XXXVI, N° 78 y "Cartesian Physics and the Incorporeal Mind", en D. Buican y Dr. Thliffrey (eds.), *Biological and Medical Sciences*, Lieja: Brepols, 2002. E-mail: zuraya@servidor.unam.mx

LEONEL TOLEDO MARÍN, Cursó sus estudios de Maestría en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM donde, actualmente, realiza el doctorado bajo la dirección de José A. Robles García. Su área de interés es la filosofía natural de Pierre Gassendi, especialmente la influencia que ejercieron en ella el atomismo y el escepticismo. Participa en el seminario del Área de Historia de la Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. E-mail: leontoledo@hotmail.com

COLABORADORES

171

LUIS FERNÁNDEZ MORENO, Doctor en Filosofía por la Universidad Libre de Berlín. Actualmente Profesor Titular del Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad Complutense de Madrid. Secretario de la *Revista de Filosofía* y de la Sociedad Española de Filosofía Analítica. Hasta el momento ha publicado un libro y más de cuarenta artículos en volúmenes colectivos y revistas especializadas (entre éstas, *Dialectica*, *Grazer Philosophische Studien*, *Logique et Analyse*, *Synthese*, *Teorema* y *Theoria*). E-mail: luis.fernandez@filos.ucm.es

EDUARDO LYTHGOE, Doctor en Filosofía, UBA. Tesis: "En búsqueda del sentido oculto: una lectura formalista de *Ser y tiempo*". Actualmente becario de la Agencia para investigar cuestiones relativas a la identidad y memoria argentina. Otros escritos sobre el tema: "Modos de ser y temporalidad en la analítica existencial", *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, vol. 27 Número 2 (2002). E-mail: Lythgoe@arnet.com.ar

MARÍA GRACIELA ORTÚZAR, Becaria del CONICET 1999-2002 y de la FUNDACIÓN ANTORCHAS 2003). Profesora a Cargo de los Seminarios *Introducción a la Bioética y Ética*, *Genética y Derecho*, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, UNLP, 1997-2003. Jefe de Trabajos Prácticos de la *Cátedra de Humanidades Médicas*, Facultad de Ciencias Médicas, UNLP. Publicaciones recientes: "Interdisciplinary ethics committees for determining criteria of organ distribution", en *Bioethics, Latin American Perspectives*, Arleen Salles y María Julia Bertomeu (edit.), Rodopi, Amsterdam, 2002; "Towards a universal definition of benefit sharing", en *Population and Genetics Legal and Socio-Ethical Perspectives*, Knoppers, B.M. ed., Kluwer Law International, 2003. E-mail: grapema@ciudad.com.ar

GABRIELA ROSSI, Licenciada en Filosofía (UNLP) con especialización en Filosofía Antigua y Teoría de la Argumentación. Becaria de la UNLP. Ha publicado artículos sobre temas de la física aristotélica (en *Méthexis* XIV, 2001) y sobre dialéctica y filosofía natural en Aristóteles (en *Tópicos* 20 (México), 2001). Ha leído ponencias en Congresos Nacionales e

Internacionales sobre temas de filosofía natural y de dialéctica en Aristóteles, y sobre temas de retórica y de dialéctica en Platón. Actualmente estudia la *Retórica* de Aristóteles. E-mail: gabrossi@netverk.com.ar

HYLE Y PSICHE EN LA PSYCHOZOIA DE HENRY MORE

Laura Benítez

Introducción

Henry More (1614-1687) nació en Grantham en el seno de una familia calvinista, doctrina que consideró "dura" desde sus días de estudiante en Christ College en Cambridge¹ donde recibió la influencia del platonismo.² De hecho More llegó a ser junto con Ralph Cudworth uno de los dos grandes filósofos y teólogos que encabezaron el grupo de los llamados "platonistas de Cambridge".³ Aunque tuvo gran interés en diversas cuestiones teológicas y filosóficas como lo muestra su amplia obra, sus primeros escritos fueron una serie de poemas metafísicos⁴ en los que busca mostrar que la genuina religión cristiana no está divorciada de la verdadera filosofía, aquella que Ficino cantó como la *Prisca Philosophia* que mucho debía a Platón y a Plotino.⁵

Dada la premisa humanista de los platonistas de Cambridge no es

1. *Encyclopaedia Britannica*: "More Henry" Edición 1970, vol. 15, p. 830.

2. "Los platonistas de Cambridge fueron un grupo filosófico-religioso del siglo XVII que buscaban reconciliar la ética cristiana y el humanismo renacentista; la religión y la nueva ciencia; la fe y la racionalidad", *Encyclopaedia Britannica*, vol. 4, p. 690.

3. *Dictionary of Seventeenth-Century British Philosophers*. Thoemes Press en www.thoemes.com/dictionaries/more.htm.

4. La poesía de Henry More fue publicada completa en 1878 por A. B. Grosart: *The complete poems of Dr. H. More*.

5. "Su ingreso temprano en la filosofía estuvo marcado en la escritura de poesía platónica que, aunque no está considerada como de gran significado literario revela el profundo compromiso de More con la filosofía neoplatónica de una manera posiblemente no igualada por ningún otro escrito en la lengua inglesa". G. A. J. Rogers *Henry More: Major Philosophical Works*. Thoemes Press. En www.Thoemes.com/theology/More_intro.htm.

de extrañar que las ideas puritanas, particularmente la arbitrariedad divina respecto a la salvación humana, les parecerían inaceptables. La moralidad no consiste en la obediencia ciega a una voluntad sino en una capacidad racional de elección. El hombre está entonces en capacidad de elegir no sólo una ruta interna de salvación sino la organización religiosa que considere de ayuda para tal fin. La tolerancia que se advierte en los platonistas les ganó el nombre de *latitud men* (latitudinarios).

Mi primer objetivo en este ensayo es mostrar que si bien More puede ser visto como latitudinario no es fácil clasificarlo como un iluminado entusiasta.⁶ De hecho, según algunos comentaristas, el entusiasmo para More es "una especie de enfermedad que requiere curación mediante un apropiado control del intelecto y del cuerpo".⁷ El segundo es considerar como un importante antecedente de la Ilustración inglesa el contraste entre materia y espíritu que en More tuvo un muy interesante desarrollo.

En suma, si bien More no fue un vitalista como Anne Conway,⁸ ni un entusiasta a la Ficino o a la Bruno, sí buscó, como los humanistas, conjuntar platonismo con cristianismo.

La Psychozoia (vida del alma) de Henry More

More escribió un larguísimo poema platónico, cuyo primer cuarto lleva por nombre *Psychozoia* y cuya segunda y más extensa parte se conoce como *Psychathanasia*. El poema *Psychozoia* está dividido en tres cantos y consta de casi trescientas (279) stanzas spenserianas.⁹ Inserto en la tradición humanista, de difícil lectura no sólo por las complejas

6. "Entusiasmo, en sentido estricto es la inspiración divina, por lo tanto el estado de exaltación que produce y la certidumbre de poseer la verdad y el bien". "Para Plotino el entusiasmo es el camino para lograr el estado final de la visión perfecta o sea el éxtasis" (*Eneada* VI, 9, 11, 13). "La doctrina del entusiasmo no es por tanto compatible con los límites mismos del hombre", Abbagnano *Diccionario filosófico*.

7. Rogers, G. A. John: *op. cit.*, p. 2.

8. Para profundizar en el vitalismo de Conway véase el magnífico texto de Sara Hutton: *Ancient Wisdom and Modern Philosophy: Anne Conway*. Utrecht University, Utrecht, 1994.

9. Spenser, Edmund (1552-1599) escribió *Faerie Queene*, uno de los poemas más largos en lengua inglesa. La *stanza* es una forma poética que este autor uti-

alegorías y su fraseo de los términos griegos sino por las inevitables referencias a su rico contexto histórico, particularmente a las polémicas políticas y religiosas, el poema de More tiene el atractivo de hacer patentes no sólo los ideales religiosos del autor sino algunas de sus más importantes propuestas metafísicas y epistemológicas.

Naturalmente todo poema se presta a múltiples interpretaciones y éste no ha sido la excepción. Los estudiosos alegan si se trata de la expresión de un entusiasta o de un iluminado menos radical,¹⁰ sin embargo, es obvio que More no sólo es consciente de los problemas de cada una de las posturas religiosas, sino que intenta proponer como solución la búsqueda interior pero fundada en sólidas propuestas filosóficas, lo que me hace pensar que no se trata de una mera mística contemplativa:

En Marsilio Ficino, Plotino mismo, Mercurius Trismegistus y los teólogos místicos, hay una frecuente mención a la purificación del alma y al camino purgatorio que es previo al iluminativo, como si la persona que espera tener la mente iluminada por Dios tuviera que esforzarse para llegar a la más alta pureza.¹¹

El juicio de Crocker al respecto es moderado, si More "no apunta a una experiencia mística al menos sugiere una extrema sensibilidad imaginativa".¹²

More refiere el argumento de la *Psychozoia* en el canto primero. Dice que el canto a *psyché* es un canto a "la fuente interna" y "las simientes invisibles" de donde surge la "vida del tiempo y de toda alteridad":

La vida de las vidas infunde su fuerte néctar para embriagar mi alma mientras canto la canción de Psyché.¹³

lizó en el citado poema y que consta de nueve líneas: ocho versos yámbicos y un noveno con un pie alejandrino extra.

10. Para este asunto véase el artículo de Robert Crocker: "The role of Illuminism in the Thought of Henry More" en *The Cambridge Platonists on Philosophical Context*. Kluwer, Dordrecht, 1997.

11. More, Henry: *Prefatio Generalissimo*, citado en Crocker, Robert, *op. cit.*, p. 131.

12. Crocker, Robert: *Ibid*, p. 129.

13. More, Henry: *Philosophicall Poems*. Cambridge, Printed by Roger Daniel. Printer to the University. 1647. (*Stanza* 1, p. 11).

Desde luego este brotar, este surgimiento encuentra su antecedente en Platón. El ritmo de vida o como dice More: "ritmos que de la furia platónica poderosamente fluyen" y su intento es entonces "dar un vistazo correcto a la filosofía oculta de Platón".¹⁴

Según su biógrafo, Richard Ward, More pasó por un período de purificación espiritual y en su *Prefatio Generalissimo* cuenta que: "el principio divino triunfó sobre su voluntad egoísta y su naturaleza animal".¹⁵

En realidad, su *Psychozoia* recoge estas experiencias y las ubica intelectualmente:

El poema *Psychozoia* fue compuesto [por More] inmediatamente después de sus experiencias en algún momento de 1640. El segundo y tercer cantos de este poema forman una elaborada alegoría espenseriana en la que More describe el proceso a través del cual tiene lugar la purificación e iluminación del alma.¹⁶

En la stanza cuarta del primer canto, More nos descubre las fuentes filosóficas de su pensamiento:

Así, si lo que está de acuerdo con la escuela de Platón
(que está en consonancia con el sabio Pitágoras,
el egipcio Trismegisto y los antiguos escritos
de la filosofía Caldea, todo lo que el tiempo ha rasgado
pero que Platón y el profundo Plotino han restaurado),
que es mi perspectiva, la canto con vehemencia.

Tal declaración que suena todavía muy renacentista, lo acerca a la Academia Florentina, particularmente, a Ficino; sin embargo, este reencontro con la antigüedad tiene además, otro derrotero, otro uso en More. En efecto, no sólo se trata de revalorar la libertad humana sino de señalar las limitaciones de algunas propuestas religiosas. Con todo, por los límites del trabajo voy a ceñirme al canto primero donde, como lo señalé, se expresan algunas de sus ideas metafísicas y epistemológicas más importantes de cuño platónico.

14. More, Henry: *op. cit.* (stanza 2, pp. 11-12).

15. Crocker, Robert. *Ibid.*, p. 131.

16. *Ibid.*, p. 132.

Cercano a Plotino y al Platón del *Timeo*, More declara que todo proviene del primer principio:

El anciano de los días, Señor de la eternidad,
brotó de sí mismo o, más bien, de ninguna manera brotó.
De ese principio viene todo el bien que Penia espía
en la gruesa multitud de las cosas más deseables
todo es de ese mismo -principio-¹⁷

El principio, lo uno está dispuesto a salvar todo lo que a él quiere retornar: "Que todo a él regresa y nada le es ajeno",¹⁸

Porque, ¿qué puede serle ajeno cuando sus
buenas manos mantienen todo en vida,
aquello de lo que la vida participa?¹⁹

En la séptima stanza se revela que este principio, además de la unidad también es el amor:

El amor ama todo lo que ha hecho, el amor todo lo ha hecho
Y cuando la falsa vida falle es para conseguir un ser mejor.²⁰

El principio tiene un triple desdoblamiento en Atove (la unidad), Ahad (el amor), Aeon (la belleza o la idea).

Aeon, alegoría de la belleza "cuya gloria ensombrece la brillante faz del sol" es, nos dice More, el *eidos* omniforme, "fuente de toda belleza, raíz de toda felicidad que florece".²¹

Y surge de inmediato la comparación con *hyle*, la materia: "Hyle, vieja bruja, torpe, sucia y deforme". La materia, lejana al gozo de la eternidad. Una eternidad que no admite cambio o variación, ni sombra de mudanza o disminución, ni ningún aumento porque, ¿qué aumento puede darse en lo que lo es todo? Donde Hyle no tiene ningún trono, ¿puede algo decaer?

17. More, Henry: *op. cit.* (stanza 5, pp. 12-13).

18. *Ibid.* (stanza 6, p. 13).

19. *Ibid.* (stanza 7, p. 13).

20. *Ibidem.*

21. *Ibid.* (stanza, 9, p. 14).

El contraste entre materia y forma adquiere en More tonos épicos. El trono del gran Aeon de la eterna belleza, el *eidos* omniforme, principio verdadero del ser, de todo lo existente se sitúa absolutamente por encima del "principio" material que más que "informe" se canta como "deforme"; más que "pasivo", se dice "torpe"; más que "oscuro" u "opaco" se mienta "sucio".

En suma, la materia alterable y cambiante, que opaca al verdadero ser el cual se concentra en el luminoso *eidos* omniforme, carece de verdadera entidad.

De esta manera, en el primer canto de su poema, More sienta las bases de su ontología que ha tomado de Platón y de Plotino:

1. Por el contraste entre ser y no ser,
2. por el despliegue del uno en ser, amor y belleza,
3. por la fuerte separación entre materia y forma.

A partir de este momento, More inicia la exposición de sus propuestas epistemológicas siempre dentro de un marco platónico de explicación.

La forma, *eidos*, como forma interna:

Difunde sus rayos escondidos, envía nuevo lustre a la vana sombra; pero el joven (Narciso) que pena ¡Infeliz muchacho! al interior no atiende sino que mezcla los cuatro: el sucio lodo, el amor, la vida y la forma.²²

Este sucio lodo de la materia impide el desarrollo del alma, le obstaculiza el conocimiento y lograr la excelencia. Cuando la vida "radiante" y "amorosa" del alma se debe incrementar hacia un tono más elevado. El alma debe separarse así "del amor a la luz que se desvanece en formas externas", teniendo verdadero conocimiento de que estas vanas mostraciones no son la belleza brillante que los hombres toman por tal.²³

Con este mundo de formas externas se contrasta el mundo de la belleza, de la idea que para More:

No es otra cosa sino vida en plena serenidad.
Vigor de la vida, es raíz, tallo, ramas y todo.
Nada aquí se incrementa ni decae.²⁴

22. *Ibid* (stanza 11, p. 14).

23. *Ibid* (stanza 12, p. 15).

24. *Ibid* (stanza 14, pp. 15-16).

En las *stanzas* de la quice a la veinte, More se concentra en la descripción del acceso al conocimiento teniendo como alegoría central el éter celeste, bella imagen del alma que se canta como virgen pura y bella (Uranore).

El éter, es el vehículo del tacto, el olfato, la vista,
del gusto y del oído y del poder de moldear.²⁵

Esta descripción del acceso del alma al conocimiento es particularmente cuidadosa. En primer lugar establece la limitación del conocimiento sensorial:

Pero, bien sé que nada es desnudo a los sentidos, porque los sentidos no pueden llegar a la interioridad de las cosas, ni penetrar la cerca endurecida de materia constipada, comprimida, cerrada.²⁶

Sin embargo, hay almas que se conforman con el conocimiento sensorial por lo que More exclama:

¡Oh contenta vida de los sentidos que adoran la figura externa de los mundos!

Aun el orgulloso príncipe que haya portado alguna vez cetro besa la más baja gema de lo que llamamos estola de Uranore, esas partes que van a enterrarse en la sucia tierra.

Porque vivir es dulce y ver el sol resulta jubiloso.²⁷

No obstante, la verdadera alegría es ver el sol en el reino de la idea, un sol que nunca se pone dando paso a un eterno día que la noche no puede derrotar.²⁸

Es en este mundo de la idea donde el alma puede comprender que la unidad, el bien y el amor son uno mismo. Es en el momento en que Psyché se une a la unidad y a la idea onniforme que se da esta revelación filosófica.

25. *Ibid* (stanza 15, p. 16).

26. *Ibid* (stanza 28, p. 20).

27. *Ibid* (stanza 32, p. 22).

28. *Ibid* (stanza 33, p. 22).

La dama Psiché hace luz en la mortal sombra, en el oscuro caos y las cosas que se ven aparecen del claro-oscuro de las cosas invisibles, a las que llamamos invisibles, no porque lo sean realmente sino para los ojos mortales.²⁹

La bella Uranore, nos dice More es llamada por los hombres también Psyché y la describe como portadora de tres capas o velos que bien pueden leerse como facultades: la percepción sensible, el sentido interno que se liga directamente a la captación de la proporción y la imaginación en tanto fuerza creadora.

El primer velo o capa de Psyché es la Physis, el mundo natural que el alma percibe. En esa tapicería lo mismo se captan animales, que árboles, bellas flores, etc. en armoniosa simetría. Sin embargo, More nos advierte que la fea y sucia Hylé (materia), todo lo mancha. En efecto, "esta loca dama echa a perder el trabajo de Physis". "Esta misma envidiosa bruja envenena todo lo hecho".³⁰

Mancha todas las tinturas, rebaja los colores, obstruye los sabores, apaga los sonidos de la más dulce música. Cambia el tacto en dolores quemantes y confunde los olores.

De este primer velo de Psyché que es esta captación del mundo natural surge volumen, cantidad y figura de todas las cosas, lo mismo que ciertas virtudes de simpatía como el magnetismo. El entendimiento del mundo natural no se puede dar al margen de ciertos parámetros métricos ni de la consideración de ciertas fuerzas que permean el universo.

La segunda capa o velo de Psyché es Arachnea, que es la metáfora de la luz vital interior de todo ser que se despliega como una red. Se trata pues, del despliegue de la fuerza de vida, de la simpatía sensorial, la capacidad de recoger en una misma red de vitalidad sensible lo que nos proporcionan el oír, el ver, el tocar... ¿Tal vez lo que la tradición llamó sentido interno?

Todo sentido consiste en proporción

Arachnea porta toda proporción, toda proporción sensible que contiene un delicado cambio.³¹

29. *Ibid* (stanza 41, p. 25).

30. *Ibid* (stanza 44, p. 26).

31. *Ibid* (stanza 55, p. 29).

Este fino tejido de Arachnea siente cualquier toque fino o fuerte golpe exterior y lo amplifica interiormente como un diapasón.

En la *stanza* cincuenta y nueve, More nos dice que el velo o capa más cercana a Psyché, la más interior, aquélla que toca su piel es Semele. De ella proviene en efecto toda simiente de donde la imaginación brota.

Que hace al poeta escribir y delirar, arder como si fuera un leño.³²

Así la bella estola de Psyché queda descrita como capacidades, operaciones o estructuras del alma que nos permiten conocer el mundo natural en una constante lucha con la materia para encontrar formas, proporciones, simpatías magnéticas, vitalidad, de todas las cosas que el alma se representa en ese inmenso velo de la Physis. El ciclo primario de Psyché se cierra en sensibilidad, sentido interior e imaginación. Desde luego faltan las capacidades intelectivas más complejas y las volitivas, particularmente la capacidad de elección, que More describirá en los otros dos cantos del poema. Pero como el poeta dice, al terminar esta primera parte de su exposición:

Pero no muy lejos va el intrépido pretendiente platónico.

Esforzándose, no de golpe, todos los misterios de esa extraña escuela descubre.

Mucho y muy difícil queda todavía sin decir. Pero recobremos ahora nuestras fuerzas mediante el descanso al debido tiempo.

El parentesco de la gran Psyché, el casamiento y ropajes hemos cantado de acuerdo con nuestra capacidad.

Para que podamos levantarnos más frescos para los hechos matutinos, tomemos aquí alojamiento y descanso para nuestros fatigados y sudorosos corceles.³³

Conclusión

Es claro que el camino de More a la iluminación se prepara esforzándose, trabajando, batallando contra las apariencias engañosas del exterior. Es más una vía de *gnosis* (visión a través del conocimiento) que una mera mística contemplativa.

32. *Ibid* (stanza 59, p. 31).

33. *Ibid* (stanza 61, p. 31).

Psyché se impone a la materia toda vez que capta la interioridad de las cosas o sus formas; además las entiende como formando parte de un todo armonioso a través de categorías métricas y explica la función de la imaginación como creadora, aun cuando exalta también la imaginación poética que Platón no estaría tan dispuesto a aceptar.

Pero tal vez una última reflexión que es significativa para el estudio de la modernidad británica es la que surge de la oposición entre espíritu y materia que more sobraya con vehemencia. En efecto, en el hecho de considerar la materia como inerte tuvieron algunas propuestas mecanicistas su limitación más importante. Si sólo el espíritu es activo, sólo por el contacto constante e inmediato entre materia y espíritu pueden entenderse las diversas acciones de los cuerpos.

La lucha entre materialistas y espiritualistas, en mi opinión, explica, de manera clara, buena parte de los problemas y el desarrollo mismo de la Ilustración británica donde los teólogos dan cuenta de algunas verdades religiosas con premisas científicas.

Frente a las denuncias de materialismo contra Hobbes, Locke y, en general contra varios fisiólogos y médicos de la época, surgen los autores fuertemente espirituales como Berkeley para quien todo escepticismo y ateísmo pueden eliminarse con sólo eliminar la existencia de la materia.

More prepara una vía intermedia que se revela claramente en su correspondencia con Descartes pero cuyos antecedentes están en el poema descrito. En efecto, el de More no es el dualismo típico cartesiano, de separación total entre los cuerpos materiales y la *res cogitans* sino de la presencia inmediata del espíritu extenso de Dios en el universo que explica todos sus movimientos y acontecer. Esta visión pasará a los teólogos científicos Newton y Clarke quienes para dar cabida a las fuerzas en el universo inaugurarán una nueva ontología.

*Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México*

ABSTRACT

As a Cambridge Platonist, Henry More (1614-1687) has been sometimes regarded as an "Enthousiast" particularly because of his metaphysical poems. My first claim in this paper is, as against those who want to see More as an Enthousiast, that notwithstanding his commitment with the soul's purification his proposal is grounded on the idea that man can reach a proper control of his body and his intellect in order to avoid any excess. On the other hand, I want to consider the contrast between matter and soul as it is to be found in Henry More's *Psychozoia* as a very interesting antecedent of the materialism-spiritualism, controversy in the English Enlightenment. Finally, I propose my own interpretation of the metaphysical and epistemical issues in the first *canto* of More's poem.

crítica

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Vol. 35 • No. 103 • abril 2003 • ISSN 0011-1503

Artículos

OLIMPIA LOMBARDI

El problema de la ergodicidad en la mecánica estadística

MATTHIAS SCHIRN Y KARL-GEORG NIEBERGALL

What Finitism Could Not Be

JOSÉ ALFREDO AMOR

*A Structural Characterization
of Extended Correctness-Completeness in Classical Logic*

FABIÁN G. MIÉ

*La prioridad de la sustancia en la primera metafísica
de Aristóteles*

Discusiones

GUILLERMO HURTADO

¿Saber sin verdad? Objeciones a un argumento de Villoro

Notas bibliográficas

JULIO BELTRÁN Y CARLOS PEREDA (comps.), *La certeza, ¿un mito?*

Naturalismo, falibilismo y escepticismo

[Fernando Broncano]

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 postal 70-447, Coyoacán, 04510, México, D.F. E-mail: critica@filosoficas.unam.mx

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

EPISTEMOLOGÍA Y SUJETO EN LA FILOSOFÍA ANTI-MECANICISTA DE MARGARET CAVENDISH

Zuraya Monroy Nasr

Introducción

A partir de siglo XVII, la naturaleza y el lugar del sujeto epistémico son aspectos de definición fundamental para los filósofos modernos. La determinación de si el sujeto conoce por medio de la razón o de los sentidos, en una disyunción no excluyente (y mucho menos tajante que lo que suele encontrarse en los manuales de historia de la filosofía), ha sido una fuente inagotable de discusión para los intérpretes y estudiosos contemporáneos.

Sin duda, parte importante del contexto para las concepciones epistemológicas modernas es la naciente física mecanicista. Descartes separó dualistamente el cuerpo físico, que es objeto de la ciencia mecanicista y matematizada, de la mente incorpórea capaz de conocer verdadera e indubitadamente este objeto. Con esta separación se inicia una profunda y larga polémica sobre la naturaleza del mundo y del sujeto que lo conoce.

Margaret Cavendish (c. 1623-1673) es una filósofa de la naturaleza, que en pleno siglo XVII se atrevió a ir contracorriente y cuestionó las bases ontológicas y los supuestos epistémicos de la filosofía experimental. En su momento, no fue reconocido el valor de su crítica ni el de sus aportaciones. No obstante, hoy resultan anticipaciones que han reaparecido, al parecer inadvertidamente, en algunas concepciones de la física cuántica contemporánea.

De la autora y su obra

Con la reedición, en 2001, de la obra que Margaret Cavendish publicó por primera vez en 1666 y en 1668 por segunda y última, *Observa-*

tions upon *Experimental Philosophy*, tenemos la oportunidad de adentrarnos en el pensamiento de madurez de esta autora.¹

Margaret, esposa de William Cavendish, Marqués de Newcastle, convivió durante su exilio en París, entre 1645 y 1648, con un grupo de filósofos también exiliados conocido como el "Círculo Newcastle".² Frecuentaban este grupo Thomas Hobbes, Kenelm Digby y Walter Charleton. Además, este círculo británico tenía estrecho contacto con filósofos franceses como René Descartes, Pierre Gassendi y Marin Mersenne. Todos ellos compartían, a su modo, concepciones mecanicistas de la naturaleza.

Aunque careció de una educación filosófica formal, Margaret Cavendish estudió a fondo a los antiguos, así como a contemporáneos suyos como Hobbes, Descartes, Henry More y Van Helmont.³ Si bien el medio intelectual que rodeaba a los Newcastle le era favorable, la enorme timidez de Margaret no le permitió beneficiarse del contacto personal y directo con tan connotados pensadores. Se sabe que el trato directo con Descartes fue nulo y con Hobbes fue mínimo.⁴ Fue a través de

1. Margaret Cavendish, *Observations upon Experimental Philosophy*, Colección Cambridge texts in the history of philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 2001. La edición fue preparada por Eileen O'Neill quien, mediante un cuidadoso estudio introductorio, nos acerca a la propuesta filosófica de la autora a la luz de su desarrollo intelectual. Hay que subrayar que la reaparición de esta obra se debe al afortunado y creciente interés por difundir las aportaciones de las mujeres a la historia de la ciencia y de la filosofía.

2. Desde 1642 se inició en Inglaterra una guerra civil producto del movimiento insurgente contra el rey Carlos I. Margaret (Lucas) era dama de honor de la reina consorte y la acompañó en 1645 a su exilio. Ahí conoció a William Cavendish quien ya esperaba a la reina en París. La derrota militar había llevado a Cavendish a abandonar su país desde 1644. Los filósofos ingleses habían partido también por la persecución política que les acarrearba la derrota de su rey. Carlos I fue ejecutado en Londres en 1649.

3. Henry More (1614-1687) filósofo inglés neo-platónico pensaba que existen fenómenos naturales que no pueden ser explicados mecánicamente e introduce, para su comprensión, la noción de "espíritu de la naturaleza". Johannes Baptista Van Helmont (1579-1644) fue un médico y químico, nacido en Flandes, perteneciente a la tradición naturalista y vitalista de Paracelso (1493-1541).

4. Cfr. E. O'Neill, "Introduction", pp. xii-xiii. También, Susan James señala que en "An Epilogue to my Philosophical Opinions", Cavendish comenta que

sus obras que estos filósofos tuvieron gran influencia en el pensamiento de nuestra autora sobre la naturaleza.

La concepción de Cavendish se desarrolló a lo largo de varios años. En su primer trabajo *Poems and Fancies* (1653), versificó sobre temas de filosofía natural y ahí se muestra la influencia en ella de la obra de Lucrecio *De Rerum Natura*. En una publicación inmediatamente posterior *Philosophicall Fancies*, en prosa, esboza una concepción organicista de la naturaleza, propuesta como alternativa al sistema mecanicista. En 1655 publicó *The Philosophical and Physical Opinions* donde, aunque es patente su lectura de las *Pasiones del Alma* de Descartes y de *El Ciudadano [De Cive]* de Hobbes, argumenta en beneficio de su propia concepción organicista y materialista. Como un comentario a la revisión hecha a este tratado publicó, en forma "epistolar", sus *Philosophical Letters*, cuestionando los sistemas de Hobbes, Descartes, More y Van Helmont sobre la naturaleza y exponiendo el suyo ante una interlocutora ficticia, haciendo gala de creatividad en el estilo de exposición.⁵

En 1666, M. Cavendish publicó otro largo comentario, sus *Observations upon Experimental Philosophy*, donde discute con los "modernos escritores experimentales y dióptricos", esto es, con autores como Hobbes, Descartes, Henry Power,⁶ Robert Hooke y Robert Boyle. Aunque en 1668 publica una concisa revisión de su sistema en *Grounds of Natural Philosophy*, en este trabajo no presenta una detallada argumentación como en sus *Observations*.⁷

Las críticas observaciones de Margaret Cavendish

Al iniciar la lectura de la obra de Cavendish puede escandalizarnos un poco saber que si bien siguiendo el espíritu de su tiempo la autora es anti-aristotélica, su filosofía natural es anti-mecanicista. Pero no hay

ha conocido a grandes hombres como Descartes y a Hobbes, pero que casi no ha hablado con ellos, aclarando que de filosofía sólo ha hablado con miembros de su familia [cfr. "The Philosophical Innovations of Margaret Cavendish", *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 7, No. 2 (1999), 219-244].

5. Cfr. E. O'Neill, "Introduction", pp. xv-xvii.

6. Henry Power (1623-1668), autor de *Experimental Philosophy, In Three Books: Containing New Experiments Microscopical, Mercurial, Magnetical*, Londres, 1663.

7. Cfr. E. O'Neill, "Introduction", p. xvii.

que apresurarse a descartar su propuesta por no seguir las visiones dominantes en su tiempo sobre la naturaleza. Acerquémonos a sus argumentos.

Para comprender mejor las concepciones propias de Cavendish es necesario recordar que su época es un momento de elaboraciones filosóficas en transición y constante polémica. Es la segunda mitad del siglo XVII, la ciencia moderna va surgiendo con fuerza, aunque todavía no se le reconoce propiamente como tal, pues se le denomina filosofía mecánica, filosofía natural, o filosofía experimental. Se buscan o se rechazan los fundamentos metafísicos del conocimiento del mundo natural. Se procura determinar cuál es la naturaleza del conocimiento y su certeza. Es una era científica y filosóficamente pre-newtoniana.

En las *Observations upon Experimental Philosophy*, nuestra autora presenta su visión crítica y sus propias concepciones de una forma peculiar. Al examinar la tabla de contenidos, especialmente de las dos primeras partes de la obra, la primera impresión es que se trata de una miscelánea de temas sin concatenación. En buena medida, lo que Cavendish hace es seguir y comentar una variedad de observaciones reportadas por Hooke, Power, Descartes, Hobbes, Boyle, Charleton.⁸ Sin embargo, como buena filósofa moderna, Cavendish inicia (y concluye) la primera parte de la obra con la exposición de su concepción epistemológica. Ahí, por supuesto, el primer asunto a tratar es la sensación y la percepción humana.

Cavendish describe la gran diversidad que se presenta en la percepción sensible humana, tanto entre los distintos individuos como entre los distintos sentidos en un sólo individuo. Así, observa que cada uno de los cinco sentidos tiene su especialidad y diversos grados, lo cual también difiere en cada individuo. Hay percepciones sensibles, más o menos perfectas, que dependen de la curiosidad, de la pureza de los movimientos figurativos, de la presentación del objeto propio de cada sentido. También, nos dice, los sentidos pueden engañarse por la imperfección en la presentación, la variación, la obscuridad. De igual forma, no todos los objetos son apropiados para un sentido.

Lo que a Cavendish le interesa enfatizar es que hay una diversidad

de conocimientos derivados de los distintos sentidos. Además, esta gran variedad se presenta no sólo en un individuo sino hasta en cada tipo de sentido. Pero la percepción no es sólo de lo sensible; existen objetos que no podemos percibir por medio de nuestros sentidos externos, como sería el caso del aire rarefacto. Estos objetos son percibidos racionalmente y esta clase de percepciones resulta más pura y sutil que la sensible.

La diversidad en la percepción sensorial y racional la lleva a preguntarse ¿entonces, qué no habrá en cada parte de la naturaleza?⁹ La respuesta se encuentra en la forma en que la autora concibe la naturaleza. Brevemente dicho, para ella la naturaleza es un cuerpo entero, que no se compone de partes de distinta naturaleza o sustancias. De esta manera, Cavendish integra el conocimiento, lo hace formar parte del todo que es la naturaleza misma. Bajo esta concepción completamente monista, que intenta asimilar lo cognoscitivo (espiritual, mental) a lo material, no le es posible concebir la división y composición de la naturaleza sino por la razón, como auto-conocimiento.

Cuando dice que la naturaleza se divide en infinitas y diversas partes, Cavendish afirma que "cada parte diversa tiene un conocimiento y percepción diversa y particular, tanto sensitiva como racional".¹⁰ A la vez, cada parte es independiente de las otras pues ignora los conocimientos y percepciones de las demás, pero cuando es considerado en su conjunto, es parte del cuerpo infinito de la naturaleza, que es parte de un todo infinito general de conocimiento. En este todo, cuerpo y lugar son lo mismo, y el vacío no existe. Además, las partes no pueden salirse del cuerpo infinito de la naturaleza; sólo pueden unirse y desunirse de y hacia otras partes del mismo cuerpo.¹¹

Como consecuencia de su explicación de la doble percepción, sensible y racional que cada criatura tiene (aunada al reconocimiento de que ésta es limitada y no infinita), Cavendish rechaza que la filosofía mecánica y experimental pueda predominar sobre la filosofía especulativa. Directamente dirige su objeción a Robert Hooke, quien en su *Micrographia* afirmaba, al igual que otros filósofos contemporáneos suyos, que la

9. M. Cavendish, *Observations...* Op. Cit., p. 47.

10. M. Cavendish, *Observations...* Op. Cit., p. 47.

11. Sobre la relación y distinción entre percepción y generación, cfr. S. James, Op. Cit., pp. 239 y ss.

8. Walter Charleton (1620-1707) filósofo inglés autor de *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charltoniana, or a Fabrick of Science Natural Upon the Hypothesis of Atoms*, Londres, 1654. Fue miembro fundador de la *Royal Society* y el médico de Carlos I.

filosofía mecánica y experimental era el remedio a los males que derivan de la filosofía discursiva y disputativa. Margaret Cavendish hace claramente explícito su desacuerdo con esta idea. En todo caso, considera nuestra autora, la filosofía experimental está al servicio de la filosofía especulativa.¹²

Como se menciona arriba, a lo largo de la primera parte de sus *Observations...*, Cavendish examina una variedad de descripciones reportadas en las más recientes publicaciones del momento por Hooke, Power, Descartes, Hobbes, Boyle y Charleton. En términos generales, la autora hace sus propias observaciones sobre lo presentado en las respectivas obras de estos autores. No profundizaré aquí, pese a lo interesante que puede resultar, en la discusión que se presenta en cada apartado, ya que prefiero examinar aquí algunos aspectos subyacentes relevantes para comprender mejor la concepción de Cavendish.

La filosofía experimental de los autores en cuestión se apoyaba en observaciones posibles gracias a instrumentos como el microscopio, el telescopio y otra variedad de lentes producidos por la dióptrica. En esos trabajos se describía, con golosa minuciosidad, aquello que ahora era posible observar de cerca y que hasta entonces había sido completamente invisible, por ser muy pequeño o por estar muy alejado.¹³ Margaret Cavendish objeta las conclusiones de estos filósofos, principalmente, porque hacen depender en exceso, el conocimiento de los objetos o partes del mundo natural de la mera observación. Ya sea mirando bajo el microscopio (las chispas del pedernal contra el acero, los poros en cuerpos inanimados, los efluvios magnéticos, los aguijones de las abejas o las ortigas, los ojos de las moscas, la gestación de las mariposas, las semillas vegetales, etc.) o a través del telescopio (los cuerpos

12. Cfr. *ibid.*, pp. 48-49.

13. Además del trabajo de Power arriba citado, cfr. R. Hooke, *Micrographia: or Some Physiological Descriptions of Minute Bodies Made by Magnifying Glasses, with Observations and Inquiries Thereupon*, Londres, 1665; R. Boyle, *Experiments and Considerations touching Colours*, Londres, 1664; R. Descartes *Dióptrica*, Discursos 1 y VI [AT VI 81 y ss.; 130 y ss.]; *Meteoros*, Discurso VIII [AT VI 325 y ss.] y *Principios de la Filosofía*, IV §§ 195 y ss. [AT IX-2 314 y ss.] y T. Hobbes, *Elements of Philosophy*, en *The English Works Of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. Sir William Molesworth, Vol. I, Londres, 1839-45, 11 vols.; reimpresso en Alemania: Scientia Aalen, 1962.

celestes, las nuevas estrellas recién descubiertas, el movimiento progresivo de la luna y de otros planetas), para Cavendish el conocimiento requiere de supuestos (digamos teóricos) que den sentido a lo observado. Por eso dice: "Yo no afirmaré con entusiasmo lo que no conozco con certeza; yo únicamente intentaré realizar juicios como la razón me indique, no como los sentidos me informen o, de alguna manera, me engañen; así mejor elijo guiarme por la razón usual, más que por un arte engañoso."¹⁴

En la propuesta filosófica de Cavendish la noción de movimiento es central. Cuando Cavendish aborda el problema del movimiento lo hace en relación con la concepción de "providencia de la naturaleza". Inicialmente señala que cuando una creatura se defiende de algún daño realiza un movimiento de disolución, éste tiene su contraparte en la asociación amistosa que es un movimiento de composición: "nada puede perderse en la naturaleza; aun la menor partícula permanece tanto como la naturaleza misma",¹⁵ dice la autora.

Esta idea continua con un largo razonamiento donde afirma:

Y si hubiera alguna providencia en la naturaleza, entonces la naturaleza tiene conocimiento y sabiduría; y si tiene conocimiento y sabiduría, entonces tiene sensibilidad y razón; y si tiene sensibilidad y razón, entonces tiene auto-movimiento; y si la naturaleza tiene auto-movimiento entonces ninguna de sus partes puede considerarse inanimada o sin alma: el movimiento es la vida y alma de la naturaleza y de todas sus partes; y si el cuerpo es animado, las partes deben serlo también, sin que haya parte alguna del cuerpo animado de la naturaleza que pueda estar muerto o sin movimiento; de lo cual un ejemplo puede ser dado de los cuerpos animales, cuyas partes tienen todas vida animal, como el cuerpo mismo: Por lo tanto, quienes admiten un alma, o una forma o facultad que anima, informa o actúa en la naturaleza y sus partes, y aun así llaman algunas de sus partes inanimadas o sin alma, se contradicen completamente.¹⁶

Al final de este largo juicio, Cavendish claramente argumenta contra los filósofos mecanicistas. No le parece lógico que una parte mueva a otra, de forma ordenada y sabia, y produzca todas las variedades que

14. M. Cavendish, *Observations...* Op. Cit., p. 136.

15. *Ibid.*, p. 72.

16. *Ibid.*, pp. 72-73.

se encuentran en la naturaleza, sin llegar a admitir que se trata de auto-movimiento.

Una característica propia de la noción de movimiento de esta autora, es que, en tanto parte de la naturaleza, es material. Eileen O'Neill considera que esta concepción se apoya en el anti-atomismo de Cavendish derivado de su filiación estoica. Puede ser. Pero yo encuentro un vínculo interesante con la noción de causa final que vale la pena señalar.

La explicación mecanicista del movimiento lo muestra como una serie de accidentes, sin finalidad alguna. Me parece que de entrada Cavendish rechaza esto. Por ello, propone que siendo el movimiento intrínseco a la totalidad infinita que es la naturaleza, está guiado por un conocimiento y una sabiduría que le son propios. Esto resulta así en virtud de que no hay un primer motor, ni nada extrínseco que dé el primer empujón o impulso; por lo tanto, la explicación debe encontrarse en el cuerpo natural mismo. El movimiento de la totalidad natural, como Cavendish nos aclara, no es un movimiento exterior, pues "siendo la naturaleza infinita, todo está auto-contenido y no hay algo sin o más allá de ella, porque no hay límites ni fronteras: es interiormente que se da, pues todos los movimientos son en la naturaleza, en sí misma".¹⁷

El auto-movimiento del todo material que es la naturaleza la hace un ser animado. Se trata de una totalidad donde lo que pudiera considerarse como inanimado no es más que un "grado" de la materia. Aquí se puede observar que la autora apela en cierta medida a los principios estoicos de activo e inactivo. Aunque reconoce que hay algo que puede considerarse como materia inanimada, por su densidad y grosor, en realidad está a tal punto entremezclada con la materia activa que sólo es la aparente exterioridad de fenómenos naturales la que impide reconocer que todo está en movimiento.¹⁸

Casi al final de la Primera Parte de sus *Observations...*, Cavendish retoma el problema del conocimiento y de la percepción. Le interesa mucho exponer sus ideas y se extiende argumentando sobre el auto-conocimiento de la naturaleza.¹⁹ Aquí, cabe subrayar cómo una consecuencia de la filiación estoica de Cavendish su afirmación de que en *todas las partes* de la naturaleza hay una doble percepción: racional y

17. Cfr. *ibid.*, p. 126.

18. *Ibid.*, pp. 210-212. Cfr. también O'Neill, "Introduction", pp. xxiv-xxv.

19. Cfr. *ibid.*, pp. 137-149.

sensible. Desde su concepción, estos son grados de movimiento que se ponen en juego para percibir y también, como todo, están entremezclados, aunque no se muevan simultáneamente siempre.²⁰ Hay muchos grados de movimiento, gracias a los cuales se da toda la variedad que existe en la naturaleza. Aquí sólo apunto a la conclusión de Cavendish en cuanto a que la materia inanimada resulta una división necesaria dado que las partes activas de la naturaleza, las partes racionales, se mueven con gran rapidez. La materia inanimada (*dull matter*) permite un equilibrio. De no ser así, el mundo se haría o se disolvería en un instante.²¹

Para Cavendish, el reposo como estado de la materia opuesto al movimiento, es imposible. Una de las ocasiones en que presenta este argumento, se encuentra refutando a quienes suponen que durante el sueño hay una privación de la actividad sensorial.²² El asunto de fondo es que la sensación, siendo auto-movimiento no puede cesar, "pues lo que ellos llaman cesamiento, no es otra cosa que una alteración del auto-movimiento corpóreo: por lo cual cesar requiere tanto de un agente de auto-movimiento como cualquier otra acción natural".²³

Hemos dicho que la naturaleza, en la concepción de Margaret Cavendish, es un cuerpo infinito con auto-movimiento que, consecuentemente, es auto-viviente y con auto-conocimiento. Pues este cuerpo es, también, divisible en partes infinitas. Claramente, Cavendish nos dice que esto no significa que conciba estas partes como átomos. Es más, no puede haber átomos, pues se trataría de cuerpos naturales indivisibles.²⁴ En su argumento observa que un cuerpo material posee cantidad y toda cantidad es divisible. Para ella, las partes del todo natural no

20. Cfr. *ibid.*, pp. 149-151.

21. Cfr. *ibid.*, pp. 35-36. No profundizaré sobre la relación entre los principios activo y pasivo de los estoicos y la concepción desarrollada por Margaret Cavendish sobre la materia animada e inanimada. Cabe mencionar que al atribuir percepciones sensitivas y racionales a la materia animada, parece aceptar que hay una parte en la totalidad que no percibe (aunque afirma que sí tiene auto-conocimiento). La solución de esta dificultad parece ser posible gracias a que sigue la idea estoica de entremezcla presente en cada partícula material. Cfr. también, pp. xxiv-xxv; 155-167.

22. Cfr. *ibid.*, pp. 126, 149 y nota 103.

23. Cfr. *ibid.*, p. 149.

24. Cfr. *ibid.*, p. 125.

pueden pensarse como únicas o indivisibles, sino como partes de un cuerpo continuo, sólo discernibles por las propias figuras resultantes de los cambios de movimientos particulares.

También, hablando de la imposibilidad de los átomos como partes de la naturaleza, Cavendish niega el vacío. Sostiene que en la naturaleza hay tanta composición como hay división, "tan pronto como las partes se han dividido de tales y tales partes, en ese instante, por el mismo acto de división, se unen a otras partes, y todo ello, porque la naturaleza es un cuerpo de continua infinitud, sin agujeros ni vacíos.²⁵ Eileen O'Neill señala que en 1655, Margaret Cavendish aún insegura de cómo poder eliminar el vacío, así lo versificó: "For what's unequall, cannot joyned be / So close, but there will be Vacuity".²⁶ Sin embargo, luego de asimilar la teoría estoica de la completa entremezcla de la materia activa y pasiva, puede eliminar el vacío argumentando que "su existencia produce un caos causal y despega la unidad del continuo corpóreo".²⁷

Reflexiones finales a modo de conclusión

Margaret Cavendish es una filósofa de la naturaleza, que en pleno siglo XVII se atrevió a ir contracorriente, poniendo en duda las bases ontológicas y los supuestos epistémicos de la filosofía experimental. En su momento, no se reconoció el valor de su crítica, ni el de sus aportaciones. Excepto por el incondicionado reconocimiento de su esposo, los demás miembros del "Círculo Newcastle" no pasaron de recibir con distante amabilidad sus trabajos, sin reconocer mayor contribución.²⁸

25. Cfr. *ibid.*, p. 127.

26. "Pues lo que es desigual, no se unirá / Tan juntos, pero Vacío habrá" [traducción mía], en M. Cavendish, *Philosophical and Physical Opinions*, London, 1655 p. 4]. Cfr., también, O'Neill, "Introduction", p. xxiii.

27. Cfr. O'Neill, "Introduction", p. xxiii.

28. El Marqués William Cavendish recibió el título de Duque de Newcastle en 1665. Fue un hombre interesado en las artes y en el conocimiento de su época. Él y su hermano, el matemático Charles Cavendish apoyaron el interés de Margaret por la filosofía. William defendió y elogió los escritos filosóficos de su esposa. Una muestra de su admiración se encuentra en la siguiente dedicatoria [M. Cavendish, *Observations... Op. Cit.*, p. 3], que transcribo parcialmente:

Sin embargo, nos encontramos frente a una filósofa que estudió las concepciones y los avances científicos "de punta" en su época y los cuestionó, construyendo una explicación propia donde: 1) se valora la importancia de los supuestos teóricos (de la filosofía especulativa) para la interpretación de los datos observacionales (de la filosofía experimental); 2) elabora su teoría intentando dar cuenta del movimiento intrínseco de un todo material, infinito y continuo, siguiendo las conclusiones lógicas de su concepción inicial y 3) como una consecuencia del auto-movimiento perpetuo de la naturaleza y sus partes, anticipa concepciones que han sido retomadas por la ciencia contemporánea: por ejemplo, Cavendish afirmaba la imposibilidad de que la ciencia haga medidas exactas o estudie figuras constantes, con argumentos semejantes a los que plantean hoy los teóricos del caos y sus cálculos fractales.²⁹

Aquí, me atrevo a insistir sobre este tercer aspecto y llamo la atención del lector hacia la obra de un físico cuántico del siglo xx, que desarrolló una aproximación coincidente con la de Margaret Cavendish. Se trata de David Bohm quien ha propuesto una explicación ontológico-epistemológica para comprender el comportamiento peculiar de los objetos cuánticos, apelando justamente a la idea de que el universo es una totalidad que integra tanto la materia como la mente. Es sorprendente

To Her Grace,
The Duchess of Newcastle,
On her *Observations upon Experimental Philosophy*

This book is book of books, and only fits
Great searching brains, and quintessence of wits;
For this will give you an eternal fame,
And last to all posterity your name:
You conquer death, in perpetual life;
And make me famous too in such a wife...

A pesar de ser treinta años menor, Margaret murió antes que su esposo, a fines de 1673. En 1676, año en que falleció, William editó y publicó *Letters and Poems in Honour of the Incomparable Princess, Margaret, Dutchess of Newcastle*. Sobre las pocas opiniones elogiosas de algunos pensadores y la poco generosa acogida de otros como Hobbes o More, cfr. James, *Op. Cit.*, p. 243 y O'Neill, "Introduction", pp. xvii-xviii.

29. M. Cavendish, *Observations... Op. Cit.*, p. 131.

como varias de las propuestas fundamentales de Bohm se encuentran ya presentes en la obra de Margaret Cavendish.

Brevemente, menciono que, como para Cavendish, este autor encuentra que el mecanicismo presente en la física clásica no explica satisfactoriamente la naturaleza del mundo. Para él, el mundo natural es un organismo, no una máquina. Al igual que para Cavendish, ese organismo es una totalidad que no se compone de partes de distinta naturaleza. Esas partes, para Cavendish, tienen "un conocimiento y percepción diversa y particular, tanto sensitiva como racional".³⁰ Esto es muy semejante a lo que Bohm llama "como-mental", propiedad asimilada en la organización parcial, en clases y niveles, de la totalidad.

Como para Cavendish, una noción fundamental es la de *auto-movimiento* el cual es denominado por Bohm como *holomovimiento*,³¹ pero que en ambos autores se refiere al movimiento en y de la totalidad. De igual forma, el substrato de ambas nociones es común. Esto es, subyace la idea de que el todo material que es la naturaleza es un cuerpo animado. Se trata de una totalidad donde lo que pudiera considerarse como inanimado no es más que un "grado" de la materia. Y este continuismo de Cavendish está también expresado en Bohm quién habla de los niveles y clases de organización de las partes en este mismo sentido. Aquí puede observarse que cuando la autora reconoce que hay algo que podría considerarse como materia inanimada, por su densidad y grosor, lo explica apelando a una mera exterioridad fenoménica que nos impide reconocer que todo está en movimiento, como lo hace siglos después Bohm, apelando al orden explicado o despliegue.³²

No he encontrado evidencia alguna para pensar que Bohm conoce directamente la obra de Margaret Cavendish. Creo que tampoco es una casualidad que los conceptos fundamentales sean tan parecidos. El origen es común a ambos en tanto que anti-mecanicistas y el desarrollo de ciertas nociones puede explicarse como la consecuencia lógica de lo que categóricamente rechazan en un contexto filosófico común, dado por la filosofía antigua y moderna. Sin especular más, lo que me parece nece-

30. M. Cavendish, *Observations...* p. 47.

31. David Bohm, *La totalidad y el orden implicado*, Barcelona: Editorial Kairós, 4a. ed., 1987, pp. 212 y ss.

32. M. Cavendish, *Observations*, Op. Cit., pp. 210-212. Cf. también O'Neill, "Introduction", pp. xxiv-xxv y David Bohm, Op. Cit., pp. 240 y ss.

sario reconocer es la anticipación de Margaret Cavendish que hasta hoy ha pasado inadvertida. Esta anticipación filosófica, aunque en el contexto científico de su tiempo, bien puede ser la base para las concepciones que han buscado algunos físicos cuánticos en filosofías orientales.³³

Margaret Cavendish asumió el reto de transitar por una vía de reflexión muy angosta en la modernidad filosófica que le tocó vivir.³⁴ La totalidad convertida a la vez en sujeto epistémico y en objeto de conocimiento, no pareció convincente a sus contemporáneos. La expulsión del alma de la física mecanicista cartesiana abonaba en favor de la cuantificación científica. Cavendish, insatisfecha con la máquina desalmada, le trató de devolver el alma al mundo negando, por supuesto, que se tratara de algo incorpóreo. Paradójicamente y por razones en las que habrá que profundizar, estos monismos materiales, que entremezclan pensamiento y materia dado su firme afán de deshacerse del dualismo, terminan proponiendo un pan-psiquismo que puede abrir la ventana a concepciones ocultistas que el pensamiento científico había arrojado por la puerta.³⁵

Universidad Autónoma de México

33 Sven Ortoli y Jean-Pierre Pharabod, "Orientalismo y parapsicología", *El cántico de la cuántica*, Barcelona: Gedisa, 2001, pp. 111-123. David Bohm, Op. Cit., pp. 19-52.

34 Cfr. Laura Benítez, "El pensamiento cartesiano en la vía de reflexión epistemológica", Inédito; cfr., también, "La vía de reflexión epistemológica y el dualismo cartesiano", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXIV, No. 1 (Otoño 1998), 73-84.

35 Este trabajo fue presentado en las "Primeras Jornadas de Filosofía Moderna", realizadas en la Universidad de Buenos Aires (23 al 25 de abril de 2003), con el apoyo de la Fundación Antorchas. Para realizar este trabajo he recibido apoyo de la Facultad de Psicología y de la DGAPA de la UNAM, por medio del proyecto "Filosofía, Historia y Psicología" (PAPIIT IN400502) del cual soy responsable. Agradezco también a Laura Benítez y José Antonio Robles su siempre valiosa guía académica para quienes participamos en el proyecto "El mecanicismo en los siglos XVII y XVIII" (PAPIIT IN401002) y en el Seminario del Área de Historia de la Filosofía en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

ABSTRACT

The nature and role of the epistemic subject was a fundamental matter for early modern philosophers. Whether the subject acquires knowledge through reason or sense perception, in a non exclusive disjunction, has been a vast source for philosophical debate. The Cartesian radical separation between the mechanically determined material body and the incorporeal mind, inaugurated a deep and lasting controversy on the nature of both the world and the epistemic subject. Margaret Cavendish is a philosopher of nature that in the seventeenth century dared going against the mainstream. In this paper I examine part of her *Observations upon Experimental Philosophy*, showing how she challenged the ontological foundations and epistemic presumptions of the mechanical philosophy. Neither the value of her criticism nor her contributions were appreciated in her own time. Nevertheless, I have found they are philosophical anticipations that, inadvertently perhaps, have reappeared in some conceptions of contemporary quantum mechanics.

PRINCIPIOS TEOLÓGICOS EN LA FILOSOFÍA NATURAL DE PIERRE GASSENDI

Leonel Toledo Marín*

1. Preámbulo

Durante los siglos XII y XIII, la recepción entusiasta de las traducciones al latín de Aristóteles y sus comentaristas por los maestros de las facultades de teología y de artes es considerada, en primera instancia, como "peligrosa", debido a las diferencias importantes entre las propuestas sobre el mundo que sostiene el Estagirita y las enseñanzas de la fe cristiana. En el catálogo de tesis contrarias a la fe se incluyen la eternidad del mundo, la idea de que un accidente no puede existir sin una sustancia y la regularidad del orden natural (que amenaza la existencia de los milagros).

El centro del debate tiene lugar en la Universidad de París. En 1210,¹ se prohíbe la lectura de las obras aristotélicas bajo pena de excomunión y es el 17 de marzo de 1277, cuando presenciamos uno de los momentos importantes del enfrentamiento: el obispo de París Étienne Tempier, emite la condena de 219 artículos (una gran parte de ellos son propuestas aristotélicas), que atentan contra la ortodoxia cristiana.

Tesis como la negación de que el mundo había sido creado y el determinismo del orden natural, despertó las más serias reservas de los teólogos del siglo XIII quienes, inmediatamente, vieron peligrar el atributo divino de la omnipotencia: ¿Dios no pudo crear el mundo *ex nihilo*?, ¿es posible que Dios sólo haya creado un solo mundo? Y, suponiendo que Dios haya creado el mundo con principios aristotélicos, ¿Dios está limitado por dicho orden y no puede hacer milagros?

* Agradezco el apoyo de la Fundación Antorchas. He enriquecido el texto gracias a los comentarios que me hicieron los asistentes de las *Primeras Jornadas*, particularmente, a Laura Benítez y José A. Robles.

1. V., Grant, E., *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages*, p. 70.

Así, los temas más problemáticos para la aceptación de la doctrina aristotélica, fueron las restricciones que ésta imponía a la *potentia dei absoluta*. Veamos en qué consiste el problema: en tanto que Dios estableció el orden (de tipo aristotélico) por el que se rige el mundo *ordinariamente*, ¿puede Él mismo subvertir ese orden de acuerdo a sus designios? La respuesta se da, durante la baja Edad Media, haciendo énfasis en la *potentia dei absoluta* frente a la *potentia dei ordinata*. Esta última se refiere al poder que Dios ha ejercido al crear el mundo y guiar su curso normal; la primera consiste en la posibilidad de intervención real de Dios en el mundo, contraviniendo incluso el ordenamiento original. La distinción *potentia absoluta/ordinata*, adquiere su forma más acabada en algunos pensadores de la baja Edad Media, quienes,

Distinguen (por analogía, no sólo con los reyes sino con cualquier agente libre cuyo poder está circunscrito a las leyes) entre el poder ordenado, por el que Dios actúa *de jure*, acorde con la ley justa que él mismo ha establecido y, el poder absoluto, por el que *de facto*, él puede actuar fuera de o contra la ley. En tal formulación, el poder absoluto excede el poder ordenado y es clara la implicación de que la *potentia dei absoluta*, antes que referirse simplemente al campo de la posibilidad lógica antes del ordenamiento de las cosas, debe ser entendida como un poder extraordinario, presente, capaz de operar aparte del orden establecido por la *potentia ordinata*, que sigue el curso ordinario de las cosas.²

De tal modo que la motivación principal de los artículos de la condena de 1277 es, principalmente, resguardar el poder absoluto de Dios frente a las limitaciones de un orden natural, generalmente descrito con principios aristotélicos. Más todavía, la condena de París o, más precisamente, la defensa de la *potentia dei absoluta*, como un poder presente y activo por el que la divinidad puede actuar en el mundo, no dejó de causar un gran impacto en el campo del derecho canónico y la filosofía natural a partir de la baja Edad Media.³ Como afirma E. Grant:

2. Oakley, F., "The absolute and Ordained Power of God", p. 447.

3. V., Oakley, F., "The absolute and Ordained Power of God and King...", pp. 670 y ss.

Al enfatizar el poder absoluto de Dios para hacer cualquier cosa cercana a la contradicción, los artículos condenados en 1277 tuvieron un efecto curioso y, probablemente, imprevisto: fomentaron la especulación sobre situaciones imposibles dentro del sistema aristotélico, tratadas a menudo como posibilidades hipotéticas [...] La consideración de éstas fue tan extendida, que llegó a ser una característica distintiva del pensamiento del medievo tardío.⁴

Era justo con las consideraciones sobre la *potentia dei absoluta* y *ordinata*, como se iniciaba un tipo de argumentación que (basado en la voluntad y poder ilimitados de la divinidad), promovería la búsqueda y postulación de alternativas de explicación del mundo. A continuación, veremos cómo este antecedente teológico persiste hasta el siglo XVII en las teorías de Pierre Gassendi (1592-1655) y cómo, además, se articula en el uso gassendiano del escepticismo. Los principios teológicos que nuestro autor asumirá, serán fundamentales en su adaptación del modelo epicúreo del mundo.

2. El "escepticismo mitigado" de Gassendi⁵

Charles Larmore, siguiendo a Richard Popkin, afirma que, ante la irrupción del escepticismo en la filosofía natural, podemos distinguir dos líneas antagónicas que se desarrollan en respuesta a la crisis pirrónica de la temprana edad moderna:⁶ la primera es el escepticismo mitiga-

4. Grant, E., *Op. cit.*, p. 82.

5. V., "Constructive or mitigated scepticism", en Popkin, R., *The History of Scepticism...*, pp. 129-150.

6. Las fuentes del escepticismo se dividen, según Charles Larmore (en su "Scepticism", pp. 1145-1146), siguiendo a Richard Popkin, en tres grupos: el primer grupo está formado por textos que habían sido asequibles en el mundo latino durante los siglos anteriores al Renacimiento, tales como las *Cuestiones académicas* de Cicerón y el *Contra académicos* de Agustín de Hipona, estos textos, dice Larmore, "transmitieron noticias de una de las dos escuelas principales del escepticismo griego: la academia de Arcesilao y Carnéades". El segundo grupo de textos está formado por

[...] los textos antiguos que aparecieron en traducciones latinas más recientemente (el de *Vidas de los filósofos* de Diógenes Laercio y, sobre todo, los escritos de Sexto Empírico). Las *Hipótesis pirrónicas* de Sexto fueron traducidas al latín por Henri Étienne en

do, seguida por pensadores como Marin Mersenne y el mismo Gassendi, quienes: "trataron de mostrar que podría ser aceptado mucho del escepticismo sin abandonar toda posibilidad de conocimiento o sin dejar a la razón inerte aún donde el conocimiento no era posible".⁷ La segunda línea de respuesta al pirronismo, formada por pensadores, "(tales como Bacon y Descartes), trataron de establecer una nueva concepción de las fuentes del conocimiento que fueran inmunes a la duda".⁸

Gassendi publicó su primer tratado escéptico en 1624 con el título de las *Exercitationes adversus aristoteleos*, obra en la que (a la manera del *Quod nihil scitur* de Sánchez), hace uso de los tópicos de Sexto Empírico para atacar las pretensiones escolásticas de conocimiento. Un segundo enemigo a vencer para el Gassendi escéptico es Descartes: en 1644 publica la *Disquisitio Meaphysica*, que es una obra extensa en la que se ocupa casi de cada párrafo de las *Meditaciones cartesianas*.⁹

El "escepticismo mitigado" de Gassendi es claramente identificable, en su lado negativo, por su rechazo al conocimiento de la naturaleza in-

1562, y su *Contra los Dogmáticos*, por Gentien Hervet en 1569. Estos textos fueron indispensables en la comunicación de otra escuela de escépticos: el pirronismo.

El tercer grupo de fuentes del escepticismo moderno, está constituido por las obras que contenían argumentos de corte escéptico o algunas actitudes que muy bien podrían ser tomadas como escépticas, publicadas en el Renacimiento, tales como los escritos de Erasmo, Gian Francesco Pico della Mirandola, Agripa von Nettesheim, Michel de Montaigne y Francisco Sánchez. Para un estudio del impacto del escepticismo en la época, véase también Olaso, E. de, "El escepticismo antiguo en la génesis y desarrollo de la filosofía moderna".

7. Larmore, Ch., "Scepticism", p. 1146.

8. *Idem*.

9. V., *The High Road to Pyrrhonism*, p. 13, donde Popkin sostiene lo siguiente:

Pierre Gassendi, quien inició su carrera al dirigir todas las municiones escépticas que encontró en Sexto Empírico, Montaigne, Sánchez y Charron contra el aristotelismo y el neoplatonismo del Renacimiento, proclamando que ningún conocimiento era posible, mucho menos el aristotélico, cambió [después] de rival. En sus objeciones contra las *Meditaciones* de Descartes y ampliadas en las enormes *Disquisitio Metaphysica*, Gassendi hizo a un lado la dimensión escéptica de Descartes y se ocupó de la dogmática. Usando los mismos argumentos escépticos clásicos, Gassendi inició una nueva fase en la historia del escepticismo al dirigir y revisar los argumentos de tal modo que, ahora, apuntaban directamente a la teoría cartesiana del conocimiento. El *cogito* y el nuevo criterio de verdad, la doctrina cartesiana de las ideas claras y distintas, eran ahora el objetivo. [Las cursivas son mías].

terna de las cosas mientras que, la parte positiva, descansa en su teoría del origen del conocimiento:

Todo lo que podemos conocer es esta o aquella propiedad de tal sustancia o naturaleza, si está abierta a la observación y llega a ser familiar por la experiencia. No penetramos de este modo en la sustancia misma o en su naturaleza interna.¹⁰

Así, para Gassendi, el conjunto de tesis que debía ser rescatado en su discusión con Descartes era, particularmente, el que tenía que ver con el carácter sensorial del conocimiento y la posibilidad de corregir los datos inexactos que aportan los sentidos, apoyándonos en una cuidadosa revisión de la información y, especialmente, de las inferencias que construimos a partir de ella. Al respecto podemos decir, con R. Walker que:

Desde el punto de vista de Gassendi, quien no toma el escepticismo seriamente es Descartes: dudar radicalmente de los sentidos y entonces, aceptar ciertas verdades intelectuales debido a que son convincentemente claras y distintas, es confundir el tema [...] Ninguna defensa de la razón basada en la [sola] razón será una respuesta adecuada al escepticismo: antes bien, lo que se requiere es que limitemos nuestras propuestas a la experiencia o [...] mantenerlas lo más cerca posible a la experiencia.¹¹

De hecho, las facultades sensoriales son nuestra única fuente de conocimiento del mundo. Según Gassendi, "la base para el conocimiento existe", pero ésta sólo existe "para el conocimiento de la experiencia y, hay que decir, de las apariencias, pues nuestro intelecto conoce o aprende a través de su experiencia de numerosas apariencias".¹²

Más todavía, el rechazo a la postura innatista cartesiana tiene como trasfondo su tesis de que todo conocimiento depende, en última instancia, de la imaginación. Esta última postura, en Gassendi, tiene dos orígenes.

10. SW, p. 199. El título de este artículo es: "Que no conocemos las cosas en su naturaleza interna, la que Dios desea tener oculta para nosotros pues, el conocimiento que tendríamos de ella no es necesario como el conocimiento de los accidentes".

11. Walker, R., "Gassendi and Skepticism", pp. 320-321.

12. SW, p. 104.

nes (aunque él se distancia de ambas): por una parte el aristotelismo y, por otra, el epicureísmo. De la tesis peripatética, nuestro autor toma el *dictum* de que no hay nada que esté en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos;¹³ contra ella, "rechazó las especies sensibles, en tanto que 'formas sin materia', pues estas serían incorpóreas y, por tanto, no podrían actuar en los órganos sensoriales".¹⁴ Gassendi resumió las facultades internas del aristotelismo en una sola: la imaginación, rechazó también la existencia de universales, afirmando que éstos eran meros entes de razón y negó el conocimiento intuitivo de Dios.¹⁵ De la escuela epicúrea él tomó la propuesta atomista de la naturaleza como la mejor explicación, hizo suya la tesis de que el proceso de percepción debe ser mecánico y que (por eso), los sentidos nos producen apariencias que nos proporcionan el material con el que se construye el conocimiento: las ideas simples (a las que equipara con las *prolepsis* epicúreas).¹⁶

Me gustaría hacer dos anotaciones acerca de cuáles son algunas características fundamentales de la concepción gassendiana del conocimiento: primero, para conocer hemos de partir siempre de las apariencias, esto porque es posible, en principio, corregirlas: "es verdadero que cualquier impresión sensorial puede ser engañosa; pero no toda sensación es falsa",¹⁷ afirma en las "Quintas respuestas" a las *Meditaciones*.

Segundo: para Gassendi, la discusión con sus contemporáneos sobre el conocimiento debe llevarse a cabo dentro del marco de una filosofía natural: se trata de construir alternativas de explicación del mundo natural. Según Gassendi, si bien la *scientia* escolástica y cartesiana son inalcanzables, sí podemos adoptar teorías cuya fuerza explicativa resida en lo *probable*, esto es, modelos explicativos que no pretendan conocer la verdadera naturaleza de los fenómenos¹⁸ y que tampoco pongan

13. OM I, 92.

14. Hatfield, G., "The cognitive faculties", p. 976.

15. *Ibid.*, p. 977.

16. Glidden, D., "Hellenistic Background for Gassendi's Theory of Ideas", pp. 417-418.

17. SW, pp. 168-170.

18. Dada su *potentia absoluta*, Dios podría cambiar los mecanismos internos de la naturaleza y, tal vez, conservar la misma apariencia en el mundo. Así, la *potentia dei absoluta* se vuelve un elemento teológico fundamental para negar la pretensión de *scientia*.

todo en duda. Para la filosofía natural, según Gassendi, debemos reconocer un nivel de certeza menor al de la *scientia*, una *via media*:

Haríamos bien al adoptar una vía media (*media quaedam via*) entre los escépticos [...] y los dogmáticos. Pues, los dogmáticos no conocen realmente lo que ellos creen conocer, ni tienen el criterio apropiado para determinarlo; pero tampoco parece que todo aquello que los escépticos vuelven objeto de debate sea completamente desconocido, que no puede ser hallado ningún criterio para determinarlo. [De ahí que] en las ciencias físicas, frecuentemente se declara que seremos afortunados si encontramos, no lo que es verdadero, sino lo que es probable.¹⁹

Robert Kargon resume la postura de esta tendencia aproximativa de la filosofía natural en los siguientes términos:

La visión mecanicista del mundo proponía explicar todos los fenómenos naturales por el tamaño, la figura y el movimiento de partículas invisibles de la materia. Pero estas partículas o corpúsculos no eran asequibles a la experiencia directa, ni sus movimientos podían ser comprendidos con ningún tipo de rigor matemático. La física era, en consecuencia, necesariamente hipotética. A diferencia de las matemáticas, la física no era ni podía ser rigurosa, precisamente porque las partículas que son las fuentes de las cualidades físicas no podrían ser tratadas de modo riguroso. La tarea del físico era, por tanto, sugerir "hipótesis" o mecanismos detallados que fueran posibles o plausibles.²⁰

Entonces, la filosofía natural, según Gassendi, debe iniciar su construcción a partir de las apariencias, que nos llevarán a formular hipótesis de un alcance explicativo y de una utilidad cada vez mayores.²¹

19. SW, p. 326. Las cursivas son mías.

20. Kargon, R., *Atomism in England from Hariot to Newton*, p. 107. Es justamente este modelo "probabilista" de la filosofía natural, la que tendría una influencia enorme en los filósofos británicos, como Walter Charleton o Locke. Cfr. Locke, *John Essay*, IV, XIV, 13.

21. Cfr. Gassendi, *Pascal et la querelle du vide*, p. 95, donde S. Mazauric afirma: Renunciando así a construir una ciencia por medio de la intuición de las esencias e independiente de toda referencia a la naturaleza, Gassendi opone al ideal aristotélico y cartesiano, una "ciencia positiva de la naturaleza, donde los conceptos sean fundados sobre la observación y la experiencia". [La frase entre comillas es de O. Bloch]

3. Dios y la naturaleza: *potentia dei absoluta* y el designio divino

El atomismo clásico afirma que el orden que el ser humano encuentra en la naturaleza es, en realidad, producto del azar: es sólo un resultado posible de combinaciones aleatorias entre átomos.²² No hay pues, necesidad ni finalidad en el mundo. Los dioses, según la tradición epicúrea, son perfectos y, debido a su divinidad, absolutamente trascendentes al mundo, de ahí que, según Lucrecio:

Decir que ellos [los dioses] concibieron el deseo de crear un mundo maravilloso en su naturaleza para el provecho de los hombres, que por esta razón, la obra de los dioses es digna de elogios y, entonces, que lo propio para nosotros es cantarle alabanzas y, [además] considerar que esta obra será imperecedera y eterna [...] es absurdo.²³

Así, en la temprana época moderna, el epicureísmo planteaba serios problemas en su descripción del mundo para la filosofía natural:

A diferencia de otras filosofías de la antigüedad, el atomismo (debido a su énfasis en el azar y su materialismo), no ofrecía bases para la racionalidad o finalidad del mundo. Por esta razón, el resurgimiento del atomismo en la Europa cristiana no era una posibilidad seria, hasta que la doctrina sufriera cambios significativos. La estrategia que sorteó estos problemas y dispuso el atomismo como una visión del mundo aceptable, fue la inclusión de Dios como un legislador cósmico, que impuso las leyes a los átomos, con el propósito de crear un universo ordenado.²⁴

Gassendi fue quien llevó a cabo esta empresa: a partir de su entre-

Mazauric (quien ve en la defensa que Pascal realiza de sus experimentos sobre el vacío, una clara continuación y aplicación de los principios gassendianos del conocimiento), se refiere al "ideal aristotélico" promovido también, por Descartes, como una postura totalmente conservadora, en tanto que "por su dogmatismo metafísico, Descartes sigue siendo, fundamentalmente, un escolástico". *Ibid.*, p. 96.

22. V., *De rerum natura*, 5.156.

23. *Idem.*

24. Deason, G. B., "Reformation Theology and the Mechanistic Conception of Nature", p. 179.

vista con Beeckman en diciembre de 1628,²⁵ se dedicó a rescatar las doctrinas epicúreas y realizar con éstas lo que Tomás de Aquino y los escolásticos habían hecho con las de Aristóteles: "bautizarlas", adecuarlas a las doctrinas cristianas, al hacerlo, Gassendi buscaba dar una versión del mundo y una alternativa para la filosofía natural distinta a las propuestas neoplatónicas renacentistas y escolásticas (que habían ya sufrido los embates del escepticismo gassendiano en sus *Animadvertiones*).

La adaptación de las tesis del epicureísmo llevada a cabo por Gassendi (publicada póstumamente en la edición de la *Opera omnia* de 1658, como *Syntagma philosophicum*), justamente tendrá como objetivo resolver los problemas que para el cristianismo acarrea esta concepción del mundo. En su versión atomista, en contra del epicureísmo clásico, los átomos son creados, la materia es inerte y no puede dotarse a sí misma de ningún tipo de organización, ni de movimiento.²⁶ Los átomos se mueven en el vacío (que es coeterno con Dios y posee una extensión infinita²⁷) y este movimiento (junto con las leyes que lo rigen) ha sido impuesto por la divinidad en el momento de la creación.²⁸ La vida, según la versión gassendiana, no es una propiedad que la materia posea *per se*, de tal modo que es necesario suponer un principio ordenador, que es identificado con la divinidad.²⁹

Al crear el mundo, Dios ejerció su poder absoluto y su voluntad libre; aunque ha establecido un orden que la naturaleza sigue ordinariamente, Él no está limitado por ese orden: no hay nada que Dios no pueda cambiar o transformar. La naturaleza está sujeta siempre a la *potentia dei absoluta*,³⁰ en tanto que no hay nada por encima de los designios de la voluntad divina.

En su discusión con Descartes, Gassendi ve en los "Primeros principios" que aquél defiende,³¹ una peligrosa e inadmisble restricción para

25. V., Jones, H., *The Epicurean Tradition*, p. 169 y ss.

26. SW, p. 400.

27. V., Toledo Marín, "Las teorías de Pierre Gassendi (1592-1655), sobre el espacio y su paralelismo con el tiempo".

28. OM, I, 280-334.

29. SW, *Syntagma*, p. 399.

30. V., Osler, M., *Divine Will and the Mechanical Philosophy...*, p. 154.

31. Para una discusión sobre el estatuto teológico de los principios cartesianos, véase Osler, M., "Eternal Truths and the Laws of Nature: the Theological

la voluntad y el poder divinos: si es el caso que Dios ha elegido establecer algunos principios al crear el mundo, éstos no pueden estar por encima de su poder absoluto. Gassendi no está dispuesto a conceder que el poder de Dios pueda estar limitado por el curso ordinario de la naturaleza, de ahí que nuestro autor escriba a Descartes lo siguiente: "[...] el Dios tres veces grande, no está determinado por las cosas que él creó, como el Júpiter de los poetas está determinado por el destino, pues él puede destruir, con su poder absoluto, cualquier cosa que haya creado".³²

Gassendi sostiene que una fuente de incertidumbre a la que se enfrenta el filósofo natural, es el tipo de acción que Dios puede ejercer en la naturaleza. Hay, según nuestro autor, mecanismos internos por los que Dios opera el sistema del mundo, sin embargo, éstos son sólo conocidos por la divinidad. Así, el ser humano puede conocer solamente los efectos de la acción divina en el mundo. Sin embargo, aun teniendo en cuenta esto, Dios puede operar con principios distintos, manteniendo siempre la misma apariencia del mundo.

Parece que el Dios tres veces grande, actuó de la manera en que los artesanos lo hacen, cuando construyen autómatas para nuestro asombro [...] Dios, el artesano del mundo y de todas las cosas extraordinarias, de la más pequeña a la más grande, tiene la benevolencia de no negarnos la contemplación de éstas; sería una ofensa para él si alguien se quejara de que, más allá de las cosas que él quiso que supiéramos, él no reveló también los secretos internos de cada naturaleza o si alguien se jactara de poder conocerlos tanto como él los conoce.³³

Ahora bien, para Gassendi, el filósofo natural debía acercarse a la divinidad por medio de los efectos o los "rastros" que había puesto en la naturaleza para conocer algunos de sus designios, particularmente aquellos que tienen que ver con las causas finales, que son asequibles, según Gassendi, por medio de la experiencia. Así, el conocimiento de

Foundations of Descartes' Philosophy of Nature", así como, Scribano, E., "Quel che dio non può fare. Descartes e i limiti della potenza divina".

32. SW, p. 252.

33. SW, p. 200. Cf., *ibid*, Syntagma, p. 337. La referencia a Dios como el "divino artesano", es muy usada por Gassendi a lo largo de toda su obra.

los órganos del cuerpo humano da cuenta de la sabiduría y de la previsión de la mente creadora:

La propuesta de que "tú rechazas el estudio de causas finales en el estudio de la física" tal vez sería correcta en otro contexto pero, dado que es un tema sobre Dios, es de hecho preocupante el que hayas rechazado el argumento principal por el que el poder, la sabiduría y la providencia de Dios, junto con su existencia, pueden ser probados por la luz natural de la razón [...] y sabemos muy bien que muchos hombres de grandeza no sólo se elevan al conocimiento de Dios por el estudio de la anatomía del cuerpo humano, sino también le cantan himnos de alabanza pues, él formó y dispuso de tal manera todas las partes para su utilidad, que él debe ser elogiado en las alturas por su habilidad e incomparable providencia.³⁴

Y más adelante agrega:

Es verdad que algunos de los propósitos de Dios están profundamente escondidos en nosotros y ocultos en el abismo inescrutable de su sabiduría [...] pero no es verdad que Dios no dejó *expuestos algunos de ellos tales como los que se pueden observar en el cuerpo humano*.³⁵

Notemos, por un lado, que Gassendi reprocha a Descartes el haber eliminado completamente las causas finales de la filosofía natural. Según nuestro autor, algunas de ellas deben incluirse, especialmente las que nos descubre la anatomía, dado que, a) están dentro de los límites de nuestra experiencia, lo que está en consonancia con su propuesta "empirista" del conocimiento y, b) porque (aquellas que están abiertas al escrutinio de los sentidos), cumplen también con una función *teológica*, a saber, dan cuenta de la inteligencia organizadora y previsoras en la naturaleza, que ha creado los órganos de los seres vivos, teniendo en cuenta los fines.

34. SW, *Disquisitio*, "Contra la 'Cuarta meditación' ", duda I, art. 1, pp. 225-226.

35. SW, *Disquisitio*, "Contra la 'Cuarta meditación' ", duda I, art. 3, p. 235. Las cursivas son mías.

4. Reflexiones finales

La intuición que he pretendido desarrollar en este trabajo consiste en que, los principios de la filosofía natural gassendiana, tienen como base el desarrollo, en la época moderna, una concepción de la filosofía natural como un conocimiento cuyo origen y/o finalidad no es la certeza metafísica y que, más bien, es aproximativo y probable.³⁶ Me parece

36 A continuación, ofrezco al lector algunas anotaciones sobre la influencia posterior de la filosofía natural gassendiana: aunque la vía epicúreo-probabilista es difícil de seguir por muchas razones, entre ellas la variedad y complejidad de entramados históricos que existen entre las propuestas gassendianas y los desarrollos que le siguieron, me parece que es posible reconocer una línea de pensamiento heredado de los temas gassendianos que tuvo su auge especialmente en un gran número de pensadores británicos. Un puente importante del pensamiento gassendiano y cartesiano a la Gran Bretaña fueron los miembros del círculo de Newcastle, donde, según nos dice R. Kargon, en su *Atomism in England...*, p. 69:

Había una amplia gama de "atomismo" en el círculo de Newcastle, desde el ne aristotelismo de Kenelm Digby, al epicureísmo de Margaret Cavendish, Marquesa (después duquesa) de Newcastle. El círculo inicial de los años 1630 creció [...] después de mudarse a París a partir de 1640. El núcleo del grupo era todavía Hobbes, los hermanos Cavendish y Pell. Se habían ido Walter Warner y Robert Payne. Se habían incorporado Margaret, esposa de William, William Petty y, a través de Hobbes, Sir Kenelm Digby [...] Este círculo inglés estaba estrechamente asociado con el Padre Mersenne y el Padre Gassendi.

De regreso a Inglaterra, alrededor de 1649, los miembros del círculo continuaron sus propias actividades intelectuales y se unieron a él Walter Charleton, Edmund Waller, John Evelyn y otros. Es así como el pensamiento de Gassendi y Descartes reforzarían el escenario intelectual que se inclinaría a la hipótesis atomista y probabilista.

Un ejemplo ilustrativo, del impacto de la obra gassendiana, es la *Historia de la filosofía*, de Thomas Stanley (1660) quien, nos reporta D. Glidden, tradujo en la parte "La doctrina de Epicuro", grandes fragmentos del *Syntagma* de Gassendi. Esta obra de Stanley figuraba en las bibliotecas de Locke, Newton y John Evelyn, según nos dice Popkin. Asimismo, debemos contar la aparición, desde 1674, de los ocho tomos de la *Abregé de la philosophie de MR Gassendi*, por François Bernier, escritos que pueden ser una vía más de la transmisión de la interpretación gassendiana (probabilista) de Epicuro. Véanse, Glidden, D., "Hellenistic Background for Gassendi's Theory of Ideas", p. 405 y Popkin, R., "Gassendi et les sceptiques anglais", p. 204.

que este modelo de conocimiento viene acompañado, en Gassendi, de una concepción teológica que apunta, primero, hacia el énfasis en la *potentia dei absoluta* y, segundo, hacia una concepción particular de la relación entre el filósofo natural y la divinidad: si bien Dios no ha revelado al ser humano principios innatos o las claves de la verdadera naturaleza de las cosas, sí lo ha dotado de facultades que le permiten encontrar a) la evidencia de la existencia de Dios a partir de la experiencia, b) algunas características de la divinidad como su poder y su previsión e incluso, c) algunos de los fines con los que Dios creó el mundo. Gassendi, en su modificación del atomismo clásico, incluyó la tesis de que Dios, al crear la naturaleza, había designado ciertos órganos corporales para realizar funciones específicas. A través de la experiencia, el ser humano, según nuestro autor, puede reconocer este tipo de fines. Es inevitable pues, reconocer la importancia del contexto teológico con el que el mecanicismo gassendiano reformaría al epicureísmo. Estos principios teológicos estarían en la base de la filosofía natural de Gassendi, la que finalmente, como Koyré lo ha señalado, daría a la ciencia moderna sus fundamentos ontológicos y filosóficos.³⁷

Universidad Nacional Autónoma de México

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Gassendi y sus abreviaturas

- OM Pierre Gassendi, *Opera omnia*, 6 vols., F. Frommann, Stuttgart, 1964.
- SW Pierre Gassendi, *The Selected Works of Pierre Gassendi*, edición y traducción de Craig B. Brush, Johnson Reprint Corporation, New York, 1972.

37. Cfr., Koyré, A., "Gassendi y la ciencia de su tiempo", p. 319.

2. Referencias

- AYER, Michael, et al. (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 vols., Cambridge University Press, Nueva York, 1998.
- BENÍTEZ, Laura y ROBLES, José A. (coordinadores), *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*, FFyL, Div. de estudios de posgrado, UNAM, México, 1999.
- BROOKE, John H., et al. (eds.) *Osiris. Science in Theistic Contexts. Cognitive Dimensions*, *Osiris* Second Series, vol. 16, 2001.
- BURNYEAT, M. (ed.) *The Skeptical Tradition*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1983.
- CANZIANI, Guido; GRANADA, Miguel A.; ZARKA, Y. (eds.), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Franco Angeli, Milán, 2001.
- DEASON, Gary B., "Reformation Theology and the Mechanistic Conception of Nature", en Lindberg, David C., y Numbers Ronald L. (eds.), *God & Nature...*, pp. 167-191.
- GLIDDEN, David K., "Hellenistic Background for Gassendi's Theory of ideas", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 49, no. 3. Julio-Set, 1988, pp. 405-424.
- GRANT, Edward, *The foundations of Modern Science in the Middle Ages*, Cambridge U. Press, Cambridge, 1996.
- HATFIELD, Gary, "The Cognitive Faculties", en Ayer, Michael, et al. (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol. 2, pp. 953-1001.
- JONES, Howard, *The Epicurean Tradition*, Routledge, London/New York, 1989, 1992.
- KARGON, Robert H., *Atomism in England from Harington to Newton*, Clarendon Press, Oxford, 1966.
- KOYRÉ, A., *Estudios de historia del pensamiento científico*, siglo veintiuno editores, México, 12ª edición, 1995.
- , "Gassendi y la ciencia de su tiempo", en Koyré, A., *Estudios de historia del pensamiento científico*, pp. 306-319.
- LARMORE, Charles, "Scepticism", en Ayer, Michael, et al. (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol. 2, pp. 1145-1191.
- LINDBERG, David C. y NUMBERS, Ronald L. (eds.), *God & Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Londres, 1986.

- LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, editado por John W. Yolton, Everyman, Londres, 1998.
- LUCRECIO CARO, Tito, *De la natura de las cosas/De rerum natura*, edición bilingüe, introducción, traducción y notas de Rubén Bonifaz Nuño, Instituto de Investigaciones filológicas, Centro de estudios Clásicos, UNAM, 1984.
- MAZAURIC, Zimone, *Gassendi, Pascal et la querelle du vide*, PUF, París, 1998.
- MURR, Sylvia, (ed.), *Gassendi et l'Europe (1592-1792)*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1997.
- OAKLEY, Francis, "The absolute and Ordained Power of God and King in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Philosophy, Science, Politics and Law", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 59, no. 4, octubre de 1998, pp. 669-690.
- , "The absolute and Ordained Power of God in Sixteenth- and Seventeenth-Century Theology", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 59, no. 3, julio de 1998, pp. 437-461.
- OLASO, Ezequiel de, "El escepticismo antiguo en la génesis y desarrollo de la filosofía moderna", en Olaso, Ezequiel de (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía...*, pp. 133-161.
- OLASO, Ezequiel de (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Del Renacimiento a la Ilustración I* (T. 6), Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1994.
- OSLER, Margaret, *Divine Will and The Mechanical Philosophy. Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in The Created World*, Cambridge University Press, New York, 1994.
- , "Eternal Truths and the Laws of Nature: the Theological Foundations of Descartes' Philosophy of Nature", en *Journal of the History of Ideas* 46, no.3, 1985, pp. 349-362.
- , "Whose Ends? Teleology in Early Modern Natural Philosophy", en Brooke, John H., et al. (eds.) *Osiris. Science in Theistic Contexts. Cognitive Dimensions*, pp. 151-168.
- POPKIN, Richard, "Gassendi et les sceptiques anglais", en Murr, Sylvia (ed.), *Gassendi et l'Europe*, pp. 203-211.
- , *The High Road to Pyrrhonism*, editado por Richard A. Watson y James E. Force, Hackett Publishing Company, Indianápolis, 1980.
- , *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley, 1979.

SCRIBANO, Emanuela, "Quel che dio non può fare. Descartes e i limiti della potenza divina", en Canziani, Guido, Granada, Miguel A., Zarka Y. (eds.), *Potentia Dei...*, pp. 335-350.

TOLEDO MARÍN, Leonel, "Las teorías de Pierre Gassendi (1592-1655), sobre el espacio y su paralelismo con el tiempo", en Benítez, Laura y Robles, José A. (coords.), *Materia, espacio y tiempo...*, pp. 231-238.

WALKER, Ralph, "Gassendi and Skepticism", en Burnyeat, M., (ed.), *The Skeptical Tradition*, pp. 319-336.

ABSTRACT

The arguments from ancient Scepticism, classical Atomism and the doctrines on God's absolute power played an important role in Gassendi's Natural Philosophy; in the following pages, we try to render an overview of the way in which Gassendi assumes these doctrines in his modification of classical Epicureanism. Thus, following Margaret J. Osler's line of thought, we will try to show how the Theological background of the *potentia dei* and the claims on God's design in the world, are articulated with Gassendi's defense of the *via media*, or probabilistic account of knowledge.

REQUISITOS DESCRIPTIVOS EN LA INTRODUCCIÓN DE NOMBRES PROPIOS Y DE TÉRMINOS DE GÉNERO NATURAL

Luis Fernández Moreno

1. Introducción

En las teorías de la referencia es habitual distinguir entre una teoría de la *fijación* de la referencia y una teoría de la *transmisión* de la referencia. El objetivo de la primera consiste en dar cuenta de cómo se fija o determina la referencia de un término en su introducción, mientras que la tarea de la segunda radica en explicar cómo la referencia del término, así fijada o determinada, se transmite a otros hablantes no involucrados en el acto de introducción del término. Aunque el debate entre los dos tipos principales de teorías de la referencia, la teoría descriptiva y la teoría causal, ha concernido ambos cometidos, es decir, la fijación y la transmisión de la referencia, el antagonismo entre dichas teorías es mayor en relación al segundo cometido que al primero, o, al menos, así debería ser, pues muchos seguidores de la teoría causal reconocen la necesidad de apelar a componentes descriptivos en la fijación de la referencia. Así, p.ej., Michael Devitt y Kim Sterelny, dos seguidores de la teoría causal, en su obra de 1987 *Language and Reality* y, con algunas modificaciones, en la segunda edición de esta obra, publicada en 1999, mantienen con respecto a la transmisión de la referencia de los nombres propios y de los términos de género natural una teoría causal, pero estiman que una teoría causal acerca de la fijación de la referencia de dichos términos es, por sí sola, inadecuada y requiere ser complementada; en concreto, en los capítulos 4 y 5 de 1999 Devitt y Sterelny alegan que tal teoría ha de ser complementada con elementos descriptivos, siendo así una teoría descriptivo-causal. El objetivo de este artículo consiste en formular una propuesta acerca de los requisitos descriptivos que una teoría de la fijación de la referencia para los nombres propios y para los términos de género natural ha de incorporar. Esta propuesta será presentada en base al examen crítico de las tesis sostenidas al respecto de Devitt y Sterelny.

2. Descripciones y la teoría causal

Conviene comenzar presentando el cuadro que la teoría causal nos ofrece acerca de cómo se fija la referencia de los nombres propios y de los términos de género natural, para lo que nos centraremos en la versión de esta teoría formulada por Saul Kripke en 1980. Por lo que respecta a los primeros, se supone que el nombre es introducido en un *bautizo inicial* en el que su referencia es fijada por ostensión o mediante descripción (Kripke 1980, pp. 96-97). Kripke y el resto de los promotores de la teoría causal tienden a hacer hincapié en la introducción de un nombre por ostensión, pues esto les permite incorporar un componente *causal* en la fijación de la referencia: los hablantes presentes en el bautizo inicial – que incluyen el introductor o los introductores del nombre – perciben el objeto nombrado y son causalmente afectados por él; es en virtud de este vínculo causal que dichos hablantes adquieren la capacidad de usar el nombre para referirse al objeto.¹ Es digno de mención que, aunque algunos de los seguidores de la teoría causal, como el propio Kripke, aluden en ocasiones a la posibilidad de subsumir la fijación de la referencia mediante ostensión en la fijación mediante descripción (Kripke 1980, p. 96, n. 42), la posición predominante entre estos autores consiste en distinguir claramente entre ambos tipos de introducción, por ostensión y por descripción. Por el contrario, muchos de los seguidores de la teoría descriptiva de la referencia² tienden a otorgar poca

1. El cuadro que Kripke nos ofrece acerca de la transmisión de la referencia de los nombres propios es, en lo fundamental, el siguiente. Los nombres propios son transmitidos por los hablantes presentes en el bautismo inicial, que incluirán el introductor o los introductores del nombre, a otros hablantes, estableciéndose así *cadena causal* de comunicación. Una cadena causal de comunicación tiene su origen en un bautismo inicial y vincula a los usuarios de un nombre con su referente en virtud de la pertenencia de estos hablantes a una misma comunidad lingüística en la que el nombre va transmitiéndose, por así decirlo, de eslabón en eslabón, si bien para que un hablante pase a ser un eslabón de la cadena se requiere que, al aprender el nombre, intente usarlo con la *misma referencia* con la que lo usaba el hablante del que lo aprendió. La transmisión de la referencia de los términos de género natural sería explicada por Kripke siguiendo la misma pauta.

2. La teoría descriptiva es considerada frecuentemente como una teoría del significado y de la referencia. No obstante, cabe concebir la teoría descriptiva,

importancia a tal distinción; así, por ejemplo, John Searle, uno de los representantes contemporáneos más conspicuos de la teoría descriptiva, emplea una noción muy amplia de descripción o, dicho más precisamente, de *descripción identificadora*, que incluye la ostensión. Searle afirma que por “descripción identificadora” entiende una expresión de cualquiera de los tres tipos siguientes: “presentación demostrativa, descripción unívoca [...] [e] identificación mixta demostrativa y descriptiva” (Searle 1969, p. 86). De esta manera, tal como Searle entiende la expresión “descripción identificadora”, tanto las presentaciones ostensivas – debidamente complementadas con algún término índice y algún término general –, como las descripciones definidas y las descripciones índice constituyen descripciones identificadoras.

Llegados a este punto es pertinente indicar que, aunque los seguidores de la teoría descriptiva no suelen centrar sus consideraciones en la introducción de los nombres propios y, por tanto, en la fijación de su referencia, su tesis principal a este respecto radica en que la referencia de un nombre propio viene fijada por una descripción identificadora o por un racimo de descripciones, muchas de las cuales serán descripciones identificadoras. De acuerdo con la teoría descriptiva, para que un objeto pase a ser el referente de un nombre es necesario que el objeto

como vamos a hacer en este trabajo, *exclusivamente* como una teoría de la referencia. El propio Kripke señala la posibilidad de concebir la teoría descriptiva como una teoría del significado o como una teoría de la referencia (Kripke 1980, pp. 33 y 53-54), y considera que el rechazo de la teoría descriptiva como una teoría del significado no conlleva necesariamente su rechazo como una teoría de la referencia. En este trabajo asumimos “la distinción entre usar una descripción para dar un significado y usarla para fijar una referencia” (Kripke 1980, p. 5), lo que permite que limitemos nuestro objetivo a la formulación de una propuesta acerca de los requisitos descriptivos que una teoría de la fijación de la referencia para los nombres propios y para los términos de género natural ha de incorporar, sin que nos ocupemos del significado de ambos tipos de expresiones. Por tanto, con respecto a la propuesta que presentemos posteriormente acerca de las descripciones requeridas en la introducción de los nombres propios y de los términos de género natural, conviene tener en cuenta que no pretendemos en absoluto que dichas descripciones proporcionen el significado de los nombres propios o de los términos de género natural, sino exclusivamente que el recurso a tales descripciones es requerido para fijar la referencia de ambos tipos de expresiones.

satisfaga la descripción o algunas de las descripciones asociadas con el nombre en su introducción. Por el contrario, la teoría causal, al menos en la versión de Kripke, sostiene que los elementos descriptivos que pueden venir asociados con un nombre en su introducción no son determinantes para la referencia de éste, pues pueden no ser verdaderos del objeto referido. Así, p.ej., cabe considerar que la referencia del nombre "Fósforo" vino determinada como "la estrella de la mañana", a pesar de que el referente de "Fósforo" no es una estrella, sino un planeta (véase Kripke 1980, p. 80, n. 34).

La concepción de la teoría causal acerca de cómo se fija la referencia de los términos de género natural es semejante a la presentada con respecto a los nombres propios. El término es introducido en un bautizo inicial, normalmente en presencia de objetos o muestras, es decir, especímenes del género; a la extensión de un término de género natural³ pertenecerán todos los objetos del mismo género que los involucrados en la introducción del término, es decir, todos los objetos que compartan con ellos la misma estructura interna. Como en el caso de los nombres propios, los seguidores de la teoría causal sostienen que los términos de género natural pueden ser introducidos ostensivamente o mediante descripción, pero, de nuevo, no es necesario que los elementos descriptivos que pueden venir asociados con el término en su introducción sean verdaderos de los miembros de su extensión (véase el texto de Kripke acerca de la extensión del término "tigre" citado en el apartado 4.2.).

Aunque Devitt y Sterelny no prestan atención a este hecho, es digno de mención que algunos de los principales promotores de la teoría causal, como Keith Donnellan y Hilary Putnam, han reconocido la posibilidad e incluso la necesidad de incorporar elementos descriptivos en una teoría de la referencia. Como justificación de esta afirmación pueden servir de muestra los dos textos siguientes, concernientes a los nombres propios. El primero de ellos se encuentra en el artículo más famoso de Donnellan dedicado a criticar la teoría descriptiva; allí se afirma:

"[El rechazo del principio de las descripciones identificadoras – L.F.M.] no conlleva necesariamente negar que hay algunas restricciones acerca de

3. Aquí y en lo siguiente vamos a considerar, como es usual, que los términos de género natural poseen el carácter de términos generales.

cuál puede ser el referente de un nombre – *alguna* descripción que el referente ha de satisfacer –." (Donnellan 1972, p. 366).

De esta manera, Donnellan admite la posibilidad de que para que un objeto sea el referente de un nombre propio haya de satisfacer alguna descripción que asociamos con el nombre, si bien considera que es un requisito demasiado fuerte el exigir que tal descripción haya de ser una descripción identificadora (véase Donnellan 1972, p. 367), es decir, una descripción lo suficientemente específica como para singularizar un único objeto.

Por su parte, H. Putnam, tras indicar que la posición de Kripke al respecto es demasiado liberal, afirma:

"[A] menos que uno tenga *algunas* creencias sobre el portador de [...] [un] nombre que sean verdaderas o aproximadamente verdaderas, es, cuando menos, ocioso considerar que el nombre se refiere a ese portador en el propio idiolecto." (Putnam 1975c, p. 203).

Por tanto, según Putnam, algunas de las descripciones que asociamos con un nombre han de ser verdaderas o aproximadamente verdaderas del objeto que constituye su referente, pues, en otro caso, careceríamos de justificación para considerar que mediante el nombre nos estamos refiriendo a dicho objeto.

Es pertinente señalar que tanto Donnellan como Putnam pretenden que estas afirmaciones son aplicables a todos los usuarios de un nombre propio, y no sólo a los hablantes que han introducido el nombre y, por tanto, han fijado su referencia, con respecto a los cuales dichas afirmaciones son más plausibles; precisamente son estos últimos hablantes los únicos de los que aquí nos vamos a ocupar. Ahora bien, aunque algunos de los promotores de la teoría causal, como Donnellan y Putnam, acepten la existencia de componentes descriptivos en la fijación de la referencia de los nombres propios –dicha aceptación se extendería obviamente a la fijación de la referencia de los términos de género natural–, ninguno de estos autores entra en detalles al respecto, lo que incrementa el interés de examinar las propuestas más específicas en este sentido formuladas por otros seguidores de la teoría causal, como Devitt y Sterelny. A renglón seguido atenderemos a la fijación de la referencia de los nombres propios, para ocuparnos posteriormente de la de los términos de género natural, si bien sólo tomaremos en considera-

ción términos de ambos tipos cuyos referentes sean entidades perceptibles sensorialmente, pues únicamente en este caso es posible la introducción de un término por ostensión, el tipo de introducción en el que los seguidores de la teoría causal centran sus consideraciones y al que vamos a limitar las nuestras.

3. La introducción de nombres propios

Por regla general, al introducir un nombre propio, y fijar así su referencia, sólo percibimos parte del objeto a ser nombrado o, si se prefiere, un fragmento espacio-temporal de dicho objeto, pero, si ese objeto va a pasar a ser el referente del nombre, mediante el nombre pretenderemos referirnos a *todo* el objeto durante *toda* su existencia – exceptuando posibles cambios de referencia –. De esta manera, para la fijación de la referencia de un nombre propio se torna indispensable el paso de la particularidad en el contacto con el objeto a la generalidad en la referencia al mismo. El cumplimiento de esta condición requiere, según Devitt y Sterelny, que el introductor del nombre conceptualice el objeto mediante “algún término categorial general, como ‘animal’ u ‘objeto material’” (Devitt/Sterelny 1999, p. 80), de tal manera que si este término no se aplica al objeto, el nombre carecerá de referencia. Como afirman estos autores, la teoría de la fijación de la referencia para los nombres propios “ha de ser una teoría ‘descriptivo-causal’: en su introducción, un nombre es asociado, consciente o inconscientemente, con una descripción” (ibíd.). Aunque estos autores no explicitan el carácter de dicha descripción, voy a suponer que se trata de una *descripción indéxica*, más concretamente, de una descripción indéxica que contiene el término categorial general en cuestión, como “ese animal” o “ese objeto material”. La tesis de Devitt y Sterelny es, por tanto, que en la fijación de la referencia de un nombre propio se requiere asociar con el nombre algún término categorial general y, por consiguiente, y de acuerdo con nuestra interpretación, la descripción indéxica correspondiente, de tal manera que si ésta no es verdadera del objeto a ser nombrado, el nombre carecerá de referencia.

A este respecto conviene comenzar señalando que Devitt y Sterelny no presentan una caracterización de lo que haya de entenderse ni por “término categorial general” ni por “término categorial” a secas, y que los términos “animal” y “objeto material” –mencionados en relación con el supuesto bautizo inicial de una gata mediante el nombre “Nana”– son los únicos ejemplos de términos categoriales generales que estos autores

nos proporcionan. No obstante, cabe suponer que los términos categoriales son, simplemente, *términos clasificatorios*, es decir, términos generales que permiten agrupar objetos en clases o categorías; por tanto, al predicar un término categorial de un nombre propio estaremos subsumiendo el objeto nombrado en una clase o categoría. Ahora bien, en aras de dilucidar si para que un nombre propio se refiera a un objeto es necesario que el nombre venga asociado en su introducción con algún término categorial o, mejor dicho, con “algún término categorial general” (mi cursiva), habremos de determinar previamente cuáles son esos términos categoriales generales. Aunque Devitt y Sterelny no se manifiestan con claridad al respecto, parecen excluir los términos categoriales de nivel inferior, como “gato”, tomando sólo en consideración términos categoriales más abarcadores, como “animal” u “objeto material”.

Llegados a este punto, se presenta, no obstante, un problema, pues, si bien es relativamente sencillo describir situaciones contrafácticas de carácter epistemológico que constituyan contraejemplos a la tesis de que un nombre haya de venir asociado en su introducción con algún término categorial de nivel inferior, como “gato”, también cabe idear contraejemplos con respecto a términos categoriales de mayor generalidad, como “animal”. Así podríamos imaginar que descubriésemos que, a pesar de su apariencia, el objeto para el que hemos introducido el nombre “Nana” no es una gata, ni siquiera un animal, sino un robot. En ese caso es plausible sostener que hemos fijado la referencia del nombre “Nana” a un robot, no a un animal, aunque en la introducción del nombre se hubiese asociado con éste el término “animal”. De esta manera la fijación de la referencia del nombre “Nana” no requiere la asociación del nombre ni con un término categorial como “gato” ni con un término categorial más general como “animal”. Por este motivo, si queremos evitar contraejemplos similares a la tesis de que en la introducción de un nombre éste ha de venir asociado con algún término categorial general, habremos de elegir un término categorial sumamente general, como el término “objeto material”. Mas, por otra parte, es implausible que un término tan general como éste sea el término del que el introductor del nombre “Nana” se sirva en la fijación de su referencia. La fijación de la referencia de un nombre propio a un objeto requiere que distingamos ese objeto de otros objetos y, en el caso de la fijación de la referencia por ostensión, que lo distingamos de los objetos circundantes. Puesto que la ostensión por sí sola es insuficiente para llevar a cabo esta tarea, se torna necesario complementarla con un término general, pero

un término tan general como "objeto material" no puede desempeñar dicha función, es decir, no permite distinguir el objeto a ser nombrado de los objetos circundantes. Por este motivo, se plantea la cuestión de si hay algún elemento descriptivo de carácter *menos general* que quepa requerir en la fijación de la referencia de los nombres propios y que no esté sujeto a contraejemplos basados en situaciones contrafácticas de carácter epistemológico.

A este respecto es digno de mención que, como ya hemos indicado, los seguidores de la teoría descriptiva emplean la noción de descripción identificadora en un sentido muy amplio. Es pertinente llamar la atención sobre un tipo de descripción identificadora no mencionado anteriormente y que Searle incluye explícitamente en tal noción. Searle señala que, con respecto a los nombres de personas vivas, "la capacidad del usuario del nombre para reconocer a la persona puede ser una importante 'descripción identificadora' [que el usuario asocia con el nombre de dicha persona - L.F.M.]" (Searle 1967, p. 491 y Searle 1969, p. 174; véase también 1969, p. 90). Esta afirmación es generalizable a todos los nombres propios cuyos referentes sean entidades perceptibles sensorialmente, pues la capacidad para reconocer a una persona - y lo mismo se aplica a la capacidad para reconocer a otros tipos de entidades individuales con las que hemos tenido contacto directo - involucrará la discriminación de ciertas propiedades perceptibles. Conviene señalar que este tipo peculiar de "descripción identificadora" -de ahí el entrecomillado de esta expresión en el texto de Searle- o, mejor dicho, este tipo de propiedad identificadora no vendrá expresada, por regla general, mediante expresiones lingüísticas, pues es previsible que la capacidad de reconocimiento correspondiente involucre la discriminación de propiedades perceptibles muy complejas como para ser especificadas lingüísticamente, al menos con facilidad. No obstante, esto no excluye que dispongamos de expresiones lingüísticas que permitan aludir de manera general a algunas de las propiedades perceptibles involucradas en nuestro reconocimiento de la entidad que vamos a nombrar. Así en el caso de la fijación de la referencia del nombre "Nana" podríamos tomar en consideración *términos generales compuestos* como "objeto con propiedades perceptibles asociadas a los gatos" o, simplemente, "objeto con apariencia de gato";⁴ en lo siguiente me serviré de

4. Para hacer frente a los argumentos epistemológicos dirigidos contra la

este último término, que entenderé como expresando lo mismo que el primero.

En relación con este punto es conveniente hacer dos observaciones. En primer lugar, aunque podamos imaginar situaciones en las que, a pesar de las apariencias, el objeto involucrado en la introducción del nombre "Nana" no es un gato, sino un robot, éstas siguen siendo situaciones en las que el objeto posee el rasgo de tener apariencia de gato, por lo que es difícilmente imaginable que dicho objeto carezca de este rasgo.⁵ Por este motivo, si en situaciones contrafácticas de carácter epistemológico nuestro error fuese tan extremo que el objeto a ser nombrado mediante "Nana" no tuviese ni siquiera apariencia de gato, la conclusión más plausible sería que el nombre propio "Nana", cuya referencia pretendemos haber fijado mediante ostensión, carece de referencia. En segundo lugar, es pertinente señalar que el tipo de términos generales compuestos que estamos tomando en consideración, es decir,

teoría descriptiva, el defensor de la tesis de que hay requisitos descriptivos en la introducción de los nombres se ve llevado a atribuir implícitamente al introductor del nombre descripciones relacionadas con las que explícitamente usaríamos -p. ej., "ese gato"-, pero menos susceptibles de error que éstas últimas -p. ej., "ese objeto con apariencia de gato"- . Mas no considero que ésta sea una maniobra *ad hoc*. Piense el lector en la siguiente situación. Le han regalado un gato y va a darle un nombre en presencia de un amigo suyo, a quien le dice "Voy a llamar 'Félix' a este gato". El amigo nos expone entonces la objeción de la Nana-robot. Ante esta situación podríamos tener distintas reacciones. Una de ellas sería no tomarle en serio, considerando que nuestro amigo últimamente muestra signos de desequilibrio, motivado quizás por especulaciones sobre temas un tanto abstractos. Pero otra posible reacción sería insistir en que el objeto al que hemos llamado "Félix" tiene, al menos, apariencia de gato.

5. Estoy suponiendo que Nana tiene, efectivamente, apariencia de gato y que el introductor del nombre se sirve de este rasgo perceptible -en sentido estricto, de ese racimo de rasgos perceptibles- para su introducción. También supongo que el introductor de un nombre y los otros hablantes presentes en su introducción pueden llegar fácilmente a un acuerdo acerca de la apariencia del objeto a ser nombrado. Por otra parte, no pretendo que el término "objeto con apariencia de gato" sirva para todas las introducciones de nombres de gatos, pero sí sostengo que la apelación a términos generales compuestos de este tipo, que expresan rasgos perceptibles muy generales de los objetos a ser nombrados, es difícilmente vulnerable a los argumentos epistemológicos contra la teoría descriptiva.

términos del tipo "objeto con apariencia de T", contienen un término categorial, pues justamente el signo "T" habrá de ser sustituido por un término categorial –en el ejemplo anterior, por el término "gato"–. Un término general compuesto de este tipo, "objeto con apariencia de gato", que formaría parte de la descripción índice correspondiente –"ese objeto con apariencia de gato"– permitirá, por regla general, distinguir a Nana de los objetos circundantes, y, en caso de no ser así, por encontrarse en la inmediata proximidad de Nana otros objetos que compartan el mismo rasgo, nada impide que dicho término general compuesto sea adicionalmente complementado en aras de que se torne unívoca la referencia del nombre propio "Nana".⁶

De acuerdo con lo anterior, la tesis más plausible con respecto a los elementos descriptivos requeridos en la introducción de los nombres propios cuyos referentes sean entidades perceptibles sensorialmente, *no* es la tesis sostenida por Devitt y Sterelny, sino la tesis que acabamos de proponer: un nombre propio viene asociado en su introducción con algún término general compuesto que expresa algún rasgo perceptible muy general del objeto que va a pasar a ser el referente del nombre. Algún término de este tipo ha de venir asociado con el nombre propio en su introducción, por lo que si la descripción índice formada con el término no es verdadera del objeto a ser nombrado, el nombre carecerá de referencia. Dicho de otra manera, si el objeto a ser nombrado no posee la propiedad expresada por algún término general compuesto del tipo indicado, habrá de concluirse que la introducción del nombre ha fracasado: el nombre propio carece de referencia.

4. La introducción de los términos de género natural

Puesto que, intuitivamente, los términos de género natural poseen un contenido descriptivo mayor que el de los nombres propios, no es de extrañar que quepa suponer que el elemento descriptivo requerido para la introducción de los términos de género natural sea mayor que el

exigido para la introducción de los nombres propios. A este respecto, Devitt y Sterelny afirman que el requisito descriptivo involucrado en la introducción de los términos de género natural es doble:

"[E]l introductor de un término de género natural asocia, consciente o inconscientemente, con ese término, en primer lugar, alguna descripción que, en efecto, clasifica el término como un término de género natural y, en segundo lugar, alguna descripción que determina la naturaleza de la muestra que es relevante para la referencia del término." (Devitt/Sterelny 1999, p. 92).

Como veremos con mayor detenimiento en lo siguiente, el primer requisito descriptivo tiene como objetivo determinar que el término a introducir es un término de género natural, si bien, como alegaremos en lo siguiente, también ha de exigirse de él que desempeñe la función de especificar la muestra relevante. Por su parte, el segundo requisito tiene como objetivo determinar cuál de los géneros naturales a los que pertenece la muestra será el referente del término, pero, como señalaremos posteriormente, también desempeña la función de delimitar la muestra en cuestión en base a rasgos más específicos que los involucrados en el primer requisito.

4.1. El primer requisito descriptivo

Para motivar el primer tipo de descripciones conviene indicar, por una parte, que, además de los géneros naturales, hay otros tipos de géneros, como los géneros de artefacto y los géneros sociolegales, y, por otra, que los objetos en base a los cuales se introduce un término de género natural pueden ser miembros de *distintos géneros*.⁷ Para ilustrar el

7. Hay fundamentalmente dos maneras de concebir la relación entre un género y los individuos de ese género; una es la relación de pertenencia, mientras que la otra es la de instanciación. Esta distinción depende de si los géneros son concebidos como conjuntos de entidades concretas o como entidades abstractas instanciadas en entidades concretas. En este trabajo vamos a optar por la primera concepción, que concuerda mejor con el estatuto de términos generales atribuido usualmente a los términos de género natural, pero nuestras consideraciones podrían reformularse en base a la segunda concepción. Como indicaremos posteriormente, Kripke entiende que la relación entre un género y los individuos del género es de instanciación.

6. El tipo de expresiones empleadas para complementar el término general compuesto, o la descripción índice correspondiente, dependerá de los objetos presentes en el contexto en el que va a tener lugar la introducción del nombre y de los que el objeto que va a pasar a ser el referente del nombre requiera ser distinguido.

problema que plantea la pertenencia de un objeto a distintos tipos de género, piénsese, por ejemplo, en la introducción ostensiva del término "oro" en base a un anillo de oro; este objeto pertenecerá tanto al género natural oro como al género de artefacto anillo. Por esta razón, el introductor de un término de género natural habrá de asociar el término con alguna descripción que lo clasifique como un término de género natural.

Devitt y Sterelny no presentan explícitamente ningún ejemplo de este tipo de descripciones, pero es de prever cuál sería su aspecto. En este sentido es pertinente señalar que estos autores, como es usual, asumen la tesis de que los miembros de un género natural, a diferencia de los miembros de otros géneros, comparten la misma estructura interna, por lo que la referencia de un término de género natural, a diferencia de la referencia de los términos de otros géneros, vendrá determinada por la *estructura interna* —en la terminología empleada en el último texto citado, por la "naturaleza"— de los objetos involucrados en la introducción del mismo. A un género natural y, por tanto, a la extensión del término de género natural respectivo pertenecerán todos los objetos —ya se trate, dependiendo del término de género natural en cuestión, de animales, porciones de sustancia,...— que posean la misma estructura interna que los objetos en base a los cuales se ha introducido el término.

Permítasenos especular sobre un bautizo hipotético del término "oro", pero modifiquemos el escenario de su introducción. Imaginemos que en nuestra proximidad se encuentran ciertas porciones de oro, a las que señalamos. En ese marco estimo que la introducción del término "oro" podría tener lugar mediante la siguiente descripción: el género natural al que pertenecen esas porciones, o casi todas ellas,⁸ que en lo siguiente voy a asumir pero no siempre explicitaré, es bastante obvia, pues es previsible que en muchos de los casos en los que se introduce un término de género natural en presencia de entidades dadas ostensivamente haya un reducido número de ellas que no pertenezcan al género natural en cuestión; si el número de estas entidades es considerable, cabe cuestionar que mediante dicha introducción haya quedado fijada la referencia del término de género natural. Ahora bien, pasando por alto tal puntualización, y en base a la concepción mencionada acerca de los géneros naturales, la descripción que hemos propuesto tiene el alcance de

8. Acerca de una puntualización de este tipo véase Kripke 1980, p. 136.

la siguiente descripción, a la que es equivalente: el género natural al que pertenecen todas las porciones que comparten con esas porciones la misma estructura interna. Dicho de otra manera, y sirviéndonos del modo formal de hablar, podríamos introducir el término "oro" mediante la descripción: el término cuya extensión es el género natural al que pertenecen todas las porciones que comparten con esas porciones la misma estructura interna. Por su parte, esta última descripción es equivalente a la siguiente, que es algo más escueta: el término a cuya extensión pertenecen todas las porciones que comparten con esas porciones la misma estructura interna. Con respecto a cualquiera de las cuatro descripciones propuestas por nosotros, que desde el punto de vista de la introducción del término "oro" pueden considerarse equivalentes, cabe mantener que "clasifica el término ["oro"] como un término de género natural", que era el objetivo a cumplir por el primer tipo de descripciones.

No obstante, las cuatro descripciones propuestas pueden contener cierta indeterminación por el hecho de que en ellas se apela a ciertas porciones dadas ostensivamente —"esas porciones"—. A este respecto, y de acuerdo con las consideraciones de Devitt y Sterelny acerca de la introducción ostensiva de los nombres propios, habría de sostenerse que la ostensión involucrada en la introducción de los términos de género natural requiere el suplemento —implícito o explícito— de algún término categorial que permita delimitar las entidades señaladas. En el ejemplo que estamos tomando en consideración el término categorial requerido podría ser el término "metal", pues previsiblemente la adición del término "metal" —"esas porciones de metal"— permitiría eliminar la posible indeterminación de la expresión "esas porciones" en la situación imaginada. De esta manera es plausible suponer que en la formulación de las descripciones que clasifiquen un término como un término de género natural y en las que se apele a entidades dadas ostensivamente habrá de recurrirse, implícita o explícitamente, a términos categoriales, pues dichas entidades requerirán cierta conceptualización. Éste es un problema que suelen pasar por alto algunos de los promotores de la teoría causal de la referencia. En este sentido conviene traer a colación la tesis de Kripke acerca de cómo se fija la referencia de los términos de género natural:

"Creo que, en general, la referencia de los términos de géneros naturales (p.ej., de géneros animales, vegetales y químicos) se fija de esta manera: la

sustancia es definida como el género *instanciado* por (casi la totalidad de) una muestra dada." (Kripke 1980, pp. 135-36).

En relación a este texto de Kripke es pertinente hacer varias observaciones. En primer lugar, ha de subrayarse que la definición respectiva no está siendo usada para dar el significado de los términos de género natural, sino sólo para fijar su referencia. En segundo lugar, es digno de mención que en éste y en otros pasajes de 1980 Kripke emplea los términos "sustancia" y "género" (o "género natural") de manera indistinta. En tercer lugar, y como adelantamos en la nota 7, los géneros naturales son concebidos por Kripke como entidades abstractas instanciadas en entidades concretas. (Con respecto a estas dos últimas cuestiones puede consultarse Fernández Moreno 1999). Por último, Kripke supone que la muestra en base a la cual se fija la referencia de un término de género natural está "dada", pasando por alto de esta manera el problema de cómo esa muestra viene especificada, pero esta es una cuestión que no puede dejarse de lado.

Por lo que concierne a esta cuestión conviene indicar, por una parte, que, como los términos de género natural son términos categoriales, el término categorial que figure, implícita o explícitamente, en la descripción asociada con un término de género natural y que permita delimitar o especificar las entidades dadas ostensivamente en base a las cuales se introduce el término de género natural, habrá de ser más general o abarcador que éste; así, por ejemplo, en el caso de porciones de oro el término "metal", que es un término más general que el término "oro". Por otra parte, de acuerdo con lo sostenido acerca de los nombres propios, Devitt y Sterelny habrían de mantener la tesis de que si dicho término categorial general no se aplica a esas entidades –o, al menos, a casi todas ellas–, el término de género natural carecerá de referencia. Sin embargo, como ya señalamos –en el apartado 3–, la tesis correspondiente acerca de los nombres propios es cuestionable,⁹ y la tesis respectiva concerniente a los términos de género natural puede ser, en el mismo sentido, igualmente cuestionada; así, por ejemplo, piénsese en la posibilidad de imaginar que los gatos fuesen autómatas o demonios (Kripke 1980, p. 122) o de que los gatos fuesen robots (Putnam 1975b, p. 143) o

de que los tigres no fuesen animales, sino robots (Putnam 1975d, p. 267). No obstante, en el caso de los nombres propios indicamos dos procedimientos que podrían permitir justificar la tesis mencionada o una tesis similar, el presentado por Devitt y Sterelny, y el propuesto por nosotros, que juzgamos preferible. Ahora es el momento de ensayar esos dos procedimientos, pero en relación con los términos de género natural. El primero consistirá en recurrir a algún término categorial muy general, mientras que el segundo estribará en apelar a algún término general compuesto que, conteniendo un término categorial menos general que aquél, exprese algún rasgo perceptible muy general de las entidades dadas ostensivamente.

Ahora bien, el primer proceder es poco prometedor para la solución de nuestro problema. Pues si se decide optar por un término categorial muy general, la elección más plausible, con respecto a los términos de género natural, consistiría en apelar al término categorial más general aplicable exclusivamente a los referentes de los términos de género natural, a saber, al término "género natural". Pero la apelación a este término no permite resolver el problema planteado. Este problema radica en la necesidad de especificar las entidades dadas ostensivamente a las que se alude en las descripciones requeridas para la introducción de un término de género natural, y cuyo objetivo es precisamente clasificar el término –en el ejemplo presentado, el término "oro"– como un término de género natural. Pero este problema *no* puede resolverse conceptualizando esas entidades como miembros –o, en el ejemplo, como porciones– de un *género natural*, como se observa en el hecho de que en las cuatro descripciones que propusimos con anterioridad las entidades dadas ostensivamente eran conceptualizadas como porciones de un género natural –en esas cuatro descripciones se apelaba, explícitamente en los tres primeros casos e implícitamente en el último, a la noción de género natural–, a pesar de lo cual dichas entidades no quedaban suficientemente especificadas, pues se aludía a ellas simplemente como "esas porciones" de un género natural, sin mayor concreción.

La segunda opción radica en requerir que un término de género natural venga asociado en su introducción con un término general compuesto que contiene algún término categorial más general que el término de género natural en cuestión y que exprese algún rasgo perceptible muy general de las entidades del género dadas ostensivamente; en el ejemplo de la introducción del término "oro", ese término general compuesto podría ser "objeto con apariencia de metal" o "porción con apa-

9. Recuérdese que cabe sostener que el nombre "Nana" posee referencia, aunque el término categorial general "animal" no se aplique a su referente.

riencia de metal".¹⁰ Un término general compuesto de este tipo puede desempeñar la función de especificar las entidades dadas ostensivamente en la introducción de un término de género natural; de esta manera, las porciones señaladas en la introducción hipotética del término "oro" serían especificadas como "esas porciones con apariencia de metal", y esta especificación es menos susceptible de ser objeto de contraejemplos basados en situaciones contrafácticas de carácter epistemológico que la indicada mediante la expresión "esas porciones de metal". Por otra parte, en caso de que las entidades involucradas en la introducción de un término de género natural requieran ser distinguidas de otras situadas en su proximidad que, aun perteneciendo a un género natural distinto, comparten el rasgo expresado por el término general compuesto, este término puede ser adicionalmente complementado con objeto de que pueda llevarse a cabo la especificación requerida. Así, por ejemplo, si en la cercanía de unas porciones de oro hay porciones de un metal diferente, digamos de plata, el término general compuesto "porción con apariencia de metal" debería ser complementado –verbigracia, con una especificación de carácter espacial –para delimitar las primeras de las segundas.

De acuerdo con nuestras consideraciones precedentes, la conclusión a extraer es paralela a la obtenida en el apartado 3 acerca de la introducción de los nombres propios. En la introducción ostensiva de un término de género natural éste ha de venir asociado con algún término general compuesto que expresa un rasgo perceptible muy general de los objetos involucrados en la introducción del término de género natural, por lo que si esos objetos, o casi todos ellos, no poseen el rasgo expresado por el término general compuesto –y, por tanto, no satisfacen la descripción índice formada con el término–, habrá de concluirse que el término de género natural carece de referencia.

4.2. El segundo requisito descriptivo

Ahora bien, cabría preguntarse si hay requisitos menos generales que los expresados por un término general compuesto del tipo indicado que permitan igualmente delimitar las entidades dadas ostensivamente

10. De acuerdo con lo indicado en el apartado 3, este término ha de entenderse como equivalente a "porción con propiedades perceptibles asociadas a los metales".

en la introducción de un término de género natural y que no estén sujetos a objeciones basadas en situaciones contrafácticas de carácter epistemológico. Para responder a esta cuestión conviene tomar en consideración otro problema involucrado en la introducción de los términos de género natural, que requiere la apelación al segundo tipo de descripciones al que se aludía en el texto anteriormente citado de Devitt y Sterelny. Pues los objetos en base a los cuales se introduce un término de género natural no sólo pueden pertenecer a distintos tipos de géneros, sino que, por regla general, también pertenecerán a *distintos géneros naturales*; así, por ejemplo, un conejo pertenece a distintos géneros naturales como conejo, mamífero, vertebrado, herbívoro, etc. Los objetos involucrados en la introducción de un término de género natural compartirán muchas estructuras internas –en la terminología de Devitt y Sterelny, muchas "naturalezas"–, por lo que se requiere seleccionar la estructura interna relevante para la referencia del término de género natural. A este respecto Devitt y Sterelny consideran necesario apelar a descripciones de ciertas propiedades macroscópicas de dichos objetos, en concreto, de propiedades observables y de poderes causales macroscópicamente discernibles. Voy a referirme a ambos tipos de propiedades como "propiedades distintivas normales" del género –en sentido estricto, de los miembros del género–. Estas propiedades determinan cuál es la estructura interna relevante para la referencia de un término de género natural. Así Devitt y Sterelny afirman:

"La naturaleza relevante es aquella que, de hecho, es seleccionada por las descripciones asociadas con el término en la introducción. Si la muestra no tiene las propiedades correspondientes [...], entonces no existirá la naturaleza relevante y la introducción fracasará." (Devitt/Sterelny 1999, p. 92)

No obstante, la tesis formulada en este texto es demasiado fuerte, al menos en dos sentidos. En primer lugar, sería prudente tomar en consideración la puntualización que propusimos anteriormente y, por tanto, sustituir la alusión a "la muestra" involucrada en la introducción del término por la apelación a "la muestra o casi toda la muestra". En segundo lugar, la tesis de que la estructura interna relevante será la seleccionada por "las descripciones asociadas con el término en la introducción" o, dicho de otra manera, la causalmente responsable de las propiedades distintivas normales del género es demasiado fuerte, ya que quien lleve a cabo la introducción del término de género natural

podría estar equivocado acerca de *algunas* de estas propiedades. Igualmente fuerte, aunque en sentido contrario, es la tesis sostenida por algunos de los promotores de la teoría causal, como la formulada en el siguiente texto de Kripke:

"[P]odríamos descubrir que los tigres no tuviesen *ninguna* de las propiedades por las que originalmente los identificamos. Tal vez *ningún* tigre es cuadrúpedo, ninguno es amarillo tostado, ninguno es carnívoro, y así sucesivamente; resulta que todas estas propiedades están basadas en ilusiones ópticas [...]" (Kripke 1980, p. 121).

Esta tesis, basada en la consideración de situaciones contrafácticas de carácter epistemológico, según la cual podríamos descubrir que *ninguna* de las propiedades distintivas normales del género es poseída por los miembros del género, es sumamente implausible. En una situación hipotética en la que estuviésemos completamente equivocados acerca de todas y cada una de las propiedades distintivas normales de los tigres, difícilmente podría quedar fijada la referencia del término "tigre", considerado como un término de género natural, pues si estamos completamente equivocados acerca de las propiedades distintivas normales de los miembros de un género natural, la estructura interna seleccionada por tales propiedades distintivas normales no será la de los miembros del género natural; ésta es la causalmente responsable de las propiedades distintivas normales de los miembros de un género natural y la que en última instancia determina la referencia del término de género natural correspondiente. En la situación contrafáctica en la que Kripke nos emplaza, lo único que podríamos decir acerca de la referencia del término "tigre" —en caso de que aceptemos que en dicha situación el término "tigre" posee referencia—, es que su referencia consta de entidades cuyas propiedades desconocemos completamente, si exceptuamos la propiedad consistente en que, debido a "ilusiones ópticas", nos parece que poseen propiedades que de hecho no tienen. Llegados a este punto alguien podría sugerir la opción de sustituir la adscripción a los tigres de las propiedades distintivas normales que usualmente les atribuimos por las propiedades fenoménicas correspondientes: los tigres tienen la mera apariencia de ser cuadrúpedos, de ser de color amarillo tostado, de ser carnívoros. Pero propiedades de este tipo, cuya adscripción está basada —recuérdese— en "ilusiones ópticas", no permiten seleccionar la estructura interna de los miembros de un género natural, que

constituye el factor determinante de la referencia del término de género natural.

En mi opinión, la posición más plausible consiste en sostener que es difícilmente imaginable que el introductor de un término de género natural pudiese estar equivocado acerca de *todas* o de la mayoría de las propiedades distintivas normales del género, aunque pueda estarlo acerca de *algunas* de ellas. Por este motivo, sería conveniente debilitar la aseveración de que la estructura interna relevante vendrá seleccionada por *las* propiedades distintivas normales, sustituyéndola por la afirmación de que dicha estructura vendrá seleccionada por la *mayoría* de dichas propiedades. Ahora bien, esta propuesta puede suscitar varios problemas, al menos en la medida en que no se indique ningún procedimiento para especificar cuál sea "la mayoría" de tales propiedades; piénsese en la posibilidad, aunque sea muy improbable, de que haya distintas "mayorías" alternativas, que, al ser diferentes entre sí, seleccionen distintas estructuras internas y determinen distintas extensiones para un término de género natural. En definitiva, quien acepte dicha propuesta habrá de conceder que la referencia de los términos de género natural puede adolecer de cierta *indeterminación*, al menos en la medida en que no introduzcamos ninguna determinación adicional en la apelación a la mayoría de las propiedades distintivas normales.

La solución que propongo a este problema deriva de conjugar una doctrina de Devitt y Sterelny a la que ellos no recurren en este contexto con una propuesta de Putnam acerca del papel de los expertos en la introducción de nuestros términos; tanto una como otra constituyen modificaciones de la versión inicial de la teoría causal. Por una parte, Devitt y Sterelny alegan que no cabe mantener que la referencia de un término venga fijada de una vez por todas por el uso del término en un bautizo inicial, sino que ha de permitirse que ésta venga igualmente fijada por ulteriores usos —ulteriores "introducciones"— del término. Esta idea, a la que ellos denominan "fundamentación múltiple" (Devitt/Sterelny 1999, pp. 75-76 y 68-80), conlleva que la primera introducción de un término, en un supuesto bautizo inicial, deja de tener la importancia que tenía en la versión inicial de la teoría causal a efectos de la fijación de la referencia, lo cual, por otra parte, es sumamente recomendable, pues, de otra manera, la referencia de un término quedaría fijada para siempre en su introducción inicial, por lo que la teoría causal difícilmente podría explicar el cambio de referencia que experimentan o pueden experimentar nuestros términos. Por otra parte, de acuerdo con

una propuesta de Putnam concerniente a la referencia de los términos de género natural, los objetos en base a los cuales se fija la referencia de un término pueden ser distintos de los involucrados en el supuesto bautizo inicial del término, si bien han de ser "objetos paradigmáticos" –es decir, miembros paradigmáticos del género–, que están involucrados en usos del término por parte de los hablantes expertos, en el sentido de experto hoy usual, debido a Putnam.¹¹ Un escrito raramente citado –Putnam 1975e– contiene afirmaciones, si bien sobre los nombres propios, que apuntan en esta dirección. Por ejemplo, tras señalar que "podemos dejar de conceder importancia al uso original del término" (Putnam 1975e, p. 274), él afirma que la persona situada en el inicio de una cadena causal –Putnam dice literalmente "cadena de transmisiones o cooperaciones"– no tiene por qué ser el introductor original del término, sino que puede ser "el experto relevante" (Putnam 1975e, p. 275). Más aún, Putnam hace la siguiente observación:

"Desde mi punto de vista, el 'introductor' [del nombre 'Ab-ook' –L.F.M.] no necesita ser la persona que 'bautizó' por primera vez a Ab-ook, ni es necesario que la cadena causal pase por la primera persona de quien el oyente aprendió el nombre 'Ab-ook'. La 'cadena causal' es una cadena de cooperaciones que conecta el oyente con los expertos relevantes, en tanto que determinados por la sociedad." (Putnam 1975e, pp. 287, n. †)

Ahora bien, aunque este texto versa acerca de los nombres propios, las afirmaciones contenidas en él son aplicables a los términos de género natural.

En base a ambas ideas, la doctrina de la fundamentación múltiple y la propuesta de Putnam acerca del papel desempeñado por los expertos en las introducciones de un término y, por tanto, en la fijación de su referencia, cabe evitar la posible indeterminación motivada por la apelación a una mayoría no cualificada de las propiedades distintivas normales del género. Por una parte, y como ya hemos indicado, la primera introducción de un término, en un supuesto bautizo inicial, deja de tener la importancia que tenía en la versión inicial de la teoría causal a efectos de la fijación de la referencia del término, pues el papel de fijar la referencia de un término pasa a ser desempeñado ahora por un con-

11. Acerca de la noción de experto véase Putnam 1975d, pp. 227 ss.

junto de *introducciones* del mismo, y tratándose de la referencia de los términos de género natural, la mayoría de estas introducciones correrán a cargo de los *expertos* relevantes, aunque esto haya podido no ser así en el caso de la primera introducción del término. Por otra parte, conviene señalar que los hablantes expertos saben más que el hablante lego acerca de la estructura interna de los miembros del género y, por tanto, también acerca de sus propiedades distintivas normales, ya que aquélla es causalmente responsable de éstas. Siendo esto así es previsible que entre la comunidad de expertos relevantes habrá un considerable *acuerdo* acerca de cuáles son las propiedades distintivas normales más importantes para la especificación del género y, por tanto, para la referencia del término de género natural correspondiente, a las que ellos apelarán, implícita o explícitamente, en las distintas introducciones del término. Estas propiedades constituirán la *mayoría cualificada* de las propiedades distintivas normales, que seleccionan la estructura interna relevante de los miembros del género. De esta manera las propiedades distintivas normales del género más importantes para la especificación del género –por tanto, también para la determinación de la referencia del término de género respectivo– y menos vulnerables a contraejemplos basados en situaciones contrafácticas de carácter epistemológico, vienen determinadas socialmente, por la comunidad de expertos. De acuerdo con las consideraciones precedentes, habremos de modificar asimismo la última afirmación del texto de Devitt y Sterelny citado, que pasaría a ser sustituida por la afirmación de que si la muestra, o casi toda la muestra, involucrada en la introducción de un término de género natural no posee la mayoría cualificada de las propiedades distintivas normales, no existirá la estructura interna relevante para la referencia del término y, por tanto, el término carecerá de referencia.

Llegados a este punto, cabe señalar que la solución al problema planteado por el hecho de que las entidades en base a las cuales se introduce un término de género natural también pertenecen, por regla general, a distintos géneros naturales, proporciona al mismo tiempo una respuesta más precisa al problema concerniente a la especificación de las entidades a las que se alude en las descripciones que clasifican un término como un término de género natural. Anteriormente habíamos indicado que dicha especificación podía llevarse a cabo mediante un término general compuesto que indica un rasgo perceptible muy general de dichas entidades –este término, acompañado de un término índice, complementaba la ostensión–. Pero ahora disponemos de medios

que permiten una especificación más detallada de tales entidades, gracias a la apelación a la mayoría cualificada de las propiedades distintivas normales del género, pues estas propiedades serán compartidas por las entidades involucradas en la introducción –o las introducciones– del término de género natural correspondiente o, al menos, por casi todas esas entidades. A este respecto conviene subrayar que entre esas propiedades distintivas normales se encuentran propiedades perceptibles más concretas que las expresadas por un término general compuesto del tipo mencionado; por ejemplo, piénsese, por una parte, en las propiedades distintivas normales del oro y, por otra, en las propiedades perceptibles involucradas en el rasgo de ser una porción con apariencia de metal (las propiedades perceptibles asociadas con los metales). Aunque la atribución a los miembros del género de tales propiedades distintivas normales sea epistemológicamente más arriesgada que la de un rasgo perceptible de carácter muy general, hemos indicado un proceder para aminorar dicho riesgo: el acuerdo de los expertos relevantes acerca de la importancia de dichas propiedades como especificadoras del género –en sentido estricto, de los miembros del género–.¹²

De acuerdo con lo anterior, la introducción de un término de género natural podría llevarse a cabo en base a alguno de los cuatro tipos de descripciones que propusimos en el apartado 4.1., si bien debidamente complementadas en base a nuestras consideraciones más recientes. Estas descripciones y, por tanto, las introducciones respectivas podrían adoptar las formas siguientes: a) (el género G es) el género natural al

12. En Brown 1998 se formula una propuesta acerca de la introducción de los términos de género natural basada en la capacidad de reconocimiento. No obstante, es errónea la pretensión de Brown de que una propuesta de ese tipo es incompatible con la teoría descriptiva, pues, como indicaba Searle, en un texto citado anteriormente, una importante “descripción identificadora” o, mejor dicho, una propiedad identificadora que el usuario de un nombre propio puede asociar con su referente es su capacidad para reconocer a esta entidad y esta capacidad involucrará la discriminación de ciertas propiedades perceptibles de dicha entidad. En el mismo sentido, un seguidor de la teoría descriptiva puede sostener que una importante propiedad identificadora que el introductor de un término de género natural puede asociar con el conjunto de entidades que constituye el referente de un término de género natural es su capacidad para reconocer entidades de dicho conjunto, y esta capacidad involucrará la discriminación de ciertos rasgos perceptibles de dichas entidades.

que pertenecen esas entidades, especificadas por tales y cuales propiedades distintivas normales; b) (el género G es) el género natural al que pertenecen todas las entidades que comparten la misma estructura interna con esas entidades, especificadas por tales y cuales propiedades distintivas normales; c) (el término “G” es) el término cuya extensión es el género natural al que pertenecen todas las entidades que comparten la misma estructura interna con esas entidades, especificadas por tales y cuales propiedades distintivas normales; d) (el término “G” es) el término a cuya extensión pertenecen todas las entidades que comparten la misma estructura interna con esas entidades, especificadas por tales y cuales propiedades distintivas normales. Con respecto a estos cuatro tipos de descripciones es pertinente hacer tres observaciones. En primer lugar, y como indicamos anteriormente, desde el punto de vista de la introducción de un término de género natural esos cuatro tipos de descripciones pueden considerarse equivalentes. En segundo lugar, en todas esas descripciones convendría introducir la puntualización ya mencionada, mediante la sustitución del recurso a “esas entidades” por la apelación a “esas entidades (o casi todas ellas)”. En tercer lugar, y por último, cada uno de esos cuatro tipos de descripciones recogen los dos elementos descriptivos requeridos por Devitt y Sterelny para la introducción de un término de género natural.

De acuerdo con nuestras consideraciones precedentes, cabe responder afirmativamente a la pregunta de si hay *elementos descriptivos* requeridos para la fijación de la referencia de los términos de género natural. Éstos son dos. El primero consiste en una descripción que determina que los objetos involucrados en la introducción del término sólo son relevantes para la referencia de éste en cuanto miembros de un género natural. El segundo de ellos consiste en una descripción que contiene los términos que expresan las propiedades incluidas en la mayoría cualificada de las propiedades distintivas normales del género. No obstante, y como hemos indicado, estos dos elementos descriptivos pueden incorporarse en una misma descripción.

5. Conclusión

La conclusión a extraer de nuestras consideraciones precedentes es que una teoría adecuada acerca de la introducción ostensiva de los nombres propios y de los términos de género natural requiere la inclusión de elementos descriptivos, pero nuestra propuesta al respecto di-

fiere de la de Devitt y Sterelny. Según nuestra propuesta, estos requisitos descriptivos son los siguientes. En el caso de los nombres propios, una descripción que contiene un término general compuesto que expresa un rasgo perceptible muy general del referente del nombre. En el caso de los términos de género natural se requieren dos tipos de descripciones. Por una parte, una descripción que clasifica a estos términos como términos de género natural y que contiene algún término general compuesto que expresa un rasgo perceptible muy general de las entidades dadas ostensivamente en base a las cuales se introducen los términos de género natural. Por otra parte, una descripción que contiene los términos que expresan las propiedades incluidas en la mayoría cualificada de las propiedades distintivas normales del género. Los dos tipos de descripciones requeridas para la introducción de los términos de género natural pueden unificarse en una sola, en la que los términos que figuran en el segundo tipo de descripciones, y que expresan las propiedades incluidas en la mayoría cualificada de las propiedades distintivas normales de las entidades dadas ostensivamente, que serán –al menos, casi todas ellas– miembros del género, sustituyen al término general compuesto empleado en las descripciones del primer tipo.¹³

Universidad Complutense de Madrid

BIBLIOGRAFÍA

- BROWN, Jessica, 1998, "Natural Kind Terms and Recognitional Capacities", *Mind*, 107, pp. 275-303.
 DEVITT, Michael y Kim STERELNY, 1999, *Language and Reality*, Oxford, Blackwell, 2ª ed., rev. y ampliada; 1ª ed., 1987.

13. Partes de este trabajo fueron expuestas en forma de ponencia en la Universidad Autónoma de Madrid y en el Instituto de Filosofía del CSIC. Agradezco a Enrique Alonso, Lorenzo Peña, Enrique Romerales e Ignacio Vicario los comentarios que me hicieron en dichas ocasiones. Agradezco asimismo las sugerencias formuladas por un revisor anónimo de esta revista. La realización de este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación BFF2002-01638 del Ministerio de Ciencia y Tecnología.

- DONNELLAN, Keith, 1972, "Proper Names and Identifying Descriptions", en Donald Davidson y Gilbert Harman (eds.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, Reidel, pp. 356-379.
 FERNÁNDEZ MORENO, Luis, 1999, "Los términos de género natural como designadores rígidos", en José Luis Falguera et al. (eds.), *La Filosofía Analítica en el Cambio de Milenio*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, pp. 483-492.
 KRIPKE, Saul, 1980, *Naming and Necessity*, Oxford, Blackwell. Reimp. revisada y con prefacio añadido de "Naming and Necessity", en Donald Davidson y Gilbert Harman (eds.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, Reidel. (Trad. cast. a cargo de Lourdes Valdivia: *El nombrar y la necesidad*, México, UNAM, 1985).
 PUTNAM, Hilary, 1975a, *Mind, Language and Reality*, (Philosophical Papers, vol. 2), Cambridge, Cambridge University Press.
 PUTNAM, Hilary, 1975b, "Is Semantics Possible?", en Putnam 1975a, pp. 139-152.
 PUTNAM, Hilary, 1975c, "Explanation and Reference", en Putnam 1975a, pp. 196-214.
 PUTNAM, Hilary, 1975d, "The Meaning of 'Meaning'", en Putnam 1975a, pp. 215-271. (Trad. cast. a cargo de Juan José Acero: "El significado de 'significado'", en Luis M. Valdés (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1991).
 PUTNAM, Hilary, 1975e, "Language and Reality", en Putnam 1975a, pp. 272-290.
 SEARLE, John, 1967, "Proper Names and Descriptions", en Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Nueva York, MacMillan, vol. 6, pp. 487-491. (Trad. cast. a cargo de José Fillol y Enrique Ujaldón: "Nombres propios y descripciones", en Luis M. Valdés (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1991).
 SEARLE, John, 1969, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press. (Trad. cast. a cargo de Luis M. Valdés: *Actos de habla. Un ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid, Cátedra, 1980).

ABSTRACT

The aim of this paper is to put forward a proposal concerning the descriptive requisites that a theory of reference fixing for proper names and for natural kind terms has to incorporate. This proposal is put forward on the basis of a critical examination of the theses held on this matter by M. Devitt and K. Sterelny. Keywords: reference fixing, ostension, descriptions, proper names, natural kind terms

LA ALTERIDAD COMO OBSTÁCULO AL
PROYECTO DE SER Y TIEMPO

Esteban Lythgoe

La analítica existencial como análisis formal:

La gran innovación de la analítica existencial fue plantear caminos alternativos para acercarse al ser. El objetivo trascendental de fundamentar temporalmente al fenómeno del ser tiene como punto de partida la distinción fenomenológica entre región material y formal. Toda región material puede ser articulada según géneros y especies por medio de generalizaciones de distinto grado de abstracción: a la base se encuentran las *singularidades eidéticas* y en la cúspide el *género supremo*. Independientemente de este contenido material, estas regiones comparten un sustrato formal común que no puede ser aprehendido por la generalización sino por la formalización. En lugar de considerar a la *objetividad en general* como sustrato común a toda región material, Heidegger sostiene que dicho lugar le corresponde al ser. El 'ser' es el 'más universal' de los conceptos, pero su universalidad no hace referencia al género regional más abstracto: "...la 'universalidad' del 'ser' no es la del género. El 'ser' no acota la más alta región de los entes en cuanto articulados 'estos con arreglo a los conceptos de género y especie: *ovte to ov yevo*. La 'universalidad' del ser es '*superior*' a toda universalidad genérica. El 'ser' es, según el término de la ontología medieval, un '*transcendens*'."¹ De ahí que no pueda ser aprehendido por medio de esencias, sino de formas. Si bien comparte con la formalización tradicional la primacía de la relación por sobre las instancias individuales, se des-

1. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. En adelante se ordenará la paginación con las siguientes ediciones: *Ser y tiempo* traducción de J. Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1990, traducción de J. E. Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997 y *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1963, p. 12, 26, 3.

carta el afán logicista por destacar los aspectos comunes de las distintas relaciones.²

En lo que sigue analizaremos la influencia de este acercamiento en la antropología. En una primer etapa determinaremos en qué se distingue el acercamiento formal al ser humano del realizado por la tradición moderna. Sobre esta base nos acercaremos a la cuestión de la alteridad. Pese a que la analítica existencial establece las bases para su redescubrimiento, es indudable que su rol dentro de este sistema también tiene un rol secundario. Nuestra tesis es que Heidegger tuvo que dejar de lado al fenómeno del otro porque en torno a él convergían cuestiones que socavaban la meta principal de sus investigaciones: erigir a la temporalidad como el único sentido del ser. Dicho con otras palabras, en la analítica existencial la máxima fenomenológica "¡a las cosas mismas!" tuvo que ceder ante el cumplimiento de su objetivo trascendental.

Una 'rivalidad mimética', la del Dasein y el sujeto:

El problema de la trascendencia, es decir, el de cómo el ser humano alcanza y justifica su relación con el mundo que lo rodea, ha sido cuestión de debate aún desde antes de Kant. El objetivo de la fenomenología fue el rehabilitar la perspectiva subjetiva, sin caer por ello en un psicologismo o en un idealismo. Dicho de otra manera, se intentó dar cuenta de la trascendencia sin psicologizar al mundo, ni confundir el dominio subjetivo con el objetivo. La analítica existencial busca lograr algo similar con el *Dasein*. Así, el sujeto y el *Dasein* ocupan lugares análogos dentro de sendos sistemas. Mientras que el *cogito* es la piedra fundamental del pensamiento cartesiano, la trascendencia es el eje central de la analítica existencial. Aún la pregunta por el ser tiene como base última al *Dasein*: "Ciertamente –nos explica Heidegger– tan sólo mientras el *Dasein*, es decir, la posibilidad óptica de comprensión del ser, es, 'hay' ser".³ Además de tener posiciones análogas en sistemas

2. Cf. Heidegger, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, (Gesamtausgabe Band 29/30), Frankfurt: V. Klostermann, 1983, p. 424: "cuando algo es reconocido como relación, luego se le sustrae la *dimensión*, en la que la relación encontrada puede ser lo que es. Por medio de esta sustracción de la *dimensión* es posible la relación con cada una de las otras."

3. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 232, 212, 233.

con objetivos similares, el sujeto y el *Dasein* también comparten algunas peculiaridades fundamentales. En primer lugar, ambos están determinados por su finitud. A nivel general esta peculiaridad se manifiesta en el hecho de que la relación del ser humano con respecto a lo que lo rodea es no creativa. Esto significa que ni el sujeto ni el *Dasein* "...aparece[n] antes desde el punto de vista temporal respecto de lo constituido, como un creador en relación a lo que es creado, pero, en su lugar, aparece en la actividad constituyente".⁴ El problema moderno de la subjetividad consiste en cómo el ser humano es capaz de representarse lo que lo rodea, o dicho de otro modo, cómo puede *re*-producirlo sin tener por ello que producirlo. Básicamente, "la diferencia entre la intuición infinita y la finita estriba únicamente en que aquella, en su representación inmediata del objeto singular, es decir, del ente único y singular como un todo, lo introduce primeramente en su ser, le ayuda en su formación (*origo*). La intuición absoluta no sería absoluta si estuviese destinada a un ente ya 'ante los ojos', a medida del cual el objeto de la intuición se haría accesible".⁵ Un segundo aspecto que tanto la filosofía de la subjetividad como la analítica existencial destacan es la individualidad. Descartes observó la asimetría epistémica en la certeza de las proposiciones de primera y tercera persona. La certeza del conocimiento interno convierte a la conciencia en el 'punto de apoyo firme e inmóvil'⁶ de todo el pensamiento (Descartes) y en el objeto de estudio de 'una ciencia apriorica que se mantenga dentro del reino de la posibilidad'⁷ (Husserl), por lo que este tipo de investigaciones se centra en la primera persona. En cuanto a la analítica existencial, el modo de ser propio del *Dasein* es caracterizado como el en-cada-caso-mío, por lo que "la referencia al *Dasein* –en conformidad con el carácter de ser-en-cada-caso-mío de este ente– tiene que connotar siempre el pronombre *personal*: 'yo soy', 'tú eres'".⁸ Todas estas similitudes llevan a la errónea conclusión

4. Øverenget, E.: *Seeing the Self - Heidegger on Subjectivity*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1998., p. 73.

5. Heidegger, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 30.

6. Cf. Descartes, R.: *Meditaciones metafísicas*, Madrid: Espasa Calpe, 1986, p. 120.

7. Cf. Husserl, E.: *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos, 1997, p. 40.

8. Heidegger: *Sein und Zeit*, p. 42. Thomä considera a la analítica existencia-

de que "el concepto de *Dasein* designa una noción fenomenológica de subjetividad".⁹ Esta 'rivalidad mimética' entre sujeto y *Dasein*, según la expresión de Marion, obliga a Heidegger a criticar constantemente al sujeto para distinguirlo del *Dasein*. Desgraciadamente esta actitud relega el desarrollo de un planteo positivo, lo que lleva a que nunca se desligue totalmente al *Dasein* del sujeto, o puesto en palabras de Marion: "...el *ego cogito*, justamente porque *Ser y tiempo* no deja de recusarlo, aparece tanto más enigmático en sí mismo y tanto más íntimamente ligado al *Dasein*".¹⁰ Es por ello que consideramos preciso enfrentarnos a la pregunta que Heidegger nunca respondió explícitamente, a saber, ¿cuál es el núcleo de la diferencia entre ambos modos de descubrir al ser humano?

La mayoría de los intérpretes han centrado su atención en los atributos del *Dasein*. Tugendhat y Øverenget sostienen que la diferencia entre sujeto y *Dasein* radica en que uno intenta dar cuenta de un fenómeno eminentemente teórico y el otro de uno práctico. La subjetividad cartesiana y la husserliana se moverían en un ámbito esencialmente teórico. A esta actitud propia del yo fenomenológico de convertirse en observador desinteresado de sí mismo, Tugendhat la denomina 'autoconciencia'.¹¹ La analítica existencial, en cambio, descarta al conocimiento como punto de partida: "...el modo inmediato del trato no es [...] el conocer puramente aprehensor, sino el ocuparse que manipula y utiliza, el cual tiene su propio 'conocimiento'".¹² A partir de que se define al ser humano como un 'yo puedo' antes que un 'yo pienso', "el *Dasein* se comprende a sí mismo a través de su implicación con las cosas y la

ria como defensora de la subjetividad. Cf. Thomä, D.: *Die Zeit der Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Frankfurt: Shurkamp, 1990, p. 255: "Insofern ist die 'Einleitung' eine Bestätigung dafür, daß das 'Sein' an einen Selbstbezug, eine Selbstbestimmung gebunden bleibt – daß also das 'Sein' auch in 'Sein und Zeit' zu einer Theorie der Subjektivität gehört".

9. Øverenget, E.: *Seeing the Self – Heidegger on Subjectivity*, p. 2.

10. Marion, J. L.: *Réduction et donation - Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, París: PUF, 1989, p. 155.

11. Cf. Tugendhat, E.: *Autoconciencia y autodeterminación – Una interpretación lingüístico-analítica*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. pp. 11 a 13.

12. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 80, 67, 94.

gente, no por medio de la introspección".¹³ Esto ha llevado a que Tugendhat señalara que el aporte verdaderamente original del *Dasein* es su autodeterminación, es decir, su 'poder decir sí o no a imperativos'.¹⁴ Sin embargo, la rivalidad mimética también se extiende a estos ámbitos. Thomä observa que el análisis del 'yo puedo' no es de por sí original, pues varios filósofos, entre los que figuran Kant y Hegel, realizaron planteos similares desde la filosofía de la subjetividad. Ni siquiera la crítica a la teoría cartesiana del sujeto implica por sí misma un alejamiento de la tradición subjetivista. En 1788 Jacobi utilizó términos bastante cercanos a los de Heidegger para criticar el sistema kantiano. Este pensador, que convirtió al 'yo' en el centro de su sistema, no accedió a él por medio de una reflexión, sino por una 'intuición intelectual'.¹⁵ Más tarde, Schelling vinculará el yo con la temporalidad, acercándose aún más a la propuesta de la analítica existencial. Según Thomä, cuando el autor de *Ser y tiempo* interpreta al 'yo soy' de manera temporal, lo que muestra justamente es que continúa con la tradición de la subjetividad.¹⁶ De este modo, "formulado en general: el camino del sujeto al *Dasein* como sucesor del 'yo soy' es todo menos 'un cambio de formación entre paradigmas', como aproximadamente sostiene Kisiel (con la terminología de Tomás S. Kuhn)".¹⁷

Coincido en que el *Dasein* es un acercamiento original y diferente al de la subjetividad, pero su originalidad no se encuentra en sus atributos. Quien nos proporciona una pauta acerca del aporte más novedoso de la analítica existencial es S. Crowell en su análisis al *Artículo de la Enciclopedia Británica*. En él este intérprete observa que Heidegger no le reprocha a Husserl el haber reducido al ser humano a la subjetividad trascendental, sino el *sustrato ontológico* en que se funda dicha reduc-

13. Øverenget, E.: *Seeing the Self – Heidegger on Subjectivity*, p. 143. cf. también p. 139: "La existencia designa un tipo de auto-direccionamiento que no es una autorreflexión interna. El *Dasein* se comprende a sí mismo no por medio de la introspección, sino a través de su involucramiento con el mundo".

14. Tugendhat, E.: *Autoconciencia y autodeterminación*, p. 25.

15. Cf. Thomä, D.: *Die Zeit der Selbst und die Zeit danach*, p. 232.

16. Cf. Thomä, D.: *Die Zeit der Selbst und die Zeit danach*, p. 242: "Wenn Heidegger nun das 'ich bin' zeitlich interpretiert, so zeigt dies – so ungewohnt das scheint – gerade an, daß er die Theorie der Subjektivität fortführt".

17. Thomä, D.: *Die Zeit der Selbst und die Zeit danach*, p. 236.

ción. "Lo que Heidegger critica aquí no es la reducción *per se*, sino la *ontología* implícita en que Husserl localiza a la entidad 'hombre' -i.e. psicología, psicofisiología de lo ante-los-ojos-".¹⁸ El *Dasein* es un ente esencialmente finito. Esto significa, entre otras cosas, que está abierto y relacionado con otros entes y al ser, y por lo tanto, que no es posible aprehenderlo con independencia de estos vínculos. "Ciertamente hay que considerar que la elaboración de la íntima esencia de la finitud, que se requiere en atención a la fundamentación de la metafísica, debe ser siempre fundamentalmente finita y no puede convertirse nunca en absoluta. De todo esto sólo se infiere que no puede lograrse una nueva reflexión sobre la finitud mediante un continuo intercambio y compensación de puntos de vista, para ganar finalmente el conocimiento absoluto y 'verdadero en sí' de la finitud, tácitamente incoado".¹⁹ Para escapar a esta ontología de lo ante-los-ojos, que aprehende a los entes como instancias absolutas, se precisa de un cambio radical, sí, pero no a nivel de contenido, sino metodológico. El análisis eidético no logra aprehender este aspecto fundamental del ser humano, por lo que la analítica existencialista debe inclinarse a la formalización. Así, "el 'yo' debe entenderse solamente como una *indicación formal* y sin compromiso de algo que en el contexto fenoménico de ser en que él se inserta quizás se revele como su contrario".²⁰ Es ante todo una propuesta metodológica la que presenta este filósofo como alternativa a la antropología tradicional. De hecho, "los orígenes decisivos de la antropología tradicional, la definición griega y el hilo conductor teológico, indican que por el afán de obtener una definición de la esencia del ente 'hombre', permanece olvidada la cuestión de su ser, hasta el punto de concebirse este ser como

18. Crowell, S. G.: "Husserl, Heidegger, and Transcendental Philosophy: Another Look at the Encyclopaedia Britannica Article", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. I. N° 3, Marzo 1990, p. 515.

19. Heidegger, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, p. 198.

20. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 132, 116, 141. D. Cruz Vélez señala que, "el hombre no tiene un qué como la cosa, un contenido invariable dado por una esencia. Del hombre solo se puede hablar mediante pronombres personales. De él se puede decir quién es y quién ha llegado a ser enfrentado a sus posibilidades. O, en otras palabras: no se puede decir qué es el hombre, sino solamente cómo es". (Cruz Vélez, D.: *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Buenos Aires: Sudamericana, 1970, p. 209 - La cursiva es mía).

'comprensible de suyo' en el sentido del ser-ante-los-ojos de las restantes cosas creadas".²¹ Es por ello que la diferencia entre sujeto y *Dasein* no se debe buscar en tal o cual característica, sino que se funda ante todo en sendas metodologías utilizadas para su aprehensión: mientras la primera es de corte esencialista, la segunda es formal. El *Dasein* no responde a *qué* es el ser humano, sino *cómo* se relaciona con ciertos fenómenos fundamentales que lo constituyen como tal. Como lo había observado alguna vez D. Cruz Vélez, "el hombre es [...] una relación. El hombre *no es* antes de una relación, pues se constituye en ella. Fuera de ella no se puede hablar del hombre en cuanto hombre. Ella es el proto-fenómeno en el ser humano. El hombre puede aparecer como hombre únicamente dentro de ella".²²

Dos han sido los argumentos esgrimidos a favor de que el *Dasein* es una esencia. El primero que si para Heidegger la intuición categorial es uno de los mayores aportes de la fenomenología, luego el *Dasein* sólo puede ser producto de la ideación, en tanto intuición categorial.²³ El segundo argumento nos remite a la cita: "la '*esencia*' del *Dasein* consiste en su *existencia*".²⁴ Frente a este tipo de observaciones, cabe responder, en primer lugar, que reconocer el valor de la intuición categorial, no implica tener que limitarse a la ideación. Los actos de síntesis, vinculados con la formalización, también están incluidos dentro de este tipo de intuición. Con respecto a la cita traída a colación, si bien es cierto que recurre a la expresión *esencia*, la misma está entrecomillada, y en ella se intenta desplazar el eje de atención de la '*esencia*' a la *existencia*. El término '*existencia*', empero, no tiene el sentido tradicional, es decir, no indica que algo es, tal como lo entendieron algunos filósofos existencialistas, como fue el caso de Sartre,²⁵ sino que hace referencia al estar fue-

21. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 61, 74, 49.

22. Cruz Vélez, D.: *Filosofía sin supuestos*, p. 201.

23. Cf. Øverenget, E.: *Seeing the Self - Heidegger on Subjectivity*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1998, p. 97 y ss..

24. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 54, 67, 42.

25. Sobre este punto recordemos la discusión entre Sartre y Heidegger acerca de cómo interpretar esta cita. Para Sartre, "¿qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza a existir, se encuentra, surge en el mundo y que después se define". (Sartre, J. P.: *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires: Ediciones del 80, 1985, p. 16). A esta afirmación,

ra de sí propio del *Dasein*, esto es, la esencial apertura de este ente a su entorno. El componente relacional que la analítica existencial le adjudica a este término es tal que Heidegger acaba por vincularlo con el de 'éxtasis' al señalar que "la expresión griega vulgar εκστατικον significa salir-de-sí. Está relacionado con el término 'existencia'. Con el carácter extático interpretamos la existencia, que considerada ontológicamente es la unidad originaria del advenir-a-sí, retrovenir-de-sí, ser-fuera-de-sí presentante".²⁶ De este modo, en la tan mentada cita se está desplazando el foco de atención del análisis esencialista a un enfoque formalista, en el que primen las relaciones. Puesto en palabras de Guignon, "Heidegger rechaza esta imagen objetivizada del sí. En lugar de considerarlo como una sustancia, primeramente desarrolla lo que denomina 'significado formal de la composición existencial del *Dasein*' en el cual el ser humano es tratado como una *relación*".²⁷

Una consecuencia muy interesante de considerar al *Dasein* como esencia o estructura formal es la revaloración que se le da a lo propio y lo impropio. En general los esencialistas sostienen que la reducción eidética se produce en el precursor estado-de-resuelto. Basándose en que "el *Dasein* se vuelve 'esencial' en la existencia propia que tiene la constitución del precursor-estado-de-resuelto",²⁸ M. Haar sostiene que toda la arquitectónica de *Ser y tiempo* reposa sobre la presuposición no fenomenológica, de que "el uno es la apariencia de la cual lo propio es la *esencia*...".²⁹ Desde la perspectiva formal, en cambio, el rol de la impropiedad toma una relevancia inesperada. La falta de diferenciación en el

Heidegger responde entre otras cosas que "la frase capital de Sartre sobre la preeminencia de la existencia frente a la esencia justifica, sin embargo, el nombre de 'existencialismo' como un título adecuado a esta filosofía. Pero la frase capital del 'existencialismo' no tiene nada, ni en lo más mínimo, en común con la frase de *Sein und Zeit*; aparte del hecho de que en *Sein und Zeit* no puede ser pronunciada una frase sobre la relación entre *essentia* y *existentia*, pues se trata allí de aclarar y preparar algo previo". (Heidegger, M.: *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires: Ediciones del 80, 1985, p. 82).

26. Heidegger, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 377-8.

27. Guignon, C.: *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Hackett Publishing Company, p. 86.

28. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 351, 341, 324.

29. Haar, M.: *La fracture de l'Histoire: Douce essais sur Heidegger*, Grenoble: Jérôme Million, 1994, p. 67. La cursiva es mía.

Dasein caído implica, entre otras cosas, que todas las relaciones formales observadas en un individuo pueden aplicarse a los demás, no porque compartan una esencia en común, sino justamente por su falta de identidad. Guignon explica este fenómeno con las siguientes palabras: "...mi ser en la cotidianidad es 'representable' o 'delegable' (*vertretbar*); porque el sí no es otra cosa que una ejemplificación de las formas de la vida que son esencialmente públicas, *cualquiera* puede ocuparlo por mí y tomar mi lugar".³⁰ Incluso las conclusiones a que se arriben sobre el sí mismo propio pueden ser aplicadas a cualquiera que precurse su propia muerte, porque "*el ser-sí-mismo propio* no descansa en un estado excepcional del sujeto desprendido del 'uno', sino que *es una modificación existencial del uno en cuanto éste es un esencial existencial*".³¹ De este modo, si bien el acceso a la temporalidad se hace solamente desde la propiedad, en la medida en que el análisis del ser-en-el-mundo se realiza desde la cotidianidad, tanto los existenciales como la posibilidad de precursar-su-muerte y, por ende, acceder a la temporalidad son los mismos para todos. La posibilidad de 'generalizar' las conclusiones de la analítica del *Dasein*, entonces, no se funda en la propiedad, como lo sugiere Haar, sino paradójicamente en la impropiedad.

El descubrimiento del otro:

La intersubjetividad ha constituido un obstáculo infranqueable para la filosofía de la subjetividad. Dos son las barreras a las que se enfrenta: la primera es cómo puede el sujeto, en tanto la mónada cerrada, abrirse camino hacia los otros sujetos; la segunda es la paradójica relación entre los sujetos que impide descubrir al semejante en su total dignidad. En efecto, si todo sujeto se caracteriza por ser constituyente y el objeto por ser constituido, el descubrimiento de un sujeto implica su objetivación. En la medida en que Heidegger abandona el pensamiento esencialista a favor de uno formal, el centro de la atención se desplaza del otro como ente al otro en tanto relación. Por lo tanto, es independiente de su presencia en tanto entidad: "el ser-con determina existencialmente al *Dasein* aun cuando fácticamente no es ante-los-ojos ni percibido otro. También el ser sólo del *Dasein* es ser-con en el mundo. *Faltar* sólo puede el

30. Guignon, C.: *Heidegger and the Problem of Knowledge*, p. 109.

31. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 147, 154, 130.

otro en y para un ser-con".³² *Prima facie* este acercamiento se presenta como una respuesta a estas dos dificultades, porque caracteriza la apertura hacia los semejantes como constitutiva del *Dasein* al igual que lo es andar-en-torno o lo a-la-mano, vínculo que no hace mella en su dignidad, pero que explica cómo es su proceso de nivelación a una simple relación ante-los-ojos. El fenómeno de la alteridad hace su aparición en la primera sección de *Ser y tiempo*, inserto dentro de la problemática de la conformidad y la referencialidad. "El mundo no da libertad sólo a lo a-la-mano como entes que hacen frente dentro de él, sino también al *Dasein*, a los otros en su *Dasein-con*".³³ El *procurar por* tiene tres modalidades, una positiva (el ser-uno-para-otro), otra negativa (el uno-contrario) y finalmente una indiferente (el uno-sin-otro, el pasar-de-largo-uno-junto-a-otro o el no-importarle-nada-uno-a-otro). Cotidianamente priman estas dos últimas, a punto tal que la concepción filosófica tradicional de una pluralidad de mónadas se debe justamente al error de interpretar el uno-con-otro como un puro ser-ante-los-ojos de varios sujetos. Una modalización alternativa a la recién planteada opone el *procurar-por* sustitutivo-dominador y el anticipativo-liberador. Inmediata y regularmente se descubre al otro destacándose de los otros entes dentro del mundo, pero el *procurar-por* con que se lo descubre es deficiente o al menos indiferente. El mundo práctico laboral cotidiano lleva a que el otro sea tratado como cosa puesta a disposición de uno. De este modo, en el *procurar-por* sustitutivo-dominador "...puede el otro convertirse en dependiente y dominado, aunque este dominio sea tácito y permanezca oculto para el dominado. Este *procurar-por* sustitutivo, que quita la cura, determina el 'ser uno con otro' en amplia medida y concierne regularmente al curarse de lo a-la-mano".³⁴ Theunissen ha enfatizado el carácter mediato que tiene este modo de apertura del otro, en el que el mundo cumple el papel mediador. Así, "en la teoría de la intersubjetividad [husserliana] y el análisis del ser-con en igual medida falta la *inmediatez* del encuentro con el otro, porque entre 'mí' y el otro se mueve el *medio del 'mundo'*".³⁵ A esta apertura esencialmente prácti-

32. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 137, 140, 120.

33. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 139, 147, 123.

34. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 138, 147, 122.

35. Theunissen, M.: *Der Andere. Studien auf Sozialontologie der Gegenwart*, Berlín: Walter de Gruyter, 1965, p. 171.

ca y mediata, heredera de la tradición subjetivista, se le contrapone el procurar-por anticipativo y liberador que "...concierne esencialmente a la verdadera cura, es decir, a la existencia del otro, y no a *algo* de que él se cure, ayuda al otro a 'ver a través' de su cura y quedar en *libertad para ella*".³⁶ A diferencia de su par impropio, este procurar-por implica un contacto directo con nuestro semejante y le devolvería su dignidad, pues "...ayuda al otro a 'ver a través' de su cura y quedar en *libertad para ella*".³⁷

Además de esta descripción Heidegger reconoce la importancia histórica del otro en tanto trasmisor de posibilidades. Aunque el precursar-estado-de-resuelto sea capaz de dejar de lado todas las posibilidades accidentales (el darse por satisfecho, el tomar las cosas a la ligera, rehuir los compromisos, etc.) y de retrotraer al *Dasein* a la simplicidad de su destino individual, garantizándole la totalidad y propiedad del estado-de-resuelto, esta capacidad es fundamentalmente negativa, ya que las "...posibilidades de la existencia fácticamente abiertas no pueden tomarse a la muerte",³⁸ sino de la historia. Los hechos no son el fenómeno histórico por excelencia, sino las posibilidades sidas y heredadas. En la introducción de *Ser y tiempo* se mencionan tres maneras de relacionarse con las posibilidades heredadas: "Estas posibilidades, o las ha elegido el *Dasein* mismo, o éste ha caído en ellas o crecido en cada caso ya en ellas",³⁹ las cuales pueden reducirse a dos: propia e impropia.⁴⁰ Para M. Theunissen la diferencia entre estas dos formas de relacionarse con las posibilidades heredadas es que, en la impropiedad el *Dasein* toma las posibilidades de los otros, en tanto que la propiedad se desprende del estado-de-interpretado como fuente de posibilidades: "por medio del apropiarse de su real propiedad con la aprehensión de lo que le es más propio, el *Dasein* se expropia de cierto modo de las posibilidades de los otros, i.e. se desprende de ellas".⁴¹ No estamos de acuerdo con que el

36. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 138, 147, 122.

37. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 138, 147, 122.

38. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 413, 399, 383.

39. Heidegger, M.: *Sein und Zeit* p. 22, 35, 12.

40. cf. Herrmann, F-W. von, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1987 p. 118-9.

41. Theunissen, M.: *Der Andere. Studien auf Sozialontologie der Gegenwart*, p. 179.

precursar-la-muerte suponga una ruptura con las posibilidades heredadas. De hecho, el planteo de la analítica existencial pareciera ser el opuesto, esto es que, tanto propia como impropriamente, el *Dasein* se comprende a partir de las posibilidades del estado-de-interpretado. Inmediata y regularmente el *Dasein* se encuentra perdido en el uno, lo que significa que se comprende a partir de las posibilidades existenciales del estado-de-interpretado público. El uno diseña la interpretación inmediata del mundo y del ser-en-el-mundo, con lo que le evita al *Dasein* decidir acerca de una infinidad de cuestiones y el hacerse cargo de esta decisión. "El 'uno' 'descarga' así al *Dasein* del caso en su cotidianidad".⁴² Ahora bien, cuando el *Dasein* precursa su posibilidad más cierta, peculiar e irreferente, no escapa de reiterar las posibilidades surgidas del uno, porque "el 'uno' es un existencial inherente como fenómeno original a la constitución positiva del *Dasein*...".⁴³ En la medida en que el ser sí mismo propio "...es una modificación existencial del 'uno' en cuanto éste es un esencial existencial",⁴⁴ el contenido positivo de la resolución sigue heredándose de las posibilidades de la existencia aportadas por el estado-de-interpretado público. "El comprender existencial propio se sustrae en tan escasa medida al estado-de-interpretado transmitido, que es en cada caso partiendo de él y en contra de él, y sin embargo volviéndose de nuevo hacia él, como ase en la resolución la posibilidad elegida".⁴⁵ Así como en la caída no existe una distinción entre el *Dasein* y sus semejantes, cuando el estado-de-resuelto precursa alguna de las posibilidades que se le han transmitido no toma en cuenta su procedencia, por lo que puede decidirse a cierta posibilidad independientemente de que ésta provenga de él o de los demás. Como lo explica el propio Heidegger, "no es necesario que el estado-de-resuelto sepa expresamente de la procedencia de las posibilidades sobre las que se proyecta".⁴⁶ Pero, si tanto en el estado-de-resuelto como en la caída el *Dasein* toma sus posibilidades de una misma fuente, ¿en dónde radicaría la diferencia entre la aprehensión propia de las posibilidades y la impropia? La diferencia se encontraría en una cuestión formal sobre el modo en que se relaciona con

42. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 144, 152, 128.

43. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 146, 153, 129.

44. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 147, 154, 130.

45. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 414, 399, 383.

46. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 416, 401, 385.

el estado-de-interpretado, o con palabras de Guignon, "la diferencia entre la propiedad y la impropiiedad [en historia] no reside en *qué* posibilidades son asequibles, sino en *cómo* estas posibilidades son *oídas* y reiteradas".⁴⁷ La primacía de un modo de ser sobre el otro reside en el hecho de que en la propiedad el *Dasein* se constituye en el fundamento de su vida.⁴⁸ Ser fundamento no significa ser dueño de la vida, sino poder prescindir de ciertas posibilidades a partir del precursar-la-muerte. En la caída no existe un hilo conductor que guíe al *Dasein* en la multiplicidad de posibilidades. Perdidó en un plexo infinito de posibilidades del estado-de-interpretado público, cotidianamente el *Dasein* sólo puede estar al tanto de su hoy. Por lo tanto, está constantemente tomando la primera posibilidad que se le presenta, para inmediatamente volverla a cambiar por otra nueva. El precursar-la-muerte, en cambio, impone una determinación a la vida, un hilo conductor que le hará preferir ciertas posibilidades por sobre otras. Consciente de su finitud el *Dasein* se decide sólo por alguna de las posibilidades y hace a un lado las demás. "Cuanto más propiamente se resuelve el *Dasein*, es decir, se comprende sin ambigüedades partiendo de su más peculiar y señalada posibilidad, en el precursar-la-muerte, tanto menos equívoco y accidental es el encuentro electivo de la posibilidad de su existencia. El precursar-la-muerte es lo único que expulsa toda posibilidad accidental y que sólo tiene 'curso provisional'".⁴⁹ Al tratar la cuestión del precursar-la-muerte, Heidegger sostiene algo similar: "El ponerse, 'precursando', en libertad *para* la muerte peculiar libera del estado-de-perdidó en las posibilidades que se ofrecen accidentalmente, de tal suerte que hace comprender y elegir radical y propiamente las posibilidades fácticas que están antepuestas a la irrebasable".⁵⁰ En síntesis, el lugar de origen de las posibilidades a las que el *Dasein* se resuelve es el mismo independientemente de nuestro modo de ser: el estado-de-interpretado. Lo que se ve modificado es que, en un caso estas posibilidades se le van imponiendo, y en la otra es el *Dasein* quien las elige.

47. Guignon, C: *Heidegger and the Problem of Knowledge*, p. 140.

48. Cf. Carr, D: *Time, Narrative and History*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1986, p. 82: "...what seems decisive to Heidegger in the concept of authenticity is really the problem of *authorship*."

49. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 414, 400, 384.

50. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 288, 283, 264.

Aunque la analítica existencial rescata la importancia del otro como transmisor de posibilidades, su teoría intersubjetiva es comparada con la fenomenológica. Según M. Theunissen "en la teoría de la intersubjetividad [husserliana] y el análisis del ser-con falta en igual medida la *inmediatez* del encuentro con el otro, porque entre 'mí' y el otro se mueve el *medio del 'mundo'*".⁵¹ El procurar-por sustitutivo-dominador que se mueve dentro de la cotidianidad es tematizado, cosa que no sucede con el procurar-por anticipativo y liberador. El precursar-la-muerte rompe contacto con los demás, porque "hace patente que todo ser cabe aquello de que se cura y todo ser-con otros fracasa cuando va el más peculiar poder-ser",⁵² pero no se reconstituye por ninguna otra vía. Así planteada la relación con el otro no se distingue de la monadología tradicional, porque quien ha precursado su muerte, se constituye en un 'sistema cerrado',⁵³ tan aislado como el ego trascendental al que Heidegger mismo criticó.⁵⁴ Esta omisión metodológica y no de citas ha sido observada por filósofos como Arendt, Löwith, Habermas, Ricoeur y Thomä, entre otros, e impulsado a criticar la reducción de la relación con el otro a una simple relación laboral.⁵⁵ Según H. Arendt, "...el sí [de la analítica existencial] es el concepto del hombre según el cual este último puede existir independientemente de la humanidad y no necesita darse cuenta de nadie, sino de sí mismo -su propia nada-".⁵⁶ Coincidimos con estos intérpretes sobre la importancia desmesurada que la analítica existencial le da al procurar-por sustitutivo y dominador, y que su contraparte anticipativo-liberador se encuentra, utilizando la expresión de Thomä, 'subdesarrollado'.⁵⁷ Pero, ¿qué pudo llevar a que Heidegger dejara de lado el procurar-por anticipativo-liberador?

51. Theunissen, M.: *Der Andere. Studien auf Sozialontologie der Gegenwart*, p. 171.

52. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 287, 283, 263.

53. Respecto a este punto cf. Buber, M.: *Le problème de l'homme*, París: Editions Montaigne, 1962, p. 76: "El sí de Heidegger es un sistema cerrado".

54. Cf. Theunissen, M.: *Der Andere. Studien auf Sozialontologie der Gegenwart*, p. 181.

55. Cf. Thomä, D.: *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, pp. 320-322.

56. Arendt, H.: "What is Existenz Philosophy", en *Partisan Review* XII, 1946, p. 34-6 (citado por Courtine, J. F.: *Heidegger et la phénoménologie*, París: Vrin, 1990, p. 346).

57. Cf. Thomä, D.: *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach*, p. 321: "Das 'Mit-

Para responder esta pregunta debemos recordar primeramente que este tipo de nexo con nuestros semejantes no puede establecerse por las vías habituales, sino que precisa otros caminos. En efecto, "...como inmediata y regularmente se mantiene el procurar-por en los modos deficientes o al menos indiferentes -en la indiferencia del 'pasar de largo uno junto a otro' ha menester el inmediato y esencial conocerse de un aprender a conocerse. Y puesto que, por encima, el conocerse se pierde en los modos del 'ser reservado', la 'simulación' y la 'hipocrecía', ha menester el ser-uno-con-otro de *caminos especiales* para acercarse a los otros o 'penetrar' en ellos".⁵⁸ Dichos caminos especiales parecen estar vinculados con el habla ya que en *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* Heidegger vincula el ser-con a un fenómeno constitutivo del habla como es el oír,⁵⁹ al afirmar que, "el ser-con no es ser-ante-los-ojos de otros seres-ahí, sino como ser-en-el-mundo, significa a la vez, prestar oído al otro [*hörig sein*], oírlo [*hören*], o bien, no oírlo. El ser-con tiene la estructura de la *pertenencia* [*Zu(ge)hörigkeit*] al otro, y gracias a esta primaria pertenencia existe algo así como separación, conformación de grupos, formación de la sociedad y similares".⁶⁰ El modo propio de relacionarse con los otros estaría relacionado más precisamente con la vocación, pues "el *Dasein* puede convertirse en la 'conciencia' de los otros",⁶¹ y justamente la conciencia es quien da a comprender 'algo' en la vocación.

La vocación es descrita como aquel modo del habla capaz de romper con el oír caído, y de despertar a la conciencia. A diferencia de la tradición moralizante de la conciencia, Heidegger desmoraliza esta noción y la reduce a un modo de ser que da a comprender 'algo', abre.⁶² El vocador avoca al *Dasein* caído a volverse a su peculiar poder-ser. Este fenómeno se caracteriza por dos notas centrales: el contenido de lo que transmite y la identidad del vocador. Con respecto al primer punto, la

sein' wird von Heidegger unterfordert.". Thomä opone en este punto a Heidegger con Löwith, para quien el co-mundo prima por sobre el andar-en-torno.

58. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 140, 148, 124.

59. Cf. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 182, 186, 163: "El oír es constitutivo del hablar."

60. Heidegger, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 367.

61. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 324, 316, 298.

62. Cf. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 293, 289, 269.

vocación no enuncia nada porque el *Dasein* sumido en la inhospitalidad no tiene nada que 'contar'. Por más paradójica que resulte esta afirmación, la misma es coherente con la metodología formal, donde lo que prima es la forma, el cómo se voca y no el qué, su contenido. Este carácter formal ha sido observado por F. Dastur al afirmar que "como no invoca a hacer esto o aquello, sino simplemente a ser de otro modo, la vocación tiene, como el imperativo kantiano, únicamente un carácter formal".⁶³ Quizás más llamativo es la identidad entre vocador e invocado, cuando la fenomenología del testimonio coincide en carácter dialógico del testimonio. Como lo explica Ricoeur, el testimonio "...se inscribe en un intercambio que instaura una situación dialógica. Es delante de alguien que el testigo testimonia la realidad de una escena a la cual él dice haber asistido, eventualmente como actor o como víctima...".⁶⁴ La analítica existencial, en cambio, en lugar de un diálogo, sostiene una total inmanencia y una gran asimetría 'vertical' entre la instancia que voca y la vocada.⁶⁵ Como explica Courtine, "Heidegger toma cuidado de deshacer todo aquello que podría corresponder a cualquier estructura transitiva de la vocación".⁶⁶ La identidad entre vocador e invocado desplaza el centro de atención de la problemática de la comunicación sincrónica a la cuestión de la diacronía. Heidegger defiende este desplazamiento antiintuitivo, pero fundamental en el descubrimiento de la temporalidad, de la objeción de que no es posible que el testimonio provenga de una instancia posterior a la vocación misma, deslindando a la cura de la estructura secuencial de vivencias con la que habitualmente se caracteriza al ser humano. "El orden de sucesión del curso de las vivencias no da la estructura fenoménica del existir".⁶⁷

Existe un gran contraste entre el meticuloso análisis del precursar-la muerte y la abrupta irrupción de la hipótesis de la identidad entre vocador e invocado. Mientras se precisan ocho párrafos para deslindar

63. Dastur, F. *Heidegger et la question du temps*, París: PUF, 1990, p. 61.

64. Ricoeur, P.: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París: Éditions du Seuil, 2000, p. 205.

65. Cf. Ricoeur, P.: *Si mismo como otro*, México: Siglo XXI editores, 1996, p. 381: "Es la verticalidad de la llamada, igual a su interioridad, la que constituye el enigma del fenómeno de la conciencia."

66. Courtine, J. F.: *Heidegger et la phénoménologie*, p. 321

67. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 316, 309, 290.

el acontecimiento biológico del finar del ser-relativamente-a-la-muerte, se precisa menos de uno para establecer que es uno mismo, en tanto ha precursado su muerte, quien lleva a cabo la vocación. En lugar de preguntar de manera abierta acerca de quién voca, la respuesta se filtra en la pregunta misma: "¿y si fuese el *Dasein* que se encuentra en el fondo de su inhospitalidad el vocador de la vocación de la conciencia?".⁶⁸ Tampoco existe análisis fenomenológico alguno que corrobore o refute esta posible identidad; simplemente se afirma que "en contra no habla nada; a favor, todos los fenómenos puestos de manifiesto hasta aquí como característicos del vocador y de su vocar".⁶⁹ Las razones a favor de esta posición son tres: a) que el sí mismo no es determinable mundanamente por medio de nada, b) que es extraño al sí mismo caído, y finalmente, c) que puede comunicarse sin fonación alguna por medio del modo inhóspito del callar. Si la respuesta proporcionada se funda sólo en estos tres puntos consideramos que no es exhaustiva, y que las mismas también dan cabida al otro como vocador. En efecto, a) todo *Dasein* que haya precursado su muerte, ha roto con sus determinaciones mundanas y perdido su familiaridad con lo que lo rodea, independientemente que se identifique con el vocado o no; b) para el *Dasein* invocado es tan extraño enfrentarse al sí mismo propio como con cualquier otro *Dasein* que haya precursado su muerte. En la medida en que ambos se encuentran singularizados en la inhospitalidad y yectos en la nada, son completamente extraños a su modo de ser. c) Nuestro semejante también puede comunicarse con el *Dasein* caído en el modo del callar. Que el *Dasein* sea ser-con,⁷⁰ altera sustancialmente el significado de comunicación. En lugar de tener que transportar las vivencias de una inmanencia a la otra por medio del lenguaje, el *Dasein* siempre se co-encuentra y comprende a los demás, por lo que la expresión verbal no es determinante. Existen otros modos de hacerse comprender más propios que el lingüístico, como es el caso del callar: "Quien calla en el hablar uno con otro puede 'dar a entender', es decir, forjar la comprensión, mucho mejor que aquel a quien no le faltan palabras.[...] La silenciosidad es un modo del habla que articula tan originalmente la comprensibilidad del *Dasein*, que de él procede el genuino 'poder oír' y 'ser uno con otro' que

68. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 301, 296, 277.

69. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 301, 296, 277

70. Cf. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 136, 144, 118.

permite 'ver a través de él'.⁷¹ Si nos restringimos a los tres requisitos enumerados, *no hay nada que impida que sea otro quien, habiendo precurado su propia muerte, nos invoque a retroceder de las habladurías a la silenciosidad del poder ser existente, sin comunicarse de manera verbal, sino en el modo del callar*. En síntesis, la vocación no consiste, como sostienen Courtine y Buber, en un monólogo disfrazado de diálogo;⁷² más bien se trata de lo opuesto, es decir, de un diálogo devenido en monólogo. "Así –nos explica Kelkel– en *Sein und Zeit* se esboza ya la concepción que prevalecerá en los textos de posguerra donde la estructura propiamente dialógica del lenguaje cede más y más el paso a la estructura 'monológica' del decir del lenguaje".⁷³ Si no existe una limitación intrínseca que impida "...la elaboración de un espacio auténtico de intersubjetividad o de diálogo",⁷⁴ ¿cuál es la razón que ha llevado a Heidegger a convertir un diálogo en monólogo? ¿Por qué restringir al uno mismo el papel de vocador, cuando puede serlo también otro?

De los existenciarios del estado-de-abierto, el habla es uno de los más complejos y a la vez el menos elaborado de todos. Una de sus mayores dificultades es la falta de coherencia entre las diferentes afirmaciones que se hacen en torno a él. Así, por una parte, se sostiene que "*el habla es de igual originalidad existencial que el encontrarse y el comprender*".⁷⁵ y,

71. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 183-4, 187, 164. Heidegger evoca anécdotas que también remiten a esta concepción de comunicación. En ocasión de una propuesta de nombramiento en la universidad de Berlín, el filósofo recuerda: "Por último, he recibido una segunda oferta de nombramiento en la Universidad de Berlín. En tales ocasiones dejo la ciudad y me retiro a mi *cabaña*. Escucho lo que las montañas, los bosques y las granjas me dicen. Así es que he venido a visitar a mi viejo amigo, un campesino de 75 años. Ha leído en el periódico la oferta de Berlín. ¿Qué dirá? Deja caer lentamente su mirada segura, de ojos claros, en los míos, mantiene la boca rigurosamente cerrada, pone su mano leal sobre mis espaldas con un gesto de gravedad y *sacude* imperceptiblemente la cabeza. Eso quiere decir, inexorablemente: ¡No!" (citado por Farías, V.: *Heidegger y el nazismo*, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 331).

72. Cf. Buber, M.: *Le problème de l'homme*, p. 72, y Courtine, J. F.: *Heidegger et la phénoménologie*, p. 348.

73. Kelkel, A.: *La légende de l'être; langage et poésie chez Heidegger*, París: J. Vrin, 1980, p. 239.

74. Cf. Courtine, J. F.: *Heidegger et la phénoménologie*, p. 350.

75. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 179, 184, 161.

luego, que "habla y oír se fundan en el comprender".⁷⁶ Aunque, desde el punto de vista histórico, el papel de este existenciario fue variando a lo largo del período de Marburgo, siempre estuvo relacionado con el lenguaje. En la primer parte de *Ser y tiempo* encontramos dos planteos paralelos acerca de este existenciario. Hay uno que continúa con el lineamiento de los cursos anteriores, caracterizándolo como el *fundamento ontológico-existencial del lenguaje*,⁷⁷ pero con su fundamento en el comprender. Por la otra, se plantea un componente no observado en estos cursos y es su carácter de articulador entre la finitud del *Dasein*, asociada con el encontrarse, y su trascendencia, vinculada con el comprender. En este planteo el habla es cooriginario con los otros dos existenciarios del estado-de-abierto. "*El habla es de igual originalidad existencial que el encontrarse y el comprender*. La comprensibilidad es siempre ya articulada, incluso ya antes de la interpretación apropiadora. El habla es la articulación de la comprensibilidad".⁷⁸ Sin embargo, una vez que se introduce la temporalidad, pasa a segundo plano y su lugar es ocupado por la caída. En la primer parte, el habla es uno de los existenciarios del estado-de-abierto y la caída es considerada como una modalidad de dicho estado. En tanto modo de ser del *Dasein*, la forma de ser del 'uno', no es de por sí un existenciario, sino que tiene "...un específico encontrarse, un particular comprender, hablar e interpretar",⁷⁹ que son las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad, las cuales son enumeradas y analizadas en la sección B: "El ser cotidiano del 'ahí' y la 'caída' del *Da-*

76. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 183, 187, 164. De hecho, Kelkel no encuentra tensión en la co-originariedad de los existenciarios y que uno se funde sobre otro. Así afirma que: "*Le langage se trouve ainsi fondé tout à la fois dans la disponibilité de la structure de signification du monde et dans les existentiels fondamentaux de l'être-là que déterminent l'In-sein, dont les deux modalités essentielles sont ce que Heidegger nomme, d'une part, le sentiment de la situation (Befindlichkeit) et, d'autre part, la compréhension (Verstehen), dont le mode dérivé appelé 'explicitation' (Auslegung) rend possible l'énonciation et la prédication, elles-mêmes en quelque sorte condition de possibilité du discours (Rede) qui est un existentiel tout aussi originaire que le comprendre et le sentir.*" (Kelkel, A.: *La légende de l'être; langage et poésie chez Heidegger*, p. 195 – la cursiva es mía).

77. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 179, 184, 161.

78. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 179, 184, 161.

79. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 186, 189, 166.

sein". En la segunda sección, en cambio, la caída es introducida a nivel de un existenciario más, y las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad, como aspectos de este existenciario, antes que como la modalización del estado-de-abierto.⁸⁰ La temporalidad del habla apenas si es mencionada, y se resume en dos simples oraciones: "el pleno estado-de-abierto del 'ahí' constituido por el comprender, el encontrarse y la caída, recibe del habla la articulación. De aquí que el habla no se temporalice en un éxtasis determinado".⁸¹ Finalmente el habla desaparece de manera abrupta en los *Grundprobleme der Phänomenologie* y la articulación lingüística termina siendo asociada con la comprensión, abandonando el planteo iniciado en el curso de 1925/6. Así leemos que "sólo el ente que existe, esto es, *es* en el modo del ser-en-el-mundo, comprende al ente. En la medida en que el ente es comprendido, *son articulados por medio de esta comprensión* algo así como unidades de significación".⁸²

Se han propuesto varias hipótesis en torno a este contraste en la descripción del estado-de-abierto en la primera y segunda parte de *Ser y tiempo*. D. Franck opina que, si el habla no se temporaliza de acuerdo a un éxtasis determinado, es porque no es un existenciario auténtico.⁸³ Greisch, por el contrario, sostiene que es peligroso mostrar al habla como un simple residuo.⁸⁴ En su opinión, se ubica al habla en último lugar porque se erige como el 'garante de la unidad de los éxtasis temporales', como el 'lugar de articulación de la apertura plena del ahí'.⁸⁵ T. Sheehan tiene una posición más fuerte aún, pues considera que el habla es

80. Cf. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 375, 363, 347: "El análisis preparatorio de la caída comenzó con una exégesis de las habladurías, de la avidez de novedades y de la ambigüedad. El análisis temporal de la caída debe seguir la misma marcha. Limitamos la investigación, sin embargo, a una consideración de la avidez de novedades, porque en ella es donde es más fácil ver la temporalidad específica de la caída." (la cursiva es mía).

81. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 377, 366, 350.

82. Heidegger, M.: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 297. La cursiva es mía.

83. Cf. Franck, D.: *Heidegger et le problème de l'espace*, París: Minuit, 1986, p. 111.

84. Cf. Greisch, J.: *Ontologie et temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 338.

85. Cf. Greisch, J.: *Ontologie et temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p. 338.

la totalidad del *Dasein*, y no una mera parte.⁸⁶ Consideramos que para responder a esta pregunta, debemos detenernos en el curso de 1927. En su análisis sobre este curso, P. Ricoeur observa aquí un curioso paralelismo: en él no sólo se deja de tematizar al habla, sino que tampoco se le da cabida al precursor estado-de-resuelto. El filósofo francés no cree que ambas desapariciones sean casuales, y las considera la consecuencia de una modificación en el desarrollo del ser total, lo que lo lleva a preguntarse si "¿significa esto que el sentido del *ser total* es menos solidario al ser-para-la-muerte en este curso que en el libro?".⁸⁷ Coincido con Ricoeur que este paralelismo no es casual, y que existe un nexo entre dejar de lado el precursar-la-muerte y el habla. En efecto, cuando uno analiza el pasaje de la impropiedad a la impropiedad, descubre que *no tiene un desarrollo temporal*, sino que el mismo es articulado sólo por el habla. El estado-de-resuelto busca romper con las urgencias y posibilidades de la vida inmediata para precursar-la-muerte, para lo que debe dejar de prestar atención al constante murmullo del uno. La vocación se presenta entonces como aquel modo del habla capaz de romper con este oír caído, y de despertar un oír que permita comprender a la conciencia. El esquema auditivo de redención también está presente en cursos anteriores a *Ser y tiempo*, como, por ejemplo, el de 1921 sobre *Agustín y el neoplatonismo*, donde se sostiene que: "Todo depende, pues, del oír verdadero, del cómo de la actitud que se asume al preguntar, del querer oír. En modo alguno que sobre ti se especule simplemente a efectos de una curiosidad cómoda. Todos buscan allí —*de allí* es de donde quieren algo— consejo, pero no siempre *oyen* lo que realmente quieren. Toman aquello por lo que en ese preciso momento se esfuerzan como lo propio, sin preguntar, esto es quieren oír algo *en vista de ello*; esto es, en el fondo no son capaces de oír, de mantenerse en actitud abierta".⁸⁸ Se podría argumentar que de haberse recurrido a una fundamentación temporal del pasaje a la propiedad, se hubiera caído en una petición de principio: dado que en el precursor estado-de-resuelto aún no se ha accedido a la temporalidad, no se puede dar una explicación temporal del pasaje de una modalidad

86. Cf. Sheehan, T. (1995), p. 212.

87. Ricoeur, P. (1985), nota 1, p. 129-30.

88. Heidegger, M.: *Phänomenologie des Religiösen Lebens – Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Gesamtausgabe Band 60), Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1995, p. 204.

de ser a otra. Dicho con otras palabras, estaríamos sólo frente a una limitación epistémica. Con todo, no existe una reiteración temporal de dicho pasaje tras el descubrimiento de la temporalidad, como sí sucede con el estado-de-abierto, ni tampoco un desarrollo del proceso inverso de la caída. El único análisis sobre la modificación extática fue propuesto por P. Kontos en su estudio sobre la temporalidad de la caída. Este autor sostiene que "*el surgir-de [entspringen] de la presentación es la causa de la modificación extática del estar a la expectativa*".⁸⁹ Esta hipótesis empero no explica el modo temporal en que este fenómeno *cataliza* dicho pasaje. Por otra parte, tampoco hay un planteo temporal de la caída, pero sí se hace referencia al habla. En efecto, el *Dasein* propio no puede caer sin la ayuda de otra instancia, sino que desde la impropiedad es 'tentado' a caer en el uno. Aunque no existe un desarrollo de la 'contravocación a caer', hay una breve mención cuando se observa que el *Dasein*, "perdiéndose en la publicidad del uno y sus habladurías *deja de oír*, por oír al 'uno mismo', al peculiar 'sí mismo'".⁹⁰ Todo esto nos lleva a concluir que la falta de un desarrollo temporal del pasaje de la propiedad a la impropiedad y viceversa, no se debe a una limitación epistémica, sino ontológica. Nuestra hipótesis se acerca bastante a la de D. Franck, en el sentido en que consideramos que *el habla no es un existenciario en sentido estricto, sino un sentido articulador de procesos tales como la caída y la 'redención' y, por lo tanto, no está fundado en la temporalidad como sentido del ser del Dasein, sino que es cooriginario.*

Tiempo y habla:

El objetivo de *Ser y tiempo* fue intentar fundar la pluralidad de manifestaciones del ser, observada inicialmente por Aristóteles en un único principio: la temporalidad. Dastur comparó este principio heideggeriano con la concepción del tiempo según Meister Eckhart, quien consideraba que "el tiempo es lo que se transforma y diversifica, la eternidad

89. Kontos, P. *D'une phénoménologie de la perception chez Heidegger*, p. 75. Para reafirmar esta hipótesis el autor nos recuerda la cita de *Ser y tiempo*, p. 376, 363, 347: "La modificación extática del estar a la expectativa, por obra del presentar 'surgente de', en otro 'surgente tras', es la condición temporal-existenciaria de la posibilidad de la 'disipación'."

90. Heidegger, M.: *Sein und Zeit* p. 295, 290, 271.

es lo que se mantiene en su simplicidad".⁹¹ Pese a las implicaciones que suponen un descubrimiento de esta índole, un análisis más detenido de los fenómenos descritos nos lleva a sostener que la hipótesis de que la temporalidad es el sentido único del ser en general y que, por lo tanto, funda la pluralidad de sus manifestaciones, no se ajusta a las cosas mismas. Frente a una posición ampliamente extendida que coloca a la propiedad y a la originariedad en planos diferentes y que sostiene que el pasaje de la impropiedad a la propiedad estarían articulados por la originariedad en tanto dimensión ontológica, consideramos que no se debe distinguir lo propio de lo originario. La analítica existenciaria rechaza esta oposición tradicional entre óntico y ontológico y sostiene que en el *Dasein* confluyen lo óntico y lo ontológico; de hecho, "la peculiaridad óntica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico".⁹² Esta confluencia impide afirmar que la temporalidad originaria sea la mediadora entre lo propio y lo impropio. El pasaje de una modalidad óntica de ser a otra se funda en el habla, por lo que este 'existenciario' no está al nivel de la comprensión y el encontrarse, sino que es un *sentido cooriginario de la temporalidad*. Heidegger percibió este hecho, pero lo soslayó, con el objeto de reducir el descubrimiento del ser a un solo sentido, la temporalidad, dejándose llevar así por planteos metodológicos antes que por las cosas mismas. La necesidad de reducir la pluralidad de manifestaciones del ser a un solo principio lo hace pasible de la misma crítica que él le dirigió a la tradición metafísica por su obsesión de encontrar un primer principio, a saber: "el fenómeno de la *igual originalidad* de los elementos integrantes ha sido frecuentemente descuidado en la ontología, como efecto de una desenfrenada tendencia metódica a mostrar que todas y cada una de las cosas tienen su origen en un simple 'primer principio'".⁹³

Por responder a la cuestión trascendental del descubrimiento de los entes a-la-mano o ante-los-ojos, Heidegger relega a segundo plano al análisis del otro. Como lo afirma von Herrmann, "la pregunta por el sentido del ser en general se pregunta sobre todo por el sentido del ser de todos los entes diferentes al *Dasein*".⁹⁴ Este hecho se vuelve incluso

91. Dastur, F.: *Heidegger et la question du temps*, p. 16.

92. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 23, 35, 12.

93. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, p. 148, 155, 131.

94. Herrmann, F-W. Von.: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, p. 179.

más evidente al contrastarlo con algunas consideraciones del curso de invierno de 1925-6, donde se indica que su análisis temporal se limita al curarse-de,⁹⁵ porque la introducción del procurar-por obligaría a realizar una serie de modificaciones. Pese a estas advertencias, un año más tarde cuando en *Ser y tiempo* se incorpora al procurar-por y al curarse-de-sí, no se produce ninguna modificación en la temporalidad. El haber dejado de lado su desarrollo fenomenológico existencial, ha llevado a que Heidegger no logre salvar el abismo abierto por Kant entre el descubrimiento de los entes, por una parte, y la relación con nuestros semejantes, por la otra. Como ya lo había observado Richardson, "otro gran problema con el proyecto de *Ser y tiempo* que se vuelve visible en los *Problemas fundamentales [de la fenomenología]* concierne a la distinción dentro de la región temporal del ente, distinción a la que nos hemos referido como aquella entre naturaleza e historia".⁹⁶ Con todo, la incapacidad temporal de superar la oposición entre naturaleza e historia no nos debe llevar necesariamente a descartar el proyecto de conciliar la unicidad del ser con la multiplicidad de los modos de ser. En lugar de reducir su comprensión a un solo sentido, se debe contemplar dos sentidos: la temporalidad y el habla. Mientras el primero fundamenta el descubrimiento de los útiles y los objetos, el habla descubre al otro como tal. El habla como un existencial independiente de la temporalidad, nos abre el camino para afirmar la posibilidad de un procurar-por anticipativo y liberador. Cada uno de estos sentidos tendría una estructura ternaria de comprensión diferente. La comprensión que descubre los entes intramundanos y a los otros de manera sustitutiva y dominante ha sido la más desarrollada por Heidegger. La misma se caracteriza por ser activa y proyectarse a la temporalidad como su sentido. El haber recurrido a la alegoría de la caverna platónica y la imagen de la

95. Cf. Heidegger, M.: *Logik – Die Frage nach der Wahrheit*, p. 235-6: "Wir halten fest, daß wir uns einseitig in eine bestimmte Richtung der Analyse bewegen: auf die besorgende Sorge. Wir beachten aber ebenso sehr, daß nach früherem die Phänomene der Fürsorge, des Mitseins sich nicht bewältigen lassen etwa durch einfache Erweiterung und Modifikation dessen, was über Besorgen ausgemacht wird..." En el párrafo anterior se explican las razones por las que el tema se llevará a cabo de esta forma.

96. Cf. Richardson, W.: *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1967, p. 159.

luz para explicarla, le reviste un carácter esencialmente visual. La segunda, en cambio, se caracteriza más por ser pasiva y relacionada con lo auditivo. Dicha forma de comprensión fue desarrollada en el curso de verano de 1925, pero como explica Kisiel, "gran parte de este análisis ontológico no es, pese a su relevancia, traspasado a *Ser y tiempo* mismo, por lo menos en su parte publicada".⁹⁷ Como allí se explica, "característicamente utilizamos 'comprender' con un doble significado, primero en el sentido del acceso comprensivo hacia algo, en el significado enfatizado de apertura, descubrimiento [...] Luego utilizamos también 'comprender' en el sentido de percibir, a saber, del *escuchar* y *haber escuchado*".⁹⁸ Quedará como tarea a futuro el desarrollo de esta analítica existencial.

Universidad de Buenos Aires

ABSTRACT

Most of the interpretations on *Being and Time* consider *Dasein's* analysis an eidetic one, and sustain that its originality lies in including practical attributes. This conception forgets that as Being is above all material regions, it cannot be apprehended through essences, but rather through forms. *Dasein* is not an essence but a formal concept that defines human being not from some intrinsic attribute, but from its relations with its environment. This kind of analysis gives new light to the problem of alterity, because the subject is no more the point of departure, but the relation. However, Heidegger continues with the modern monadologic tradition. Our thesis is that this continuity is not due to the things themselves, but to the philosopher's obsession of justifying the Being's multiple manifestations with only one sense: temporality.

97. Kisiel, T.: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press, 1993, p. 380.

98. Heidegger, M.: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Gesamtausgabe Band 20), Frankfurt: V. Klostermann, 1979, p. 366.

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 *Husserl*.

Articles by: J.N. Mohanti: *The Unity of Husserl's Philosophy* – David Woodruff Smith: *"Pure" Logic, Ontology, and Phenomenology* – Wolfgang Künne: *Are Questions Propositions* – Jaako Hintikka: *The notion of intuition in Husserl* – Frode Kjosavik: *Husserl's View of the Life-world and the World of Science* – Comptes Rendus: Lieven Decock: *Trading Ontology for Ideology* (Paul Gochet) – E. Danblon: *Rhétorique et rationalité. Essai sur l'émergence de la critique et de la persuasion* (F. Cossutta).

Coming number: Adorno – Dilthey – Philosophie analytique de la religion – La pensée chinoise – L'Auto-organisation.

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

SEGUROS PRIVADOS DE SALUD: UN MODELO INJUSTIFICADO E INJUSTIFICABLE

María Graciela de Ortúzar

La mayoría de nosotros, seres humanos al fin, hemos padecido el sufrimiento de estar enfermos o de tener un ser cercano enfermo que necesita imperiosamente los cuidados médicos para mejorar su salud o salvar su vida. En esos momentos, resulta difícil pensar que la atención de su salud, o sus posibilidades de vivir, dependan de su "responsabilidad en la enfermedad", de sus "ventajas naturales" (genéticas), del "cálculo de probabilidades de costos-beneficios" y de sus "posibilidades de pago". Sin embargo, al parecer, nuestra sociedad ha aceptado que empresas privadas obtengan beneficios económicos al comerciar con la salud de las personas, denominados "seguros privado de salud".

Antes de analizar las razones dadas por sus defensores teóricos para justificar el modelo privado de salud, comenzaremos por entender cómo se estructuran y funcionan estos seguros.

Una de las características principales y definitorias de los mismos, más allá de su condicionamiento al pago, es la *estratificación del sistema en base a riesgos*.¹ Los seguros privados son voluntarios y variables, resultando esencial al modelo la clasificación por similitudes y diferencias de riesgos de salud (*risk rating*). Esto permite que el monto de la póliza se establezca de acuerdo a los riesgos previamente evaluados. Dicho cálculo, denominado por los libertarios como "discriminación

1. Si bien los modelos teóricos no se presentan en forma pura en la realidad, podemos sostener claramente que el sistema público se diferencia del sistema privado de salud no sólo en la universalidad y obligatoriedad del mismo, sino fundamentalmente en el criterio de base del contrato de seguro: compartir los riesgos para dispersar los costos y efectos adversos. No obstante, pueden existir casos de restricciones por riesgos en prioridades de acceso en el contexto de un esquema nacional de seguros, como es el caso del seguro nacional inglés, en el cual se limitaba el acceso a diálisis por edad.

justa",² constituye el punto clave del sistema para garantizar tanto su solvencia económica³ como su beneficio comercial.

Una primera rápida y simple observación sobre la estructuración y funcionamiento del modelo de salud planteado, resaltaría el hecho de que éste no sólo excluiría a las personas indigentes, es decir a aquellos que no pueden pagar los servicios, sino también, y muy directamente, a las personas de altos riesgos que más necesitan acceder a la atención de la salud.

Si avanzamos en el punto de la justificación del modelo privado, encontraremos dos importantes argumentos esgrimidos por los defensores del libre mercado: el argumento del mérito y el argumento de la equidad actuarial.

Seguidamente analizaremos cada uno de ellos con el fin de demostrar, a través de una crítica interna al modelo, que no existe justificación alguna para defender el sistema privado de salud.

I

El "argumento del mérito", desarrollado por uno de sus fervientes partidarios, Shapiro,⁴ considera que la mayoría de las enfermedades que ocurren en la actualidad son aquellas que las personas se ocasionan a sí mismas, al asumir riesgos por elecciones de estilos de vida (ej., cáncer en el caso de los fumadores, cirrosis de hígado en el caso de los alcohólicos, problemas de arterias coronarias por exceso de peso, etc).

Según la perspectiva planteada, los estilos de vida son elecciones voluntarias que reflejan concepciones de buena vida, y sobre las cuales las personas tienen responsabilidades.⁵ De esta forma una persona puede

2. "La selección de riesgos se realiza apropiadamente y existe una justa discriminación cuando la probabilidad de mortalidad y morbilidad del solicitante ha sido propiamente estimada y reflejada en la categoría de la póliza". Véase R. Pokorski, "Use of genetic information by private insurers", en Murphy, T and Lappé, M. ed., *Justice and Human Genome Project*, University of California Press, 1994, p. 106.

3. A fin de garantizar la solvencia los recursos utilizados para pagar futuros gastos de salud deben derivarse de la póliza pagada.

4. Shapiro, D, "Why even egalitarians should favor market health insurance?", *Social Philosophy and Policy*, vol.15, nro.2, summer 1998, pp. 84-132.

5. "Está claro, entonces, que la propia concepción de buena vida influye significativamente en los riesgos de estilos de vida asumidos (y viceversa). Debi-

decidir morir prematuramente en razón de su "propia valoración de preferencia de tiempo" (denominada por Shapiro "one's rate of time preference"⁶), esto es, decidir vivir al máximo el presente sin considerar su futuro (por ejemplo, sometiéndose de manera abusiva a la droga), o eligiendo una profesión riesgosa -"one's choice of occupation"-⁷ (ej., ser bombero, alpinista, etc), o, simplemente, por seguir valores (epistémicos y metafísicos) -"one's moral and metaphysical views or values"- en los cuales se descuida la salud.⁸

Con el fin de justificar y presentar el mercado privado de seguros como el mejor sistema, la estrategia de Shapiro consiste en argumentar que los riesgos de salud son voluntarios,⁹ razón por la cual el Estado no debería interferir en el mercado para corregir y compensar las desventajas no elegidas, debido a que las mismas serían producto de

do a que las elecciones realizadas para alcanzar las ambiciones y realizar nuestra concepción de vida son consideradas por los igualitaristas suficientemente voluntarias, siendo las inequidades resultantes de estas elecciones consideradas justas, se sigue que los igualitaristas deberían en general considerar los riesgos por estilos de vida como suficientemente voluntarios." Shapiro, *op. cit*, p. 112.

6. "Valoración personal de preferencias de tiempo: aquellos con alta valoración de preferencia de tiempo, es decir, aquellos que otorgan un alto valor a los bienes presentes por sobre los futuros, se verán comprometidos en mayores riesgos de conducta, incluyendo comportamientos que podrían incrementar sus posibilidades de llegar a enfermarse, o morir prematuramente". Shapiro, *op. cit*, p. 112.

7. Elección personal de profesiones u oficios: por ejemplo, la profesión de bombero posee mayores riesgos que la profesión de docente, *Idem*, p. 112.

8. La propia visión metafísica y moral o los propios valores: nuestra visión sobre el significado y el valor de la vida y la muerte, lo disfrutable y la felicidad, el sufrimiento y el dolor, jugarán un rol en el grado de aversión a los riesgos, p. 112.

9. Si bien no puede sostenerse que todos los riesgos de salud responden a elecciones voluntarias, Shapiro argumenta que los riesgos en el cuidado de la salud están basados en una mezcla de elecciones voluntarias (estilos de vida) y circunstancias no elegidas (ej, carga genética), existiendo razones suficientes para ubicar dicha "mezcla" en el lado voluntario del continuo voluntario-involuntario. Da como ejemplos las adicciones, consideradas actividades voluntarias centrales en la vida del individuo, la educación e ingresos en el caso del niño y el adulto, etc.

elecciones individuales y de las respectivas concepciones de buena vida.¹⁰

En términos generales, las razones aducidas por el citado autor para demostrar la voluntariedad de los riesgos y la superioridad del sistema privado, se podrían sintetizar de la siguiente manera: 1) los riesgos de salud por estilos de vida son tan voluntarios como las elecciones que las personas realizan de acuerdo a sus ambiciones y concepciones de buena vida; 2) sólo unos pocos riesgos de salud son cuestiones de "suerte bruta", existiendo un número indeterminado de riesgos que responden a estilos de vida y a causas mixtas; 3) debido a que existen buenas razones para no categorizar la mayoría de los riesgos de salud como involuntarios, deberían considerarse la mayoría de éstos como voluntarios, y favorecerse un sistema basado en la clasificación por riesgos; 4) según Shapiro, existen buenas razones para pensar que los igualitaristas¹¹ también categorizarían la mayoría de los riesgos como voluntarios; y en consecuencia, aún los igualitaristas apoyarían el modelo basado en riesgos, en razón de que dicho sistema promueve la comunicación de la información, incentivando la responsabilidad del individuo por los cuidados futuros de su salud y su habilidad para realizar decisiones informadas.¹²

Hasta aquí hemos presentado las razones que apoyarían la voluntariedad de los riesgos de salud, las cuales justificarían la superioridad

10. En un esquema ideal de mercado de salud, los igualitaristas rechazarían el sistema de riesgos por considerar que los riesgos de salud no son elegidos, siendo injusto discriminar a las personas por circunstancias relativas a su lotería natural o social. Véase Shapiro, *op. cit.*, p.109.

11. "La fórmula general de la ética igualitaria... es que la sociedad debería compensar a las personas contra todo efecto desfavorable que sea consecuencia de causas que están más allá de su control, pero no debería compensar a las personas contra los efectos que fueran consecuencias de causas que están bajo su control, y de las cuales son personalmente responsables". John E. Roemer, "A pragmatic theory of responsibility for the egalitarian planner", *Philosophy and Public Affairs*, 1993, vol. 22, N° 2, p.147. Por lo tanto, para los igualitaristas existe responsabilidad individual y responsabilidad social en el cuidado de la salud del ciudadano. La afirmación de Schapiro "existen buenas razones para pensar que los igualitaristas considerarían la mayoría de los riesgos como voluntarios" no se encuentra justificada.

12. Shapiro, *op. cit.*, p.111-117.

del mercado de seguros. Continuaremos entonces con la crítica a la hipótesis central de nuestro autor según la cual la mayoría de las enfermedades son responsabilidad absoluta del individuo.

En primer lugar, si sostenemos que los riesgos de salud responden sólo a elecciones de estilos de vida, aún dejando de lado toda consideración relativa a la lotería natural o genética, deberíamos suponer que todas las personas tienen las mismas capacidades para actuar en pos de su mejor interés y que, por lo tanto, pueden ser igualmente responsables por el daño que se causan sí mismas. Como el propio Shapiro reconoce en el caso de los niños, existen factores sociales, educacionales y psicológicos que afectan las posibilidades de elección, desarrollo y prevención de riesgos de salud de las personas. Estas personas adultas no han logrado alcanzar en su proceso de socialización y formación de emociones primarias,¹³ las capacidades básicas para el desarrollo de su autonomía. Difícilmente podemos sostener que las personas que se dañan a sí mismas, provenientes en su mayoría de un contexto desafortunado, han elegido autodestruirse de modo igual a como elegirían una profesión, de acuerdo con ambiciones personales. Por otra parte, las consideraciones sociales y psicológicas utilizadas para racionar recursos y excluir de la atención a pacientes en base a prejuicios sociales, convertirían al médico en juez moral del comportamiento de sus pacientes.¹⁴ Si una persona no posee constancia en sus cuidados personales por haber nacido en un contexto desfavorable, sin la educación necesaria para garantizar sus propios intereses, no por eso podemos sostener que esa persona elige no cuidarse como parte de su plan de vida. Si las personas carecen de capacidades o recursos materiales para adquirir los bienes y servicios necesarios para optimizar su salud, no puede atribuírseles la absoluta responsabilidad por el cuidado de la misma.

13. Falta de seguridad en la niñez, relaciones primarias no adecuadas, falta de seguridad física y económica.

14. Un ejemplo de ello se encuentra en el proceso de selección de pacientes para lista de espera en el trasplante de órganos. Los factores psicológicos y sociales son tomados en cuenta como criterios "médicos" para determinar la exclusión del paciente del acceso al trasplante. Véase de Ortúzar, M.G., "Interdisciplinary ethics committees for determining criteria of organ distribution", *Bioethics, Latin American Perspectives*, edit. Arleen Salles y María Julia Bertomeu, Rodopi, Amsterdam, 2002.

En segundo lugar, si reconocemos que existen múltiples factores que interactúan y causan las enfermedades, y reconocemos que no existe un criterio claro para precisar cuándo los riesgos de salud son voluntarios, entonces no podemos concluir de lo anterior que la mayoría de los riesgos de salud son voluntarios y responden a estilos de vida. Por ejemplo, sabemos que muchas predisposiciones genéticas no se expresan, y aún las que se expresan dependen, para ello, de la interacción con el medio. Otras enfermedades responden exclusivamente a la exposición del individuo en el medio ambiente. Pero también pueden existir causas mixtas para el desarrollo de enfermedades, combinándose factores genéticos, ambientales y personales. No podemos sostener que las causas de las enfermedades responden exclusivamente a uno u otro factor, aún cuando sí podemos sostener, en circunstancias específicas, que predominó uno u otro. Caer en el determinismo genético o en la explicación reduccionista de los riesgos de salud por responsabilidad absoluta del individuo, constituyen simplificaciones erróneas que oscurecen la discusión.

Finalmente, entre las ventajas que señala nuestro autor sobre el modelo de riesgos se encuentra la promoción de la educación e información de la salud¹⁵, permitiendo fomentar la responsabilidad individual en salud, no sólo sobre hechos pasados sino también sobre cuidados futuros.¹⁶ Al respecto, debemos destacar, en primer lugar, que la supuesta *simetría de la información* en los seguros privados de salud no existe. Los "consumidores" no pueden conocer lo que compran, desconocen los tratamientos médicos debido a su especificidad técnica, no poseen criterios para elegir los mejores medicamentos, o para evaluar

15. La promoción de la información y la simetría de la información en los seguros privados constituye, como sostendremos más adelante, una ficción histórica de los seguros de salud. Los pacientes no pueden valorar la información suministrada. Estos problemas de información son más graves que los que tienen los consumidores en otras áreas. Véase Stiglitz, J, *La economía del sector público*, Antoni Bosch, 3ra. Ed, 2000.

16. La responsabilidad no es sólo una cuestión de mirar al pasado, un problema de si uno es o debería ser responsable por lo que hizo. La responsabilidad también es una mirada al futuro, es decir, un problema de cómo las personas pueden ser incentivadas para ser responsables en el futuro, Shapiro, op. cit., p.116.

las habilidades de su mismo médico, o para decidir seguir o no sus propios consejos.

En segundo lugar, el reconocimiento de la importancia de la educación —aún cuando la misma no se fomente en el caso de los seguros privados— significa un reconocimiento indirecto de la no responsabilidad absoluta individual. La prevención y la educación de la salud son herramientas fundamentales para el progreso de todo sistema de salud, y constituyen una responsabilidad social. No obstante, no se sigue del reconocimiento de la importancia de la educación la exigencia de impuestos especiales por supuestos riesgos voluntarios de salud, o la exclusión directa del acceso al seguro de salud por altos riesgos, como lo sugiere Shapiro. Difícilmente se incentive a una persona a cuidar su propia salud excluyéndola del acceso a la atención de la salud.¹⁷ Los impuestos y exclusiones, lejos de constituir incentivos para la educación y para disuadir al individuo de asumir riesgos, fomentan la no responsabilidad social en el cuidado de su salud.¹⁸ Como mencionamos anteriormente, si consideramos la absoluta responsabilidad de los individuos en los riesgos de salud necesitaríamos establecer en base a qué criterio el médico juzgaría el comportamiento moral de las personas para racionar recursos.¹⁹

17. Por otra parte, en relación a los problemas de incentivos, es importante reconocer que dichos problemas comienzan con la *información imperfecta* en los seguros privados de salud, es decir con la falta de educación e información tanto para los asegurados como para los aseguradores. A partir de dicha asimetría surge una de las preocupaciones más importantes de los seguros privados de salud: el "*riesgo moral*". Se denomina "*riesgo moral*" cuando las personas, una vez aseguradas, descuidan su salud y gastan demasiado en asistencia sanitaria ante la seguridad de su cobertura. Es importante señalar que las mismas empresas aseguradoras no pueden controlar, por desconocimiento, lo que prescriben los médicos; como tampoco pueden controlar los hábitos de salud de las personas. En términos generales, para los economistas se trata de un problema de incentivos: cuando existe un seguro, los incentivos para conservar la salud y controlar los gastos sanitarios son menores. Véase Stiglitz, op. cit., p.356.

18. Una parte fundamental de las reformas sanitarias propuestas por Clinton era mejorar la información a través de la recopilación general de datos y una mayor difusión de la información sobre los resultados de los diferentes centros. Véase Stiglitz, op.cit, p. 352.

19. Según Roemer, para discutir la responsabilidad de una persona no sólo

En términos generales, el argumento del mérito falla por basarse en un sentido radicalmente individualizado del comportamiento saludable y en la negación total de la responsabilidad social. Shapiro no brinda un criterio claro ni demuestra que la mayoría de las enfermedades sean producto de estilos de vida y elecciones individuales.

Aún cuando así lo hiciera, si la restricción al acceso a la salud estuviera justificada por la responsabilidad individual en los riesgos, entonces debería exigirse la compensación del Estado en casos de enfermedades genéticas o altos riesgos. Sin embargo, como analizaremos seguidamente, los mismos defensores del libre mercado sostienen que los seguros privados de salud tienen derecho a conocer la información genética individual con el fin de estratificar pólizas de seguros y excluir a las personas de altos riesgos, basándose en el argumento de la equidad actuarial.

II

Los aseguradores argumentan su derecho a la distribución simétrica de la información por las partes contratantes, debido a que puede pro-

debemos plantear si la misma ha sido informada o no sobre los riesgos de salud. Debemos también indagar sobre preferencias, creencias, e intereses racionales. Debemos distinguir entre tipos de poblaciones, analizadas según ingresos familiares, educación familiar, etnicidad, características de inteligencia y estado de salud. Esos valores constituyen la circunstancia de la persona. Pero una persona puede fallar en perseguir su interés racional por debilidad de la voluntad, o por creencias erróneas. Los mismos talentos afectan las preferencias y creencias de una persona y están más allá de su control. En el ejemplo típico del fumador, puede trazarse un grado comparable de responsabilidad para cada tipo de población (circunstancia). Se mide la responsabilidad social, por la cual será compensada la persona por el daño sufrido. Comparemos dos casos. En el primero, suponemos que una víctima femenina de cáncer, de 60 años, blanca, Profesora de Universidad cuyos padres dejaron de fumar cuando ella tenía 7 años. Esta persona fumó la cantidad promedio de años para su tipo -8 años-. En el segundo caso, encontramos un hombre de 60 años, negro, obrero, cuyos padres fumaron toda su vida. La media para este tipo es de 20 años, y fumó también 20 años. Ambos casos deben recibir el mismo grado de compensación social. (El seguro debe maximizar la media del peor tipo.) Véase Roemer, *op. cit.*, pp.150-155.

ducirse una pérdida actuarial (pérdida en el cálculo de las primas de seguros) que pondría en peligro el mismo sistema de seguros. Esto se daría en los casos conocidos como selección adversa,²⁰ en los cuales la persona que solicita el seguro posee información relevante sobre su salud que no es accesible al asegurador.²¹

Por estas razones las compañías de seguros consideran que poseen un interés legítimo de conocer las condiciones y riesgos de salud, y exigir en consecuencia la realización de exámenes genéticos en virtud de excluir del seguro determinados riesgos que exceden la media²² o exigir primas complementarias.²³

El objetivo fundamental del proceso de seguros es la equidad actuarial: las personas a asegurarse, con pérdida de riesgos esperadas similares o iguales, son clasificados de la misma manera. A mayor riesgo, mayor póliza. A menor riesgo, menor póliza. Nótese la distinción entre equidad actuarial e igualdad. En la equidad actuarial, las pólizas varían por riesgo. En la igualdad, todos -jóvenes, viejos, saludables, enfermos, con o sin factores asociados que aumenten significativamente la probabilidad de hacer un temprano reclamo- pagarían el mismo precio.²⁴

Ahora bien, el argumento de la equidad actuarial planteado -enmarcado en la lógica del libre mercado-²⁵ se presenta como una defensa de la libertad de los individuos para perseguir sus ventajas económicas.

20. Según el principio de selección adversa: los individuos que conozcan la posibilidad de desarrollar una enfermedad genética recurrirán a los seguros de salud ocasionando grandes costos a las empresas y amenazando su beneficio comercial.

21. Berberich, K, *The Human Genome Project*, vol. III, Fund. BBV, 1996 "Enlargement of risk...", p. 91.

22. Es decir, apelan al principio de la equivalencia: el valor medio esperado calculado en base al posible riesgo- equivale al pago de indemnizaciones previsto.

23. El proceso de evaluación de la información es conocido como *underwriting practices* (examen reservado -"close examination"-). Se utiliza el término "underwriting" para referirse a los exámenes de los individuos con el fin de seleccionar riesgos y fijar la política de precios de seguros.

24. Pokorski, *op. cit.*, p.92.

25. Se presume que el seguro privado posee como función primaria dar a los individuos la oportunidad de manejar sus riesgos, y no garantizar el acceso igualitario al servicio de salud.

Los individuos deberían ser libres de perseguir sus ventajas económicas derivadas de sus rasgos individuales, refiriéndose en este caso a su grado de predisposición a la enfermedad como medio de obtener ventajas económicas a través de seguros más baratos. Para los defensores del libre mercado, sería inequitativo e injusto que aquellas personas sanas o con bajos riesgos carguen con los gastos de salud de los de altos riesgos. No obstante, no es el beneficio del individuo el que se busca proteger cuando se reclama la simetría de la información sobre riesgos. Está claro que el beneficio perseguido es el beneficio comercial de la empresa, la cual reclama un acceso exclusivo a la información individual, no permitiendo a cada individuo elegir cómo utilizar la misma.

La supuesta simetría de información ha sido una ficción histórica de los seguros de salud, al igual que las consideraciones de eficiencia y la concepción del individuo como consumidor racional maximizador de utilidades.²⁶ De hecho, los seguros privados han ocultado a los individuos y/o futuros pacientes la información sobre tratamientos y costos reales de los mismos, recibiendo grandes sumas de dinero por el manejo de su salud.

Recientemente, con la avance del conocimiento genético, los aseguradores reclaman su derecho a acceder a la información genética individual para estratificar por riesgos.²⁷ El conocimiento de la misma constituiría una fuerte estrategia para el negocio: seleccionar a las personas saludables (de acuerdo al perfil genético) y ofrecer primas baratas de seguros, con ventajas competitivas en relación con los precios de los otros seguros. En este punto, el mismo contrato privado de salud dejaría de existir como tal, debido a que dicho sistema ha sido creado con el fin de lograr la dispersión de riesgos, minimizar su impacto adverso en las personas y minimizar así los costes totales para la socie-

26. Véase al respecto M. Julia Bertomeu, "Equidad y mercado en salud", (inédito) y K. Arrow, "Uncertainty and the welfare economics of medical care", *The American Economic Review*, vol. LIII, 1963, n. 5.

27. El riesgo ha sido definido por el resultado de la información individual y de la información estadística (promedio) sobre la tasa de mortalidad. Con el uso de la información genética -interpretada desde el determinismo genético- desaparecería la incertidumbre (es decir, la ausencia de información sobre cuándo las pérdidas van a ocurrir, que es lo que da a las personas un interés común en compartir riesgos en la póliza de seguros).

dad.²⁸ Si se estratifica por riesgos genéticos, evaluados de acuerdo a perfiles genéticos individuales, dejarían de existir los grandes grupos de riesgos homogéneos en los cuales se dispersaba el riesgo -dichos grupos están basados en el cálculo de la información estadística de mortalidad poblacional y la información individual-, constituyéndose una serie de grupos heterogéneos, y excluyéndose a un gran número de personas por riesgos genéticos.

En segundo lugar, no sólo no se respetaría la libertad personal (derecho de cada individuo a decidir libremente cómo utilizar sus poderes y posesiones). Existiría una interferencia en la privacidad del individuo, ya que la compañía de seguros se apropiaría de la información genética del individuo para obtener réditos económicos que no le pertenecen. Este hecho agrava aún más el problema de la regulación de la confidencialidad de dicha información, en razón de que la información médica y familiar son -de hecho- accesibles a las compañías de seguro, a través de los registros médicos e historia familiar, sin el consentimiento individual, existiendo la posibilidad de "cruzar" la información individual y familiar obtenida para establecer primas de seguros. No es propio de la ideología libertaria interferir en la privacidad individual reclamando la intervención estatal en el mercado para regular y garantizar el acceso de los seguros privados a la información individual. El acceso de los seguros privados a dicha información genética individual, sin el consentimiento informado de la persona, constituye una violación del derecho a la privacidad.²⁹ La concepción de vida del individuo y de su familia, su

28. Menéndez Menéndez Aurelio, "The genetic code and insurance contracts", *The Human Genome Project*, vol. III, Fund. BBV., 1996, p.33.

29. En el caso de la genética, la protección a la privacidad se acentúa por el surgimiento de nuevos derechos, como el derecho a no saber. El derecho a no saber surge debido al problema de demasiada información, es decir, conocer a través de los test genéticos que podemos expresar una enfermedad genética de la cual aún no tenemos síntomas, confirmar la misma, pero no poder realizar ningún tratamiento, ante la falta de terapias genéticas. La persona que aduce un derecho a no saber, evidentemente se encontraría dentro del grupo de riesgos. Para proteger su identidad y su estabilidad psicológica y familiar puede decidir no saber. En caso de niños, los menores no deben ser sometidos a análisis genéticos, salvo que exista un tratamiento efectivo. En casos de "hallazgos inesperados" se sugiere informar en forma completa, antes de solicitar la muestra, sobre la posibilidad de aparecer información al respecto y cuál es el deseo del

propia identidad, su libertad, y la confidencialidad en la relación médico-paciente, derechos individuales históricamente defendidos por los libertarios, serían afectados a costa del exclusivo beneficio comercial de la empresa privada de seguros.

En tercer lugar, en referencia a la información genética y a su utilización en la clasificación por riesgos, cabe señalar que las condiciones de incertidumbre en el momento de evaluación de la salud del individuo no se verían modificadas por la información sobre riesgos –potenciales– genéticos, en razón de que no existe un diagnóstico sino sólo un estudio genético sobre predisposición de una determinada enfermedad que puede no ser expresada en vida. El estado de salud de la persona no ha cambiado después del estudio genético, no posee síntomas ni tratamientos especiales, por lo cual sería injusto –bajo la misma lógica actuarial– que fuera tratada en forma diferente, pagando de por vida altos costos por una enfermedad que puede no desarrollarse, es decir, por juzgar su situación desde el determinismo genético. Esto equivaldría –nuevamente– a violar la equidad actuarial,³⁰ enarbolada como bandera por los seguros privados.

El acceso a la información genética individual para estratificar riesgos favorecería desproporcionalmente el interés comercial de la compañía de seguros privados, perjudicando al individuo con pólizas de seguro basadas en su “estatus de portador”³¹ y generando “clases con perfiles genéticos preferibles” y su contraparte, “subclases genéticas”. Si comprendemos los graves problemas de interpretación de la información genética,³² a que puede dar lugar el uso de los citados exáme-

afectado. Véase Casabona, Carlos, “Aspectos jurídicos del Consejo Genético”, *Revista de derecho y genoma humano*, edic. Española, N° 1, julio-diciembre, 1994, pp. 153-177.

30. Por último, sería altamente criticable el proceso de evaluación de riesgos que obligara a individuos sanos –aún cuando portadores de una enfermedad según el test genético– a revelar dicha información y pagar pólizas altas por riesgos de salud que pueden no expresarse y que desde ya no dependen de su voluntad. Éstos ejemplos muestran que la equidad actuarial no es respetada por las mismas empresas de salud.

31. La figura del portador, también denominado “pasaporte genético”, constituye el perfil de predisposición genética de la persona. Por lo tanto, al tratarse de predisposiciones, es posible que las mismas no se expresen.

32. En referencia a los problemas de interpretación de los estudios genéti-

nes, entonces encontraremos razones para argumentar a favor de una moratoria en el acceso a la información genética individual, debido a que la misma no debería ser utilizada para realizar cálculos predictivos comerciales en un contexto de incertidumbre, si bien la misma debe ser utilizada para prevenir enfermedades y actuar sobre el medio.

La importancia dada a la obtención de la información genética nos hace suponer que su interpretación no escapará al determinismo genético predominante en la evaluación de los riesgos. Si bien se presenta la equidad actuarial y la discriminación justa como el objetivo del conocimiento de la información genética individual, el uso de la misma plantearía una estratificación por riesgos cada vez mayor, impidiendo dispersar riesgos y costos, base de todo contrato de seguros de salud,³³ y excluyendo a las personas que más necesitan acceder a la atención de la salud.

cos, uno de los errores más frecuentes es caer en el determinismo. Si bien existen enfermedades que se expresan sin la interacción del medio ambiente –es decir, sin la posibilidad de plantear medidas preventivas de salud y sin estar influenciadas por factores socioeconómicos– como por ejemplo, la enfermedad de Huntington o la Distrofia muscular, éste tipo de enfermedades son minoritarias. Por ello, distinguimos entre los desórdenes genéticos que se siguen de la predisposición genética y están influenciadas por el medio ambiente (factores geográficos, dietas, exposición a factores químicos, etc) y aquellas enfermedades que son independientes del ambiente. Por otra parte, si nos centramos en el alcance de los exámenes genéticos, observaremos que los mismos se caracterizan por tener un alto grado de falsos positivos y negativos, un valor predictivo y una certidumbre clínicamente dudosa, agravándose aún más con la combinación de exámenes múltiples. Asimismo, existe un “área gris” en cuanto a penetrancia, expresividad, y cambios de secuencia del ADN. Por ello es importante comprender que los resultados de los exámenes de investigación genética no equivalen al diagnóstico genético.

33. En términos generales los contratos de seguros han sido creados con el fin de lograr la dispersión de riesgos, minimizar su impacto adverso en las personas y minimizar así los costes totales para la sociedad. Menéndez Menéndez Aurelio, *The Human Genome Project*, vol III, Fund BBV, 1996, p.3

III. Reflexiones finales

Como hemos analizado, los intentos de justificar el seguro privado de salud no han sido fructíferos. Bajo la lógica libertaria, y violando sus propios pilares ideológicos, se han presentado extremos y contradictorios argumentos para justificar un modelo injustificable de por sí: la restricción del acceso a la salud por riesgos. El argumento de la equidad actuarial, aplicado a la información genética individual, supone un fuerte determinismo genético; el cual se contradice con la absoluta responsabilidad individual aducida en el argumento del mérito. Ambos argumentos han sido utilizados para fundamentar el mismo sistema privado de salud desde el mismo pensamiento libertario.

En términos generales, el argumento del mérito falla por basarse en un sentido radicalmente individualizado del comportamiento saludable y por la negación total de la responsabilidad social. Schapiro no brinda un criterio claro ni demuestra que la mayoría de las enfermedades sean producto de estilos de vida y elecciones individuales. Por otra parte, lejos de incentivar la educación en su sistema privado, sistema que de por sí no garantiza la simetría de la información que reclama, promueve el ocultamiento del individuo de su propia información de salud -selección adversa- para evitar ser excluido del sistema.³⁴ Más aún, focalizando en la absoluta responsabilidad individual por la salud y no reconociendo la importancia de los factores sociales y naturales³⁵ que se

34. Un ejemplo de ello se refleja en la negación de la población a realizarse estudios genéticos, aún con indicación médica, debido al temor a ser estigmatizados o discriminados socialmente. La información genética debe ser utilizada con fines médicos, no comerciales, caracterizándose por su valor en medicina preventiva.

35. En la actualidad, el mismo acceso a la terapia genética modifica la clásica distinción entre lotería natural y lotería social, redimensionando la dimensión responsabilidad social para la igualdad de oportunidades. Aquellos que -socialmente- puedan pagar y acceder a la terapia genética podrán modificar antiguas condiciones naturales, genéticas, producto del azar, que les ocasionaban desventajas y daños. Por lo tanto, la igualdad de acceso a las nuevas terapias y nuevas drogas, las cuales han sido obtenidas de investigaciones sobre el genoma humano (patrimonio de la humanidad) y están siendo patentadas en los países desarrollados, constituye el desafío actual para garantizar el derecho a la salud, especialmente para los países menos favorecidos como el nuestro. Véase de Ortúzar, G., "Towards a universal definition of benefit sharing", en

encuentran más allá del control del individuo, promueve el abandono social de una responsabilidad ineludible y básica, como lo es la educación, prevención y acceso universal a la salud.

El argumento de la equidad actuarial aplicado a la información genética no respeta los mismos principios de libertad de mercado, privacidad y apropiación de las ventajas individuales, violando su propio esquema de equivalencia entre cálculo-costos-riesgo, por basarse en interpretaciones que responden al determinismo genético.

Por todas estas razones consideramos, en relación con el uso de la información genética por parte de los seguros privados de salud, que debe apoyarse la moratoria o prohibición del acceso a la misma en razón de que el determinismo genético imperante profundizará aún más la estratificación y desigualdades que se encuentran en la misma estructura del sistema privado de salud, garantizando el exclusivo beneficio comercial de la empresa en contra del beneficio individual y social del uso de la misma para fines médicos.

Sin embargo, dicha moratoria o prohibición de su acceso no constituye la solución definitiva al problema de fondo. La clasificación por riesgos de salud del seguro privado constituye un sistema injusto e inaceptable, en tanto resulta intuitivamente injusto excluir a las personas por factores que no dependen de su control y de su responsabilidad individual. Constituye una responsabilidad social garantizar el acceso universal a la salud, compartiendo riesgos, dispersando costos de la enfermedad y subsidiando a los que lo necesiten a través de un mismo fondo común.

En este sentido, y siguiendo a Dworkin, consideramos imprescindible la reformulación del sistema privado o mercado de salud, en tanto el mismo no puede basarse en riesgos de salud. No obstante, reconocemos que el modelo de Dworkin, basado en la libertad de elección del individuo, en la información sobre los costos de esas elecciones y en la responsabilidad individual,³⁶ constituye un modelo ideal que supone la

Population and Genetics: Legal and Socio-Ethical Perspectives, Knoppers, B.M. ed., Kluwer Law International, 2003.

36. Los aseguradores carecerían de información para determinar las pólizas por riesgos. Para permitir la libre elección del ciudadano en el mercado de salud se requiere garantizar la igualdad en el punto de partida, tanto en lo referido al bienestar como a los ingresos (iguales circunstancias), lo cual equivale en

igualdad inicial de condiciones de partida, y no ofrece un criterio claro para evaluar el grado de responsabilidad invidual en la sociedad real, y menos aún en nuestras sociedades no desarrolladas e inequitativas.

El acceso a la salud constituye una necesidad básica universal, en consecuencia no podemos dejar de reconocer que los seguros de salud no pueden compararse con cualquier otra empresa comercial, debido a que el accionar de las mismas tienen consecuencias políticas y sociales. La ausencia de salud incide en las oportunidades de vida del individuo, impidiendo el desarrollo normal de su plan de vida y de su propia autonomía.

El principio de no discriminación existente en la legislación internacional³⁷ es insuficiente. La no discriminación no puede basarse exclusivamente en la eliminación de barreras legales (derechos civiles y políticos), informales (sexo, raza, clase, religión, etc) o genéticas (patrimonio genético), sino en una concepción fuerte de igualdad de oportunidades que garantice el cumplimiento de los derechos sociales y humanos, como lo es el derecho al acceso universal de la salud.

Universidad Nacional de La Plata

el mundo real a la intervención del Estado para corregir las desventajas no elegidas que exigen compensación. De este modo se reflejarían las elecciones de las personas de acuerdo a sus concepciones de buena vida, permitiendo a los ciudadanos comprar seguros complementarios. Véase Dworkin, R., *Sovereign virtue*, Harvard, Cambridge, 2000, Part II.

37. Dicho principio es aplicable a cualquier decisión en relación con la obtención de información y los resultados de los análisis genéticos, extendiéndose a las relaciones en el ámbito laboral (previamente a la contratación en un puesto de trabajo o a la promoción a otro superior en la misma empresa), con compañías de seguros (seguros de enfermedad y de vida), en entidades financieras (al solicitar un préstamo), en administraciones públicas (para obtener una licencia o autorización de cualquier clase).

ABSTRACT

In the present paper I will focus on the study of the principle of risk selection required by health insurance companies. Risk classification is essential to this model in order to ensure that the premium charge is proportionate to the risk assumed. At the theoretical level the moral justification for this private health system is founded on "individual responsibility" -lifestyle risks- and "actuarial fairness". My aim through this analysis is to show how the libertarian principles used to defend the private health insurance do not justify this model.

Δαίμων. Revista de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 27. Septiembre-Diciembre 2002

Presentación. *Antonio Rivera y Enrique Ujaldón* 5

Crisis y transformación del Estado

El margen de la política. *Reyes Mate* 9

La gestión de la diversidad etnocultural. ¿Qué modelo de integración?
Francisco Colom González 31

Fuerza y estructura del Estado. Una aproximación crítica al Estado del
siglo XX. *Antonio Rivera García* 43

Federalismo: el caso español. *Juan José García Escribano* 55

Republicanismo. Socialismo. Liberalismo

Principios, consecuencias y virtudes. *Victoria Camps* 63

Republicanismo y dominación. Una crítica a Philip Pettit.
José Luis Villacañas Berlanga 73

Sobre la utopía socialista. *Francisco Fernández Buey* 89

El socialismo: el lugar de la crisis. *Félix Ovejero Lucas* 103

Problemas liberales. *Carlos Rodríguez Braun* 123

La piedra de toque del liberalismo, la igualdad. *Eduardo Bello* 129

Liberalismo desencantado. *Enrique Ujaldón* 141

Actualidad de la crítica de Schmitt al liberalismo.
Alfonso Galindo Hervás 151

Reseñas - Varios

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

¿RETÓRICA O VERDAD? LA 'TERCERA VÍA' DE PLATÓN*

Gabriela Rossi

Una de las características que se presenta como distintiva de la legislación que Platón propone en las *Leyes* consiste en la presentación de un tipo de ley que consta de dos partes cualitativamente diferentes. En efecto, en lugar de limitarse a incluir en la ley sólo elementos persuasivos o sólo elementos coactivos, Platón incluye ambos (cf. *Leyes* 722b-c), de modo tal que la ley proyectada constaría de una parte en la que se ordena o se prohíbe determinado curso de acción (lo que constituiría la ley propiamente dicha), a la cual se antepone un preámbulo que tiene por finalidad convencer y predisponer de mejor modo al ciudadano frente a la orden misma; en otras palabras, generar una obediencia de tipo voluntario ante la ley.¹ Al respecto, ha sido señalado por ciertos

* Este trabajo fue realizado en el marco de una Beca de Iniciación en la Investigación otorgada por la Universidad Nacional de La Plata (Argentina) y concluido en dicho marco durante una Estadía de Investigación bajo la dirección del Prof. Dr. Alejandro G. Vigo en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile).

1. Esta propuesta se introduce a partir de la comparación entre la actividad del buen legislador y la del médico libre como opuesta a la del médico esclavo (ver *Leyes* 720a ss.). Se ha entendido a partir de esta comparación, que el *proyecto* persuasivo que Platón diseña en *Leyes* es racionalista, es decir, que –siempre según este supuesto proyecto racionalista– en los preámbulos debería llevarse a cabo una persuasión por medios racionales (así Morrow, *Plato's Cretan City. A historical interpretation of the Laws*, Princeton, 1960; p. 556; Vallejo Campos, "Las *Leyes* y la persuasión social", F. L. Lisi (ed.), *Plato's Laws and its historical significance. Selected papers of the I International Congress on ancient thought*, Sankt Augustin, 2001; 41-48; p. 41-42), a partir de lo cual se señala la contradicción con lo que *realmente* sucede en los preámbulos, en donde son frecuentes las apelaciones a métodos persuasivos no-racionales fundamentalmente en la forma de apelaciones a las emociones (cf. esp. Vallejo Campos, *op. cit.*). Por mi parte no

autores que el trasfondo teórico para entender la figura de dichos preámbulos legislativos es la concepción de la retórica filosófica desarrollada por Platón en el *Fedro*,² de lo cual resulta que es preciso pensar tales preámbulos como una aplicación concreta de aquella retórica filosófica. Por mi parte, y en relación con estas lecturas, propongo en este trabajo un examen de las reflexiones teóricas de Platón acerca de la retórica, esto es: sus características, su función y las condiciones de su empleo, tal como son planteadas no sólo en el *Fedro*, sino también en el *Gorgias* (dos diálogos entre los cuales encuentro, e intentaré mostrar, una significativa continuidad), bajo la hipótesis inicial de que pueden encontrarse en los escritos políticos de Platón empleos concretos de esta técnica o bien recomendaciones para su uso. Este planteo presupone, tal como deja ver el propio Platón en el *Gorgias*³ y más tarde estipula

veo elementos en la comparación con el médico libre que lleven a anticipar tal conclusión, pues en ningún momento se menciona de qué modo y por qué medios el médico persuadirá al paciente. Si bien es cierto que la práctica del médico libre es racional (pues se trata de una *téchne*), se trata de su práctica *en cuanto médico*, no en cuanto orador (nótese que se trata de dos *téchnai* diferentes, a pesar de que pueden coincidir en la misma persona). Pero incluso si su práctica *en cuanto orador* fuera racional, ello tampoco implicaría necesariamente que los medios utilizados para persuadir fueran racionales. Esto último se verá claramente más abajo, a raíz del *Fedro* (sección II). Una posición radicalmente opuesta a las que acabo de mencionar (e incluso a la que defenderé) sostiene C. Bobonich ("Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's *Laws*", *Classical Quarterly* 41 (ii) (1991); 365-388), quien encuentra un uso preeminente de medios de persuasión racionales en *Leyes*; por una cuestión de espacio, no puedo detenerme a discutir aquí sus argumentos.

2. Cf. Morrow, "Plato's Conception of Persuasion", *The Philosophical Review* 62 (1953); 234-250; p. 242; y Morrow, *Plato's Cretan...*, p. 558; y ahora Vallejo Campos, *op. cit.* Ver en contra de esta lectura: Bobonich, *op. cit.*, esp. p. 388.

3. Esto no sólo resulta claro a partir del *Gorgias*, sino que incluso es afirmado explícitamente en el *Político* en términos muy similares a EN I 2, 1094b2-3 de Aristóteles. En efecto, en el *Pol*, el Extranjero menciona todo aquello que guarda afinidad con la política, "Y en esto, sin duda, están incluidas la estrategia, la jurisprudencia y ese tipo de oratoria que participa del arte real, porque, al persuadir de lo que es justo, comparte con ella la conducción de los asuntos políticos." (303e-304a, cito la traducción de M. I. Santa Cruz en *Platón. Diálogos*, vol V, Madrid, 1988). Esto no quita que la retórica tenga un lugar subordinado con respecto a la política como un arte que está a su servicio (*Político*, 304c-e).

Aristóteles (*Ret.* 1356a25-27; EN I 2, 1094b2-3), la existencia de una ligazón medular entre retórica y política,⁴ pero sin descartar que, en alguna de sus modalidades, la retórica entendida en un sentido amplio, tal como es caracterizada por Platón, pueda tener también otro tipo de funciones que exceden lo estrictamente político e incluso que exceden los límites del ámbito público.

I. 1. La retórica en el *Gorgias*

En el *Gorgias*⁵ hay consideraciones de diverso tipo que contribuyen en desiguales maneras a reconstruir lo que hoy llamaríamos una 'meta-retórica' platónica. Por una parte, en 463b-466a, hay una serie de observaciones respecto de la disciplina retórica tal como era concebida y practicada por los oradores contemporáneos (*i.e.* los sofistas de la primera generación). Por otra parte, en la acalorada discusión con Calicles, hay algunas indicaciones positivas acerca del verdadero arte de la retórica que defendería Platón por oposición al criticado anteriormente. En las subsiguientes secciones analizaré con algún detenimiento estos dos momentos.

I. 1. a. Las críticas a la retórica practicada por los oradores contemporáneos.

El primer episodio del diálogo *Gorgias* encuentra ya a Sócrates interrogando a Gorgias en pos de una definición acerca de la actividad retórica, lo cual conduce en última instancia (como es costumbre en los diálogos llamados socráticos) a la refutación de la definición ofrecida

4. Como es sabido, en el siglo IV el entrenamiento en retórica resultaba indispensable para la carrera del político, y el término *rhétor* tenía usualmente la connotación de 'político' (G. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton, 1994; p. 7; cf. A. López Eire, "La etimología de *ῥήτωρ* y los orígenes de la retórica", *Faventia* 20/2 (1998), 61-69; esp. p. 62 y 69; G. Morrow, "Plato's concept...", p. 236).

5. Para el texto griego del *Gorgias* sigo la edición de E. Dodds (*Plato, Gorgias*, a revised text with introduction and commentary, Oxford, 1959); para el resto de los diálogos, sigo la edición *Platon, Werke*, in 8 Bänden, Darmstadt, 1977. Texto griego (Les Belles Lettres) y traducción al alemán.

por Gorgias.⁶ Desde este primer episodio, en que Sócrates casi se limita a formular preguntas, pueden percibirse algunos trazos de la concepción de la retórica que juega como trasfondo en su interrogación y ulterior refutación. Por una cuestión de espacio no me detendré en este punto, sino que me limito a llamar la atención sobre ciertas indicaciones de Sócrates sobre el fondo del asunto, esto es: que la retórica no puede ser moralmente neutra, y, consecuentemente, que el verdadero arte retórico es inseparable del conocimiento de lo justo; de modo que quien afirma saber sobre retórica y pretende enseñarla, debe saber también necesariamente qué es la justicia. Ambos puntos serán retomados más adelante en la discusión con Calicles.⁷

Pero me interesa reparar aquí especialmente en el segundo episodio (frente a Polo), en donde Platón encuentra el momento dramático propicio para plasmar su propia opinión acerca del asunto. En efecto, antes de proceder a la refutación de Polo, en cuyos meandros no me internaré, Sócrates se ofrece a responder las preguntas de aquél y a ser eventualmente refutado, tras lo cual toma la palabra para explayarse sobre la retórica practicada por ciertos contemporáneos, apuntando una serie de críticas a la misma.⁸

Como es sabido, Sócrates niega abiertamente que esta retórica tenga el carácter de *téchne* (462b6-9): sólo se trata, en cambio, de una especie de práctica (*ἐμπειρία*) (462c2) y rutina (*τριβή*) (463b4), puesto que no tiene fundamento alguno (*οὐκ ἔχει λόγον οὐδέναν*), no conoce la naturaleza

(φύσις) de lo que ofrece, ni puede decir las causas de cada cosa (465a3-6). Esta retórica se dirige meramente a producir agrado y placer en el auditorio (462c7) y por ello pertenece al género de la adulación (*κολακεία*), lo cual implica, en última instancia, que ella es equiparable a las actividades que se dirigen a producir placer independientemente de toda consideración acerca del bien;⁹ actividades que, lejos de perseguir lo bueno, apuntan a lo placentero (465a2).¹⁰ Justamente por ello, esta retórica es vergonzosa (464e2) y engañadora. En suma, en todos los casos las prácticas adulatorias ejercen una suerte de engaño al pretender detentar un conocimiento que no poseen. Este engaño se produciría fundamentalmente por ofrecer un placer inmediato que corre el riesgo de acarrear un mal ulterior, es decir, por perseguir lo placentero antes que lo bueno, lo cual constituye por sí mismo una diferencia de *naturaleza* entre las actividades que son adulatorias y las que no lo son (cf. 465c5).¹¹ Si bien Platón no lo dice aquí explícitamente, ambas cosas son concebidas como estrechamente ligadas, esto es: el desconocimiento de los fundamentos por un lado, y el descuido de lo bueno en pos de lo placentero por el otro. En definitiva, se deja entender que toda disciplina que posea el conocimiento de las causas y los fundamentos que deben regir su práctica posee por ello mismo en alguna medida el conocimiento del bien, y a la inversa, toda actividad que desconoce las causas y fundamentos carece por ello mismo de la posibilidad de orientar su práctica de acuerdo al bien.

Las actividades que comparten con la retórica dicha naturaleza adu-

9. Ya aquí aparece, como puede verse, un tema central en el posterior episodio con Calicles, esto es: la distinción entre placer y bien.

10. Resulta interesante lo señalado por Taylor (*Plato: The Man and his Work*, New York, 1957 (=1952); p. 111), quien afirma que los poetas caerían también bajo esta descripción de la retórica como mera práctica destinada a complacer a la audiencia, e interpreta desde esta perspectiva las críticas a los poetas en *Rep.* (p. 122). Cf. así mismo Crombie (*Análisis de las Doctrinas de Platón*, Madrid 1990 (=1979) (orig. 1962), tomo I, p. 211).

11. El caso de la medicina como *téchne* no adulatoria es ejemplar en la medida en que en ella resulta clara la separación entre bien y placer: piénsese por ejemplo en la amargura de los remedios, y en general en los tratamientos dolorosos o displacenteros, que se hacen con miras a un fin (bien) ulterior: la salud (cf. L. Ayache, "L'arme du crime: La référence médicale chez Platon", *Nóesis* 2 (1998); 89-102; p. 93).

6. Vale aclarar que la retórica no será el tema exclusivo del diálogo, pues Platón se ocupa también aquí de cuestiones relativas a la felicidad, y el tipo de vida en el que aquélla puede alcanzarse, esto es la vida justa (cf. Dodds, *op. cit.*, p. 1-4 y para la conexión entre ambos temas a lo largo del diálogo cf. Irwin, *Plato. Gorgias*, Oxford, p. 8-9).

7. Cf. P. Friedländer (*Platon*, Berlin, 1957, vol. II, p. 232), quien también ve en este momento una anticipación de los desarrollos posteriores en el episodio acerca de la verdadera retórica (508c). Nótese que también hay en el episodio con Polo una alusión indirecta a la verdadera retórica a través de la figura de los buenos oradores (*οἱ ἀγαθοὶ ῥήτορες*), cf. 466a ss.

8. Una cuestión subsidiaria que recorre también el episodio con Polo a través de los llamados 'momentos parenéticos', y a mi entender estrechamente conectada con las críticas a la retórica, es una suerte de pugna entre dos modos de argumentación o de prueba: la prueba retórica (en su aplicación judicial) y el *élenchos* socrático (ver 471a-472d; 473e-474b; 475e-476a).

latoria son la culinaria, la cosmética y la sofística, cada una de las cuales constituye a su vez la contracara de una correspondiente *téchne* cuya apariencia detenta (cf. 463b3; 464c6-d3), a saber: la justicia, la legislación (ambas partes de la política), la medicina y la gimnasia. Dividiendo las *téchnai* según operen sobre el alma o el cuerpo, y a su vez según sean correctivas o terapéuticas (i.e., que actúen cuando se ha producido un alejamiento del mejor estado), o bien no-correctivas o regulativas, propongo el siguiente cuadro de *téchnai* con sus correspondientes imitaciones adulatorias:¹²

Plano corporal (ἐπὶ τῷ σώματι)		Plano anímico (ἐπὶ τῇ ψυχῇ)	
<i>téchnai</i>	medicina (ιατρική)	justicia (δικαιοσύνη)	correctivas
	gimnástica (γυμναστική)	legislación (νομοθετική)	no-correctivas
prácticas adulatorias	culinaria (ὀψοποιική)	retórica (ῥητορική)	correctivas
	cosmética (κομμωτική)	sofística (σοφιστική)	no-correctivas

Este juego de correspondencias entre *téchnai* e imitaciones adulatorias que se ve reflejado en el cuadro, puede constatare en las analogías que ofrece Sócrates hacia el final de su exposición (465b7-c5). Los dos

12. En el cuadro, las disciplinas que se encuentran encolumnadas conforman el par *téchne*-imitación adulatoria, por ej. medicina y cocina (464d3-e2; 465b1-2), gimnasia y cosmética (465b2-6), etc. Por otra parte, las disciplinas que se encuentran enfiladas, es decir por sobre y por debajo de las líneas discontinuas, son las que guardan entre sí una relación *antístrofa*, por ejemplo la cocina es *antístrofa* de la retórica (465d8-e1), la medicina de la justicia (464b8), etc. Aclaro que este cuadro no coincide exactamente con el propuesto por Dodds (*op. cit.*, p. 226), en cuanto tengo en cuenta para su confección el criterio adicional de las disciplinas que resultan *antístrofas*, lo cual, como se verá, tiene consecuencias que desarrollaré en mi lectura.

pares de analogías que resumen esquemáticamente su postura involucran las ocho disciplinas en juego. En la primera de ellas se establece que: (a) 'cosmética : gimnástica = sofística : legislación'. En la segunda: (b) 'culinaria : medicina = retórica : justicia'.¹³ Estas dos analogías son especialmente adecuadas porque en ellas no sólo se da una igualdad de relaciones entre dos pares de actividades, sino que además las dos prácticas adulatorias y las dos *téchnai* en cada caso se encuentran respectivamente en relación de *antístrofia* (cf. *supra* el cuadro), es decir: una es en el plano anímico, lo mismo que la otra en el plano corporal. De modo que todas las disciplinas involucradas respectivamente en cada analogía tienen en común una *misma función*, es decir el ser regulativas o bien terapéuticas. Yendo al caso que nos interesa (i.e. analogía b), puede verse que las cuatro actividades involucradas en ella tienen (o pretenden tener, según el caso) una función correctiva o terapéutica, expresada en términos de sanación o curación; por ello puede decirse que la retórica es *antístrofa* de la culinaria (465d8-e1), y la medicina es *antístrofa* de la justicia (464b8). En efecto, puede inferirse a partir de los diversos ejemplos que las disciplinas que son puestas en relación de *antístrofia* cumplen con los siguientes requisitos: a) tienen la misma función en relación al estado ideal de aquello sobre lo que se aplican (es decir, correctiva o bien no-correctiva); b) son equivalentes en cuanto a su estatus epistemológico (es decir, una *téchne* sólo será *antístrofa* de otra *téch-*

13. Podría objetarse que, si bien la medicina es una *téchne*, no resulta tan claro en qué sentido la justicia lo es también. Es muy poco probable que con δικαιοσύνη Platón se esté refiriendo aquí a la Forma de la justicia, pues las Formas están ausentes en este diálogo (cf. Ross, *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid, 1993 (Oxford, 1951); p. 25 y *passim*; W. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid, 1990 (Cambridge, 1962); tomo IV; p. 299), o, desde una lectura evolutivista, sólo 'en germen' (cf. por. ej. Dodds, *op. cit.*, p. 21, cf. p. 328 ad 503e1). Platón alude aquí en cambio a la producción de la justicia en los casos concretos (léase, en las almas), para lograr lo cual resulta necesario un conocimiento previo de los fundamentos y causas que la producen. Este concepto de justicia (δικαιοσύνη), que regularía la actividad del orador en el sentido de dirigirla hacia la producción de la justicia en las almas de los oyentes, aparece un poco más adelante definida como un orden (τάξις), concierto (κόσμος) o ley (νόμος) en el alma (504d1-3). En definitiva, δικαιοσύνη como 'producción de la justicia en el alma' sería virtualmente equivalente a la retórica 'buena' que se introduce en 503a5 y ss. Volveré a esto más adelante (cf. p. 296 y nota 19).

ne, y una práctica adulatoria de otra práctica adulatoria); y c) se dan en diferentes planos, por ej. el anímico y el corporal.

Respecto de la retórica, las implicaciones del planteo son claras. Por un lado, la retórica aparenta realizar la tarea de instaurar la justicia allí donde está ausente y pretendé, por lo tanto, poseer un saber sobre la justicia misma (cf. nota 13); pero su relación con la verdadera producción de la justicia (una suerte de 'salud anímica') es igual a la que guarda la culinaria con la verdadera productora de la salud corporal, la medicina. Así, el médico prescribe teniendo en vista la salud y habiendo estudiado la naturaleza (φύσις) de aquello que cura (*i.e.*, el cuerpo)¹⁴ y las causas de lo que realiza (501a); en cambio el cocinero prescribe de acuerdo a lo más agradable al paladar, pero desentendiéndose de todo conocimiento acerca de qué sea lo mejor para el cuerpo, así como de la naturaleza de este placer, procediendo al azar y sin fundamento alguno (ἄλόγως) (ver 501a2-b1). Esto resulta del hecho de que el médico dirige su práctica al cuidado del cuerpo, mientras que el cocinero orienta la suya meramente a partir de lo que resulta o no agradable. De igual modo, el orador dispensaría sus discursos de acuerdo a lo que resulta más agradable de oír (por lo tanto más efectivo a la hora de persuadir y ganar adhesiones), pero descuidando la 'curación' del alma injusta. Por causa de su ignorancia no sólo de lo justo, sino además de la naturaleza sobre la que actúan (*i.e.* el alma), este tipo de oradores dirige su actividad en función de construir discursos tendientes a causar placer en el auditorio de turno, de manera que las almas de quienes los oyen no sufren *prima facie* ningún tipo de mejora merced a los mismos.

A mi juicio, la censura de fondo que se manifiesta en las críticas de Platón a este tipo de oratoria es la de poner la producción de placer *como fin último y único* de su actividad. Pero, visto de otro modo, esto implica que la producción de placer no habría de ser censurable en sí misma,¹⁵ sino más bien la ausencia de un principio regulador (en este caso,

14. Según la correspondencia entre medicina y producción de la justicia (entendida como una cierta forma de orden), que se supone sería efectuada por la verdadera retórica (cf. *infra* I.1.b), esta verdadera retórica debería conocer también la naturaleza de aquello sobre lo que actúa (*i.e.*, el alma). Si bien esta característica de la verdadera retórica no es desarrollada en el *Gorgias*, aquélla es retomada extensamente en el *Fedro*.

15. Así, del mismo modo que en el *Filebo*, el placer no es aquí rechazado sin

el conocimiento de lo justo y de las condiciones de su producción y restauración) que establezca el fin ulterior en virtud del cual se busca producir placer (o algún otro sentimiento), y en virtud del cual, en algunos casos, es necesario postergar este fin intermedio para implementar lo doloroso (p. ej. en el caso del castigo que restituye el estado más saludable al alma, cf. 476d ss.). Si lo anterior es correcto, entonces la producción de un efecto placentero en el auditorio sería admisible para Platón bajo ciertos requisitos y condiciones. Como dice Sócrates en el episodio con Calicles, "lo placentero debe hacerse en vistas de lo bueno", y no al revés (500a2-3), esto es: el bien debe ser el fin regulador en pos del cual (ἔνεκα) se busque producir lo placentero. Ahora bien, la condición indispensable para que un orador pueda cumplir con este requisito, es que posea el conocimiento de lo justo, lo bueno, lo bello; lo cual los maestros de retórica contemporáneos están lejos de saber y de poder enseñar, como habría quedado claro a partir de la refutación de Gorgias.

Con esto, y aún con lo que desarrollaré en los próximos apartados, pretendo relativizar además interpretaciones como la expresada por L. Ayache (*op. cit.*), quien entiende que Platón postula que la medicina es incapaz de prescribir persuasivamente, lo cual debería extenderse análogicamente a la justicia: "*l'image du médecin préfigure ici l'impuissance de Socrate face à ses juges.*" (p. 94). Justamente considero que lo característico de la postura platónica (a diferencia de la sofística) es apostar a la 'eficacia' de la verdad, sea en sí misma, sea a través de lo que le es semejante y conforme a ella (*i.e.* lo verosímil, bajo sus diferentes formas), una apuesta que constituye un presupuesto necesario de una filosofía que pretende tener aplicación y efectividad en el plano político.

I. 1. b. El verdadero arte de la retórica y su función.

A partir de 502e, Sócrates distingue entre dos clases de retórica. Una de ellas es la que ha criticado extensamente en el episodio con Polo, aquella forma de adulación que se comporta con los pueblos "como con niños, intentando solamente agradarles, sin reflexionar en absoluto si a causa de estas cosas devienen mejores o peores" (502e7-503a1); la otra, cuya presentación constituye una novedad en el diálogo, sería practica-

más (cf. M. Migliori, "Cura dell'anima: L'intreccio tra etica e politica in Platone", *Ordia Prima* 1 (2002); 25-65; p. 39-41, 56-57, 61, y cf. *infra* I.1.b).

da por oradores que hablan en pos de lo mejor (τὸ βέλτιστον) y apuntando a que los ciudadanos se hagan mejores a causa de sus discursos (502e2-5). La primera, dice Sócrates, es oratoria populista y vergonzosa¹⁶ (αἰσχρά δημηγορία), mientras que la segunda es hermosa (καλόν), pues procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores (βέλτισται), al decir las cosas mejores, sean estas agradables o no para quienes oyen (503a7-9). Como resulta claro a partir de estos pasajes, la verdadera retórica, o la retórica 'buena', supedita la producción de placer en los oyentes al fin de hacer que las almas de los ciudadanos sean mejores a causa de sus discursos; lo cual se conecta medularmente con los temas que Sócrates viene discutiendo con Calicles, esto es, la relación entre placer y bien (que podría entenderse como una relación medio-fin respectivamente, cf. 500a2-3), de la que deriva la distinción entre placeres buenos y malos (494b-500a).¹⁷ De allí que Sócrates afirme que hay deseos que han de ser satisfechos y otros que no, según su satisfacción haga mejor o peor al hombre (cf. 503c7-d1); pero el conocimiento acerca de qué deseos es conveniente satisfacer, es decir, qué placeres son buenos y cuáles son malos, no puede poseerlo una práctica que desconozca la naturaleza sobre la que actúa (esto es: el alma), pues en cuanto desconoce dicha naturaleza desconoce también necesariamente qué es lo mejor y lo peor para ella.

16. A pesar de que, como es lo más usual, traduzco aquí αἰσχρά por 'vergonzosa', es preciso tener en cuenta que la connotación del término en este pasaje debe entenderse como cercana a 'fea' o 'mala'. Si bien es cierto que en general el sentido de αἰσχρόν como vergonzoso aparece ligado en el diálogo a una censura de tipo social o al menos de terceros, hay que notar que en este pasaje el adjetivo se encuentra evidentemente en contraposición con καλόν en la línea siguiente, contrapunto que tiene un antecedente en 474c y ss. (episodio con Polo), pasajes todos estos en donde el término parece tener un tinte más moral que sociocultural. Para el tratamiento de la 'shame-culture' en el *Gorgias*, cf. Dodds, *op. cit.* p. 11, cf. p. 227, 243; A. Vigo, "Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo. Reflexiones a partir del texto del *Gorgias*", *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, tomo XXXIV/2 (2000); 509-542; p. 525-26, y n. 14 y 15.

17. Esto es consecuencia de lo anterior, pues ningún placer es intrínsecamente bueno, sino que sólo lo es en cuanto conduce a un bien, i.e., en cuanto el bien es el fin que orienta su producción. Cf. *Filebo* 32d y 54c-e. Cf. Irwin, *op. cit.*, ad 467e-468a.

Ahora bien, para caracterizar puntualmente a la buena retórica y al buen orador en el pasaje que va de 503e1 a 504a2 Sócrates se sirve de una comparación con la actividad artesanal que introduce por analogía una serie de puntos de fundamental importancia, a saber: quien practica la buena retórica habla teniendo en vista un cierto *fin*, del mismo modo que el artesano (δημιουργός) produce su obra procurando que lo que hace tenga una determinada *forma* (εἶδος), y todos los artesanos (pintores, constructores de naves, etc.) colocan cada cosa en un *orden* (τάξις) determinado, ajustando las partes entre sí en un todo armónico. Esta comparación sugiere de modo más o menos claro una serie de cosas. En primer lugar, hay aquí planteada una analogía entre el *fin* que tiene en mente el orador al hablar (esto es, τὸ βέλτιστον) y la forma (εἶδος) en vistas de la cual el artesano realiza su producción. Ambos, el fin y la forma, obrarían como reguladores de las respectivas actividades y determinarían qué acciones habrán de realizarse, en cuanto llevarán a su respectiva producción. Como ejemplo de la actividad artesanal, Platón muestra y apunta al elemento de *orden* que necesariamente la forma instaure en una serie de elementos, constituyéndolos de este modo en un todo unitario. Así, si bien no expresada en términos claros e inequívocos, hay aquí implícita una estrecha relación entre forma y orden (εἶδος y τάξις). La cuestión es si el fin del orador —que consiste en la producción de 'lo mejor' en el plano anímico— por ser semejante a la forma, está también ligado de algún modo a un tipo de orden. Como en seguida se verá, hay elementos para suponer que es así.

En segundo lugar, Sócrates incluye en su caracterización de la actividad artesanal a los médicos y maestros de gimnasia, quienes ordenan (συντάττονσιν) y conciertan (κοσμοῦσι) en cierto modo el cuerpo. Esto resulta crucial si uno recuerda las analogías y antistrofías planteadas en ocasión del episodio con Polo (cf. *supra* I.1.a), pues la medicina era antístrofa de la (producción de la) justicia. De manera que, de acuerdo a las relaciones que supone la antístrofia entre dos disciplinas,¹⁸ deberíamos concluir que la actividad que produzca la justicia en el alma de los oyentes (o, dicho de otro modo, que haga a los oyentes más justos, y por lo tanto mejores) será una cierta *téchne* que ordenará y concertará en cierto modo el alma; y aún más, que este orden y concierto produci-

18. Cf. *supra* la reconstrucción de los requisitos para que se dé la relación de antístrofia.

do en el alma, no ha de dar lugar a otra cosa que a la justicia misma, a cuya producción apuntaba esta *téchne*.¹⁹ Esto es confirmado por Sócrates unas líneas más abajo: a partir de la instauración del orden (τάξις) y el concierto (κόσμος) –que se llaman en el plano anímico norma y ley (νόμος)– se genera en el alma la justicia (δικαιοσύνη)²⁰ y la moderación (σωφροσύνη) (504c1-d3). Por lo tanto, el orador que es bueno y se ajusta al arte (τεχνικός), dirige sus discursos a las almas de sus conciudadanos con el fin de que se genere en ellas la justicia, la moderación y toda otra virtud o excelencia (ἀρετή) (504d5-e3), la cual es definida un poco más adelante (506c ss.) en función de la presencia de un orden (τάξις), rectitud y *téchne* (506d5-8); en efecto, la ἀρετή de cada cosa (utensilio, cuerpo, alma o animal) consiste en algo ordenado (τεταγμένον) y concertado (κεκοσμημένον) (506e1-2). En el caso del alma, tal como ocurre en las demás cosas, su mejor estado se dará merced a un concierto (κόσμος), gracias al cual será moderada, y por ello buena y justa (506e2-507b4). Ahora bien, este orden y concierto que hace a los hombres mejores y felices (cf. 507b8 y ss) por engendrar la virtud en sus almas, es operado de algún modo por el buen orador, es decir, por el orador que se ajusta al arte. Resulta difícil, en este punto, encontrar más precisiones explícitas de parte de Platón. Queda por saber aún en qué términos ha de entenderse este ordenamiento anímico que da lugar a la justicia y la moderación, y –no menos importante– cómo es que el orador puede producir semejante orden en el alma de quienes lo oyen. A raíz de esto último cabe preguntarse además si toda alma puede ser ordenada del mismo modo, o si es preciso acometer esta tarea con diversas estrategias, e incluso si el resultado o, dicho de otro modo, el orden que finalmente se alcanza, es para todas las almas de la misma naturaleza o no.²¹ No pre-

tendo contestar aquí todas estas cuestiones, pues su complejidad y extensión exceden sin duda los límites de este trabajo; pero algunas de ellas se aclararán en alguna medida en el próximo apartado. Con respecto a la primera cuestión, propondré ahora una respuesta tentativa a partir de una serie de referencias dentro del *Gorgias* que podrían en alguna medida conectarse con el orden anímico que persigue quien quiere ser justo. Se trata de la búsqueda de la coherencia o el acuerdo consigo mismo.

El estado de desacuerdo consigo mismo es considerado por Sócrates como un mal a evitar (482b-c, 506e), probablemente porque implica una desproporción o desorden en el alma. En tal sentido Sócrates afirma que prefiere desentonar con su lira al cantar o desentonar en relación a un coro de voces que lo acompañen, e incluso que otros hombres estén en desacuerdo con él, “antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo (ἄσύμφωνον εἶναι) conmigo mismo y diga cosas contrarias (ἐναντία λέγειν)” (482b7-c2). Incluso es planteada una conexión entre esta coherencia o acuerdo consigo mismo y la filosofía: de hecho, Sócrates afirma un poco antes que la filosofía dice siempre lo mismo (482a).²² Esto implicaría no simplemente que la filosofía es estable en sus *dicta*, sino además que nunca sostiene proposiciones contradictorias, i.e., que dice lo mismo a través de lo diferente.

Este acuerdo consigo mismo puede entenderse en principio –aunque por cierto no exclusivamente– en términos lógicos, esto es: como ausencia de contradicción entre las propias opiniones. Por ello, quienes están

den o armonía anímica que se instaurarían mediante la educación de τὸ ἐπιθυμητικόν (en donde la razón es un principio ordenador extrínseco al alma) y la educación de τὸ λογιστικόν, i.e., la propiamente filosófica, que permite desarrollar las propias capacidades racionales que se imponen intrínsecamente al alma del filósofo. Gill aclara que estas dos clases de armonías serían cualitativamente diferentes: en un caso se trata de una armonía completa (i.e., la que es capaz de alcanzar el filósofo), y en el otro de una armonía en un sentido limitado o ‘de segunda clase’ (p. 24-25). El orden a que se alude en *Rep.* (y que constituye el fin del programa educativo) se refiere a una armonía entre las diferentes ‘partes’ del alma, en cambio el que se deja reconstruir en el *Gorgias*, como en seguida se verá, parece referirse primariamente a una armonía de la parte racional consigo misma.

22. El propio Sócrates afirma decir siempre lo mismo sobre las mismas cosas, 490e9-11; cf. 491b-c.

19. A partir de esto resulta claro que en la serie de analogías planteadas antes en el episodio con Polo, dado que ‘justicia’ debía entenderse como ‘producción de la justicia’, resulta ser que ‘justicia’ era el nombre que se le daba allí a la ‘buena retórica’ que recién aquí se presenta.

20. El alma injusta, por el contrario, padece una cierta desproporción (ἄσυμμετρία) (cf. 525a5).

21. En C. Gill (“Plato and the Education of Character”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67 (1985); 1-26) puede verse una respuesta a esta cuestión –que no abordaré en el texto– desde el programa educativo de *Rep.* (cf. también las breves indicaciones de Irwin, *op. cit.*, p. 10). Gill reconoce distintos tipos de or-

en desacuerdo consigo mismos son sujetos de refutación. En efecto de cada uno de los interlocutores de Sócrates antes de ser refutados se dice, o bien se deja entrever de algún modo, que no están de acuerdo consigo mismos por el hecho de sostener proposiciones incompatibles, o bien, expresado de manera levemente diferente, por sostener en realidad *p* creyendo sostener *no-p* (457e1-3, 466e2 ss., 473a9-b1, 495e1-2, cf. 474b3, 482b5, 516d, 527d; cf. *Protag.* 357d y *Fedro* 263a10-11). Esto sucede, según la terminología de Vlastos,²³ merced a un juego entre creencias explícitas y tácitas; éstas últimas se siguen de las explícitas, pero no se reconocen en principio como tales, lo que deriva en definitiva en una suerte de autoengaño.²⁴

El hecho de que este desacuerdo sea presentado primariamente como un problema de contradicción entre creencias, sugiere que la *via regia*²⁵ para lograr el acuerdo consigo mismo y con ello la 'salud anímica' es la refutación dialéctica o *élenchos*²⁶ (cf. también 482b). En estos términos puede entenderse incluso la afirmación de Sócrates en 521d, cuando dice ser el único que se dedica al verdadero arte de la política,²⁷ e in-

23. G. Vlastos, "The Socratic *Elenchus*: Method is All", *Socratic Studies*, Cambridge, 1994; 1-37; p. 23.

24. Ver A. Vigo (*op. cit.*, p. 534-537), quien señala la conexión con la concepción socrática del error como un fenómeno vinculado al autoengaño. Éste sólo sería develable bajo la condición de un autodistanciamiento, el cual sería operado justamente por la refutación.

25. Si bien no la única vía, a mi entender; lo cual es sugerido con más claridad en el *Fedro*.

26. Para que el *élenchos* sea posible en todas sus dimensiones (*i.e.*, la lógica y la ética) deben darse sin embargo una serie de condiciones, que son rastreables a lo largo del *Gorgias*, especialmente en los momentos parenéticos. Por una cuestión de espacio, no puedo introducirme aquí en este tema en detalle; pero vale la pena mencionar brevemente que estas condiciones se refieren en no poca medida al *carácter* de quien es pasible de refutación. Dicho brevemente, sólo podría acceder a ser refutado aquél que ama a la verdad más que a sí mismo, y por ello está dispuesto a distanciarse de sus propias creencias si se le muestra que éstas son falsas. Y el amor a la verdad es, como se sabe, una de las notas que definen al filósofo según Platón (cf. por ej. *Rep.* 485b ss., 490a; *Fedón* 66b, 66e, 68a ss., etc.).

27. Recuérdese que una de las partes de la política es la producción de la justicia (464b), entendida como la buena retórica.

cluso su insistencia en afirmar que ser refutado constituye un bien (458a-b, 505c). El llamado 'efecto terapéutico' del *élenchos*, consiste efectivamente en la liberación o purga de una opinión errónea, como consecuencia de lo cual se lograría la coherencia entre las propias creencias, y en tanto tal aquél constituye —en principio— un medio para mejorar el alma de quien es interrogado (cf. Vlastos, *op. cit.*, p. 10, 29), lo cual era, como se dijo antes, el fin del buen orador. Si esto es así, entonces habría que pensar, en virtud de esta coincidencia entre las funciones, que parte de la retórica buena que Sócrates propone (*i.e.*, al menos una de sus formas) sería la propia dialéctica en su versión refutativa. Como se verá en seguida, en el *Fedro* se indica explícitamente que el arte de las palabras incluye a la dialéctica, y se insinúan además otras formas posibles de discurso que podría poner en práctica un orador que se ajuste al arte, según sea el tipo de alma al que pretenda 'conducir'. A continuación me ocuparé precisamente de las observaciones sobre la retórica en el *Fedro*, intentando mostrar que aquéllas resultan coherentes y ampliatorias respecto de lo estudiado en el *Gorgias*.²⁸

II. El arte de los discursos en el *Fedro*.

A partir de la lectura por parte de Fedro de un discurso supuestamente pronunciado por Lisias, se presenta dramáticamente la retórica en el *Fedro* como objeto de discusión, junto con las cuestiones relativas al objeto del discurso mencionado, esto es, en términos generales, cuál es la naturaleza del amor. Por mi parte, me centraré en las reflexiones sobre la actividad misma de pronunciar discursos y las condiciones que debe cumplir una actividad tal para ser considerada una *téchne*, aspecto temático que incluye también algunas críticas más o menos directas a la retórica practicada por los oradores contemporáneos, así como a los tratados en los que pretenden plasmar y enseñar su (pseudo)arte.

28. Vale recordar que ya Dodds discute con quienes plantean una ruptura entre estos dos diálogos (ver E. Dodds, *op. cit.*; ad 504d5). Para una lectura que señala un cambio entre los dos diálogos ver por ej. G. Morrow, "Plato's concept...", p. 236; I. Crombie (*op. cit.*; tomo I, p. 211); y G. Ryle (*Per una lettura di Platone*, Milano, 1991 (traducción al italiano de *Plato's Progress*, Cambridge, 1966), p. 203, cf. 116) quien habla directamente de una retractación de Platón en el *Fedro* respecto de lo dicho antes en el *Gorgias*.

Se trata, en principio, de establecer las condiciones para que un discurso sea bueno (καλῶς), y la primer cuestión en disputa es –tal como había sido ya tematizado en el primer episodio del *Gorgias*– si el pensamiento (διάνοια) de quien habla ha de estar en conocimiento de la verdad sobre el objeto de su discurso (259e5-7). La propuesta de Fedro, de modo acorde con la concepción entonces corriente de la actividad oratoria, es que el orador no necesita conocer lo que es bueno o hermoso o justo, sino sólo lo que parece serlo (ὅσα δόξει) (cf. 259e8-260a3), “pues es de estas cosas [*i.e.* las aparentes] de donde proviene la persuasión, y no de la verdad” (260a4-5). En este punto resulta interesante y significativo el hecho de que Sócrates, lejos de rechazar esta apreciación, afirme que aquélla no debe dejarse de lado, si bien es preciso investigar qué es lo que quiere decir exactamente, *i.e.*, cuál es su sentido. Lo distintivo de la posición que defenderá Sócrates, es el reconocimiento de lo verosímil como medio de persuasión legítimo frente a ciertos auditorios y al mismo tiempo la afirmación de un compromiso irrenunciable con una verdad que el orador debe conocer.

Según el punto de vista de Sócrates, para poder argumentar desde lo verosímil (εἰκός) es preciso conocer lo verdadero, puesto que “lo que es verosímil para la mayoría surge justamente por su semejanza con lo verdadero” (273d3-5; cf. 262a-c). En este pasaje de crucial importancia, Platón redefine lo verosímil como aquello que guarda semejanza con lo verdadero, en lugar de considerarlo meramente como aquello que *de hecho* es aceptado por la mayoría (tesis que adjudica a Tisias); así, Platón invierte el modo usual de pensar esta cuestión: lo que es verosímil no es tal por ser aceptado por la mayoría, sino que es aceptado por la mayoría por ser verosímil, y es verosímil, a su vez, a causa de su semejanza con lo verdadero. Incluso va tan lejos como para admitir que las cosas verosímiles serán también hermosas en cuanto provienen de las verdaderas (274a4-5). Esto tiene a mi juicio dos implicaciones: (i) en primer lugar, el reconocimiento de que “lo verdadero” (identificado con el conocimiento que posee el filósofo y en los términos en que lo posee el filósofo) puede no bastar a los fines de la persuasión en determinadas ocasiones y ante determinados oyentes. Dice Sócrates, poniéndose como maestro de retórica: “...quisiera insistir en que, sin mí, el que conoce las cosas no por ello será más diestro en el arte de persuadir” (260e).²⁹ Pero

29. Sigo la traducción de Lledó Íñigo (*Platón, Diálogos*, Madrid (1997=1986);

esto no implica que a los fines de la persuasión se traicionen las verdades que se conocen; y en efecto lo verosímil no se opone a lo verdadero sino que, como acabamos de ver, se le asemeja, o más aún, es *conforme* a lo verdadero. En definitiva, el hecho de que el orador no pueda ‘educar’ al auditorio (cf. *Pol.* 304c-d),³⁰ no lo exime del compromiso con un saber que él debe poseer.

(ii) En segundo lugar, justamente, para que pueda llamarse auténticamente *téchne*, y no mera rutina, es preciso que este arte de las palabras conozca la verdad de los asuntos acerca de los cuales habla: “un arte auténtico de la palabra... que no se alimente de la verdad, ni lo hay ni lo habrá nunca.” (260e), y un arte que “...no filosofa como debe, no será nunca capaz de decir nada sobre nada” (261a). Esta capacidad de conocer la verdad sobre aquello de que se habla depende, como es sabido, de la capacidad dialéctica como arte de las divisiones y uniones que permiten definir un objeto y sus especies (cf. 266b-c; 269b; 277b-c). En este punto es preciso entonces detenerse un momento a considerar la naturaleza de la relación entre retórica y dialéctica.

Para comenzar es conveniente recordar la propia definición de retórica que ofrece Sócrates en 261a: la retórica es el arte de conducir las almas por medio de palabras (ἡ ῥητορική ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων), no sólo en los tribunales y en otras reuniones públicas (δημόσιοι σύλλογοι), sino también en las privadas (ἐν ἰδίοις), en asuntos grandes y en pequeños, en cuestiones serias o fútiles (261a8-b3).³¹

Este famoso pasaje, como es sabido, lejos de circunscribir el ámbito de la retórica a la arena pública (*i.e.*, tribunales y Asamblea), lo extiende incluso al privado, que sería el lugar propio de la dialéctica. Fedro manifiesta cierta dificultad en aceptar justamente esta extensión al ámbito privado de una actividad que parece ser esencialmente pública, lo cual

vol. III) para los pasajes del *Fedro*, con modificaciones de mi parte donde se indica.

30. En realidad, el verdadero orador educa al auditorio en algún sentido, esto es aún más claro en *Leyes* (cf. nota 51), sin embargo todo inclina a pensar que esta educación sería cualitativamente diferente de la educación filosófica por medio de la dialéctica.

31. Para esta contraposición entre argumentación en público (δημοσίᾳ) –que sería identificable con la *retórica*– y en privado (ἰδίᾳ) –que sería identificable con la *dialéctica*–, cf. también *Sofista* 268b1-4, *Apología*, 31c4-7, y *Eutidemo*, 305d5-7.

bien podría reflejar la reacción de cualquier oyente contemporáneo ante la propuesta de Sócrates. Sin embargo Sócrates insiste con un argumento (261c ss.): quienes se oponen en los tribunales, si hacen esto con arte (τέχνη), hacen que lo mismo parezca justo o injusto según quieran, y lo mismo sucede en las arengas al pueblo. Pero el eléata Palamedes,³² agrega Sócrates, era capaz de hacer lo mismo, *i.e.*, de hablar con arte (τέχνη) de modo que a quienes lo escuchaban, las mismas cosas les parecían semejantes y distintas, una y muchas, móviles e inmóviles, etc. En este último punto, Sócrates introduce el ámbito privado no reconocido antes por Fedro, y muestra que en este ámbito quienes tienen dominio de la *téchne* realizan la misma tarea, o tienen la misma capacidad, que quienes dominan la *téchne* de hablar en público. Este tercer ámbito, que Sócrates introduce por vía de la referencia a un personaje proveniente de la escuela eléata, no es a mi entender otro que el ámbito dialéctico.³³ Es cierto, no obstante, que esta referencia debe entenderse en un sentido laxo o funcional al contexto en el que se busca extender el ámbito de la 'retórica' más allá de la arena pública, pues como se verá, el tipo de dialéctica que Platón está dispuesto a poner en relación con la verdadera retórica no es meramente el arte de argumentar a favor y en contra, sino que consiste más bien en el arte de las divisiones y reuniones (en efecto, éste sería su aspecto 'serio' y no 'fútil').

Puede afirmarse, finalmente, en base a aquella definición, que una misma habilidad genérica y en última instancia una misma *téchne* resulta involucrada tanto en la retórica de tipo forense (practicada por aquellos que se enfrentan en los tribunales), como en la deliberativa (*i.e.*, en las arengas al pueblo), y aún en la dialéctica, tal como afirma en se-

32. Lledó Íñigo (*op. cit.*, n. 113; cf. Taylor, *op. cit.*, p. 311-312) opina que bajo el nombre de Palamedes se esconde en realidad Zenón. Friedländer (*Platon*, Berlin, 1960; vol. III, p. 215-16) propone que la referencia sería a Parménides mismo, y que constituiría una alusión a la segunda parte del diálogo que lleva su nombre, en donde justamente se presenta a Parménides como diestro en dialéctica aconsejando al joven Sócrates nada menos que ejercitarse sacando las consecuencias que se siguen de una hipótesis y su contraria, un ejercicio que habría sido inaugurado por Zenón de Elea (cf. *Parm.* 135d).

33. No es extraño, sin duda, encontrar la figura de un eléata ligada a cierto tipo de dialéctica. Incluso más tarde Aristóteles, en el *Sofista*, remontaría el origen de la dialéctica al propio Zenón de Elea, según el fr. 1 de este diálogo perdido en la edición de W. Ross (1955).

guida Sócrates: "sobre todo lo que se dice hay un solo arte (περί πάντα τὰ λεγόμενα μία τις τέχνη), si es que lo hay, que sería el mismo" (261e1-2). En lo que resta del diálogo, en efecto, Sócrates ya no hablará del arte retórico, sino más bien del arte de los discursos (λόγους), el cual incluiría a la retórica y a la dialéctica como partes específicas, jerárquica y funcionalmente diferentes, puesto que la primera resulta subordinada a la segunda, si bien *no se identifica* con *ni se reduce a* aquélla, como entienden las lecturas más usuales. En otras palabras, sostengo que la retórica filosófica no es equivalente sin más al arte de las divisiones y uniones. Así, cuando un poco más adelante Sócrates describe y ensalza el arte de las divisiones y uniones que poseen los dialécticos (266c), esto, como en seguida mostraré, lejos de constituir una identificación entre el retórico y el dialéctico es la descripción de una de las *partes* de este arte que tiene por objeto todo lo que se dice, en cuanto se dice. Acaso podría llamarse a este único arte 'retórica en sentido amplio', indicando por tal al arte de todo lo que se dice, dentro del cual habría que incluir tanto a la dialéctica como a la oratoria o 'retórica en sentido estrecho', la cual sería una parte específica de este arte de los discursos, esto es: la oratoria filosófica, encargada de producir discursos persuasivos frente a la mayoría.

Todo esto, por supuesto, no quita que el retórico (en sentido estrecho) deba también ser capaz de realizar aquellas divisiones y uniones 'que lo harán capaz de hablar y de pensar', y esto porque, como se dijo, él debe tener conocimiento del objeto sobre el que versa su discurso, y en tal medida la retórica no resulta autónoma respecto de la dialéctica. En este punto es necesario trazar entonces algunas distinciones que desarrollaré en lo sucesivo, pero que esbozo ya aquí: hay un solo arte de los discursos, para dominar el cual es preciso, en primer lugar, ser dialéctico, pues el dialéctico es el que, por ser capaz de ver lo uno y lo múltiple y de realizar las divisiones y uniones, tendrá el conocimiento de aquello sobre lo cual habla. Sin este conocimiento no puede pretenderse practicar la retórica (en sentido estrecho, *i.e.* la oratoria) como un arte (cf. 266d), sino sólo de modo tentativo y azaroso; pero al mismo tiempo es cierto que este conocimiento no lo hace aún a uno retórico (cf. 260d). Podría decirse entonces que el dialéctico, en cuanto tal, no es retórico (en sentido estrecho); pero el retórico (en sentido estrecho) supone, para ser tal, la capacidad dialéctica y *algo más* que hace que su práctica en cuanto retórico sea específica y no se reduzca a lo que hace en cuanto dialéctico.

Sócrates se ocupa en efecto de este 'algo más' que supone la retórica

(266d3-4: λεκτέον δὲ τί μέντοι καὶ ἔστι τὸ λειπόμενον τῆς ῥητορικῆς), es decir, de lo propio y distintivo de la retórica como *téchne* que la hace específicamente diferente de la dialéctica desde el punto de vista discursivo. Según Fedro, este elemento distintivo es justamente lo que puede encontrarse en los tratados de retórica contemporáneos, cuyo contenido enumera junto con Sócrates (266d-268a): proemios, exposiciones con testigos, indicios (τεκμήρια), probabilidades (εἰκότα), hacer discursos breves y largos según se quiera, recapitulaciones, etc.³⁴ Pero en este punto Platón apela una vez más a la analogía con la medicina para mostrar cuán errado está quien pretenda sostener en tales términos lo que Fedro: un médico debe saber no solamente qué tratamientos aplicar para producir en los cuerpos diferentes cambios, sino también sobre qué cuerpos hay que aplicar estos tratamientos. Es decir, debe ser capaz de reconocer al cuerpo enfermo como tal, e identificar en él la causa de la enfermedad para poder mediante determinado tratamiento producir un efecto que permita revertir el estado inicial de desequilibrio. Del mismo modo, quien es capaz de desplegar las habilidades expuestas en los tratados de retórica, no por ello posee necesariamente la *téchne* retórica (269a-c), pues no sabe aún a qué almas han de aplicárseles estos remedios verbales³⁵ ni qué males han de venir a curar aquéllos en las almas de quienes se disponen a oír.³⁶ En definitiva, el arte de la retórica debe cumplir con un requisito común a toda *téchne*: conocer la naturaleza de aquello sobre lo cual ejerce su acción.³⁷ Quien ofrece discursos

34. G. Kennedy encuentra en este pasaje del *Fedro* un probable testimonio del contenido e incluso del orden de las materias incluidas en manuales de retórica disponibles en el siglo V (para la discusión de la procedencia de los diferentes elementos enumerados ver Kennedy, *op. cit.*; p. 31-33). Cf. G. Ryle (*op. cit.*; p. 203).

35. En verdad, habría que decir que este desconocimiento es de orden secundario respecto de un desconocimiento ya discutido antes en el *Fedro*, y también en el *Gorgias*, esto es: la ignorancia de lo que es la justicia (*i.e.*, el objeto sobre el que versan los discursos), cuya producción en el alma de los oyentes constituye el fin de la verdadera retórica. Puesto que se desconoce cuál es el estado de equilibrio que se busca producir en el alma, mal podría reconocerse la medida en que cada alma se aleja de ese estado y el "tratamiento" que en consecuencia necesita.

36. Cf. *Protágoras* 313c-314b.

37. Cf. L. Brisson, "L'unité du *Phèdre* de Platon. Rhétorique et philosophie

con arte debe poder señalar con exactitud la naturaleza del alma, pues a ella le administrará "...palabras y prácticas de conducta, que le transmitirán la persuasión (πειθώ) y la virtud (ἀρετή)..." (270b). En este breve pasaje se reafirma lo dicho en el *Gorgias*, esto es: que el resultado de la actividad del buen orador es la producción de la virtud en las almas por medio de la persuasión. Si las palabras tienen el poder de conducir a las almas (271d), es decir, de hacerlas pasar de un estado a otro, es de suponer que el fenómeno que posibilita y pone en marcha este movimiento es la persuasión que aquéllas son capaces de producir en el alma. En tal medida, el fin primario del orador que se propone engendrar la virtud en el alma de sus oyentes es la producción de persuasión. Y por ello el orador que se ajuste al arte deberá conocer la naturaleza del alma, si tiene partes o es simple, sobre qué actúa y con qué medio, y qué cosas padece, y por efecto de qué (271a; cf. 270c-d), y esto para poder determinar qué tipo de discurso se ajusta mejor para producir aquel efecto en cada tipo de alma, estableciendo de este modo géneros de discursos que se adaptan a cada género de alma (271b, 271d, 277c).³⁸ Pues sucede que algunos "por un determinado tipo de discursos y por tal o cual causa, son persuadidos (εὐπειθεῖς) para tales o cuales cosas; pero otros, por las mismas causas, difícilmente se dejan persuadir (δυσπειθεῖς)." (271d5-7).

Me interesa subrayar, en conexión con esto último, que en el *Fedro* en ningún momento se identifica la *téchne* retórica con un tipo de discurso, sino que lo que se subraya es justamente su capacidad de responder a la necesidad de componer diferentes tipos de discursos según sea el público al que el orador se dirija. Esto impide identificar sin más a la retórica con la dialéctica (o la filosofía) en el *Fedro*, un punto que frecuentemente suele pasarse por alto. Bien entendido, la dialéctica sería parte de este arte de conducir a las almas por medio de palabras, pero este arte de ningún modo puede agotarse en ella, pues es necesario que

dans le *Phèdre*", en L. Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus, Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1992; p. 61-76, cf. p. 66.

38. Y recordemos que este conocimiento sólo puede aportarlo la dialéctica 'seria', como arte de las divisiones y uniones, que en tanto tal resulta ser una parte fundamental de la oratoria, pero que no es identificable sin más con aquélla, como en seguida defenderé. Sobre el rol del saber acerca del alma y en especial su alcance cosmológico, cf. L. Brisson, *op. cit.*

quien lo domine realmente sea capaz de elaborar otro tipo de discursos diferentes al dialéctico (o filosófico) cuando se encuentra frente a auditorios impermeables a tales maniobras. No debe confundirse el hecho de que *todo* orador que se acomode al arte deba tener conocimientos de orden filosófico (obtenidos mediante el método dialéctico) referidos al objeto de su discurso y al alma, con la idea de que todo orador sea siempre dialéctico *en cuanto orador*. Efectivamente, si bien todo orador que se ajuste al arte es necesariamente dialéctico en el primer sentido, no lo es necesariamente en el segundo: en su actividad propiamente oratoria puede poner en práctica argumentaciones dialécticas, o bien apelar a otros recursos, incluso los señalados en los tratados de retórica. En conexión con esto, vuelvo a subrayar que las críticas dirigidas por Platón a los tratados de retórica no se refieren a los recursos que aquéllos ofrecen en sí mismos, sino al hecho de que no discernen en modo alguno cuándo y para qué es conveniente aplicarlos, del mismo modo que en el *Gorgias* no se criticaba la producción de un efecto placentero en sí misma, sino más bien la ausencia de un principio (*i.e.*, el bien como fin) que regulara tal producción.³⁹

En fin, ambos aspectos podrían considerarse complementarios pero igualmente necesarios para la posesión de la *téchne* retórica. En prueba de esto recuerdo el siguiente pasaje, que Platón pone en boca de Sócrates:

"Pero cuando sea capaz [1] de decir quién es persuadido y por qué clase de discursos, y [2] esté en condiciones de darse cuenta de que tiene delante a alguien así... Cuando esté, pues, en posesión de todo esto, y [3] sabiendo de la oportunidad (*καιρός*) de decir algo en tal momento, o de callárselo, del hablar breve (*βραχυλογία*), del apelar a la compasión (*ἐλεεινολογία*) y a la indignación (*δαινῶσις*),⁴⁰ y de tantas cuantas formas de

39. Para una original interpretación del rol de la censura al hedonismo en las críticas de Platón a la retórica contemporánea ya en el propio *Fedro*, cf. T. Calvo, "Socrates' First Speech in the *Phaedrus* and Plato's Criticism of Rhetoric", en L. Rossetti (ed.), *op. cit.*, p. 47-60.

40. Me aparto aquí de la traducción de Lledó Íñigo al traducir *δαινῶσις* por 'indignación' antes que por 'ampulósidades'. En primer lugar es preciso notar que se trata de un genitivo en singular, del mismo modo que *ἐλεεινολογίας*, palabra con la que está coordinada por un *καί*. En segundo lugar, entiendo que la coordinación se debe a que se hace referencia a dos pasiones, es decir, dos es-

discurso aprendiera,⁴¹ y sabiendo en qué momento conviene y no conviene aplicarlos (*τὴν εὐκαιρίαν τε καὶ ἀκαιρίαν διαγνόντι*), entonces es cuando ha llegado a la belleza y perfección en la posesión del arte, más no antes." (271e-272a8).

El requisito señalado como [1] es, como vimos, el conocimiento teórico previo que debe tener todo orador (referido a las diferentes naturalezas anímicas y los discursos que se ajustan mejor a cada una de ellas) y que sólo puede obtener por medio del método dialéctico de las divisiones y uniones. Este conocimiento permitiría además conocer las causas de cada tipo de desorden anímico, para poder entonces decidir el discurso al que habrá que recurrir para producir el orden. Recuérdese por ejemplo la caracterización del alma humana en *Leyes* (644d-645a) como una marioneta en la que el cordel de la razón es mucho más débil que el de las pasiones, lo cual fundamentaría el uso de la apelación a las pasiones como medio de persuasión en los preámbulos (cf. Morrow, *Plato's Cretan...*, p. 556-57; Vallejo Campos, *op. cit.*, p. 44-45). Esto es coherente con la idea de que para lograr producir persuasión y poder conducir al alma, hay que saber qué mueve al alma en cuestión: como la razón —según aprecia Platón— es menos potente que las pasiones, resulta necesario apelar a ellas para lograr disponer al alma hacia la acción prescrita por la razón (*i.e.* por la ley).⁴²

trategias retóricas del mismo orden: la piedad y la indignación. Este sentido de *δαινῶσις* se encuentra justamente en una enumeración de las pasiones a las que se arrastra al oyente en *Ret.* III 19, 1419b25-26 de Aristóteles, junto con *ἔλεος* (compasión).

41. Nótese que Sócrates vuelve a referirse aquí al contenido de los tratados de retórica contemporánea. Sin embargo en otro pasaje (264c2-5) se agrega algo más a estos temas comunes a los tratados: el discurso, además, debe estar dotado de una unidad comparable a la que exhibe un ser vivo. Nótese que aún en este nivel que podríamos llamar meramente instrumental o técnico (en un sentido moderno) penetra y rige el principio del orden y la unidad.

42. La excepción a esto parece ser el caso del preámbulo a la ley contra la impiedad, el cual se distingue del resto de los preámbulos por asumir en un primer momento la forma dialógica tradicional en Platón, y porque en tal medida persigue la demostración y no sólo la persuasión (Morrow, *Plato's Cretan...*, p. 447). La diferencia se debe a que en este caso el comportamiento incorrecto no se debe a la incontinencia en placeres y deseos, sino a una causa de orden in-

El requisito [2] da cuenta de la capacidad de aplicar esos conocimientos generales a los casos particulares, o, visto desde el punto de vista inverso, la capacidad de subsumir el caso particular bajo uno de los universales conocidos, es decir, tener habilidad en la 'diagnosis'.⁴³ Por último, el punto [3] ofrece un recuento de habilidades que serían comunes a un orador tal como los que ha criticado antes en este diálogo, así como también en el *Gorgias*; pero, tal como en el *Gorgias* no se criticaba la producción de placer o agrado en el oyente en sí misma, sino en tanto y en cuanto aquella no respondía a un fin ulterior (sólo cognoscible para el filósofo), así también aquí en el *Fedro*, los recursos usados por los oradores y descriptos en los tratados de oratoria no son aceptados (ni rechazados) absolutamente, sino en la medida en que su uso vaya 'precedido' y 'prescrito' por la filosofía.⁴⁴ Y entre estos recursos se cuenta por cierto la apelación a las pasiones (representadas en este caso por la compasión y la indignación). Teniendo en cuenta entonces que la metarretórica platónica del *Gorgias* y *Fedro* admitiría —bajo las condiciones ya especificadas— el uso de medios irracionales de persuasión, entonces no resultará extraño comprobar que en los preámbulos de *Leyes* los medios de persuasión empleados son, en algunos casos, irracionales.

telectual (886b), *v.gr.*, la creencia honesta del impío de poseer un cierto conocimiento que en realidad es falso, y que por lo tanto habrá que refutar (cf. 903a). Bobonich (*op. cit.*) se apoya fundamentalmente en este preámbulo (que tiene carácter excepcional) para concluir en general el carácter predominantemente racional de los medios de persuasión propuestos por Platón en *Leyes*. Sin embargo, vale aclarar que una vez concluida la refutación, se añade un mito a modo de 'encantamiento', en el que se apela al temor (904d) apuntando nuevamente a la parte irracional del alma (cf. Vallejo Campos, *op. cit.*, p. 46).

43 Taylor, *op. cit.*, p. 315. Sobre este punto cf. A. Tordesillas, "Kairos dialectique, kairos rhetorique. Le projet platonicien de rhétorique philosophique perpétuelle", en L. Rossetti (ed.), *op. cit.*, p. 77-92, ver esp. p. 88-89.

44. Una prueba más de ello se encuentra en el resumen de los resultados de la argumentación en 277b-c. Por otra parte esta subordinación a la filosofía implica en algunos casos la reelaboración de categorías conceptuales propias de la sofística en términos filosófico-dialécticos, tal es el caso por ejemplo del concepto de *kairós*, cf. para este punto A. Tordesillas, *op. cit.*

III. Conclusiones

Propondré ahora algunas conclusiones avanzando sobre los resultados del análisis precedente.

(1) Con respecto a la metarretórica platónica, hay que decir que según el planteo del *Fedro*, resulta ser que existe un género de los discursos (τὸ λόγων γένος, 277c5)⁴⁵ que constituye una *saber técnico* denominado las más de las veces en el diálogo 'retórica', el cual he propuesto identificar con un sentido 'amplio' de retórica, dentro del cual se incluye la dialéctica y la retórica en sentido estrecho, esto es: aquella actividad de dirigir discursos para persuadir a multitudes, sea en asambleas o en cortes judiciales.⁴⁶ Estas dos partes del arte de los discursos, no se encuentran sin embargo entre sí en pie de igualdad. No sólo porque una presupone a la otra como requisito (esto es: la retórica en sentido estrecho presupone a la dialéctica, como se ha visto más arriba), sino porque una es más bella que la otra. Mientras que la retórica en sentido estrecho constituye una actividad (incluso una suerte de entretenimiento) que compone "historias (μυθολογοῦντα) sobre la justicia y todas las otras cosas" (276e2-3), la dialéctica se ocupa "con seriedad" (σπουδῇ) de estas mismas cosas (περί αὐτά), buscando para ello un alma adecuada (276e4 ss.), la cual, se podría decir, gana algo más que persuasión con el intercambio, pues lo que se produce es además un proceso educativo de tipo superior gracias al cual ella misma será capaz, a la larga, de ofrecer a su vez discursos, y en última instancia ser portadora de "esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre" (277a2-4). Se trata, claro está, de quien es ya filósofo.

45. Con esto, la propuesta de Platón se inscribe sin quiebres formales (si bien con replanteos de fondo) en la tradición entonces vigente: G. Ryle (*op. cit.*, p. 98) señala que en Grecia retórica y dialéctica eran dos partes del arte del discurso (cf. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, Madrid, 1988 (Cambridge, 1969); tomo III; p. 179). G. Kennedy (*op. cit.*; p. 11) apunta que el título que llevaban comúnmente los manuales tempranos de retórica era τέχνη λόγων, y que la palabra λόγος podría ser tomada como un género del cual la retórica cívica era una parte.

46. Efectivamente la retórica forense también habría tenido en Grecia la característica de estar dirigida a multitudes, pues los tribunales contaban con jurados de 201 miembros como mínimo (G. Kennedy, *op. cit.*, p. 15).

La retórica en sentido estrecho se ocuparía, por su parte, de componer 'historias' (μύθος) sobre la justicia, y cosas semejantes (por ej. sobre la naturaleza del alma, de lo cual constituye un ejemplo el mito que el propio Sócrates ha relatado antes en el diálogo). Algo similar se propone en el *Político*: la retórica tiene "el poder de persuadir a la muchedumbre y a la masa a través de la narración de historias (διὰ μυθολογίας), pero no a través de una enseñanza (μη διὰ διδασκαλίας)" (304c10-d2).

He señalado más arriba, a raíz del análisis del *Gorgias*, que la dialéctica, en su forma refutativa, constituiría el modo privilegiado de alcanzar una suerte de armonía anímica, y en definitiva de engendrar la justicia en el alma del interlocutor oyente. Sin embargo es cierto también que para que el *élenchos* sea practicable, el interlocutor debe cumplir con ciertos requisitos que hacen a su carácter, con la consecuencia última de que, según todo indica, quien estaría en condiciones de ser refutado es quien es o posee las condiciones para ser filósofo (cf. *supra* nota 26). El problema (político) es que esto deja afuera a la mayor parte de los ciudadanos, a quienes sin embargo es preciso persuadir u 'ordenar anímicamente' de algún modo si se pretende fundar un Estado justo sobre bases diferentes de la pura coacción. La solución a este problema es, a mi entender, la concesión de Platón a otros modos de persuasión (fuera de esta *via regia* que constituye la dialéctica) para intentar persuadir a la multitud carente de educación, los cuales son identificables en el *Fedro* y aplicados en *Rep.* y *Leyes*, y en última instancia, la admisión de la apelación al castigo⁴⁷ (cf. *Pol.* 304d; *Leyes* IX, 854e, 855c, 881a, etc.). Esto respondería al hecho reconocido en el *Fedro*: algunas almas se dejan persuadir por un tipo de discursos, mientras que para persuadir a otras es preciso elaborar otros diferentes.

(2) Una segunda conclusión que ofrezco a partir de lo estudiado en el desarrollo de este trabajo, consiste en la propuesta, a modo de hipótesis, de casos de usos concretos de esta *téchne* retórica por parte de Platón en los diálogos, y de recomendaciones de uso de dicha técnica.

En primer lugar, podría pensarse a partir lo desarrollado (y lo planteo aquí en términos muy generales por cierto) si algunos de los mitos que Platón ofrece en los diálogos no son formas concretas de esta retórica en sentido estrecho, una de cuyas funciones es forjar historias sobre las

47. Este recurso se aplicaría a "los caracteres que no se pliegan a la persuasión" (*Leyes* IV, 718b2-3) por los preámbulos a las leyes.

mismas cosas acerca de las cuales la dialéctica discurre seriamente.⁴⁸ Tomando el caso puntual del *Gorgias* como ejemplo, es claro que el 'mensaje' del mito y el que se intentó probar infructuosamente por medios dialécticos ante un interlocutor impermeable —Calicles— es el mismo.⁴⁹ Estas dos formas alternativas de referirse a los mismos asuntos (el mito y la dialéctica) pueden entenderse como dos tipos de discursos apropiados para diferentes tipos de almas, tal como el *Fedro* recomienda.

Por otra parte, es digno de notar el carácter eminentemente *práctico* de los asuntos que ocupan los mitos. Como apunta Friedländer (*op. cit.*, p. 201), se trata fundamentalmente de gobernar las voluntades, de inculcar modos de vida, y en ello reside la fuerza del mito. Platón parece ser consciente en extremo de esta fuerza, pues refleja en *Leyes* el uso de mitos por parte del legislador en la figura de los preámbulos (incluyendo en ellos apelaciones a las pasiones) para lograr encausar las almas

48. Me parece sugestiva al respecto la descripción de Kennedy (*op. cit.*, p. 41) del mito relatado por Sócrates en el *Fedro*. Este autor dice que en dicho mito se da *especificidad visual* a las *abstracciones filosóficas*. Podría pensarse, siguiendo esta idea, que en el mito se pone lo que el dialéctico conoce sólo a través de las Formas (*Rep.* 511c) en imágenes sensibles que lo hagan accesible al lego.

49. Esto mismo señala P. Friedländer (*Platon*, Berlin, 1954; vol. I; p. 201) quien agrega, además de este, los casos del *Fedón* (114e) y *Rep.* X (621c) como instancias similares. Según mi interpretación a la luz del planteo teórico del *Fedro*, esto respondería al principio de ofrecer diferentes discursos adecuados a cada tipo de alma. K. Gaiser (*Protreptik und Paränese bei Platon*, Stuttgart, 1959; p. 190), a propósito del *Gorgias*, entiende que el mito surge por la corta duración de la persuasión obtenida por el *élenchos*, como una suerte de refuerzo. Esta lectura no me parece plausible si el principio se aplica a Calicles, pues en él no parece que se hubiera generado persuasión alguna que reforzar; pero en cambio sí es atendible si se entiende que el mito se dirige a reforzar la persuasión del lector oyente. En este sentido, y conectado con mi propuesta de entender algunos mitos como fenómenos retóricos, tengo en cuenta la hipótesis de que en la composición de los diálogos, considerados como obras literarias, Platón tenga en mente sus críticas a las obras de arte en *Rep.* X, y su precepto de que el fin de producir la virtud y una suerte de educación en el auditorio debe ser el principio rector en la composición de toda obra de arte (*Rep.* II-III, cf. *Leyes* 660a), que sería aceptable en tanto y en cuanto sea conforme a fines filosóficos (cf. *supra* nota 10). Para una interpretación del *Gorgias* en esta clave, ver A. Spitzer ("The Self-Reference of the *Gorgias*", *Philosophy & Rhetoric*, vol. 8, No 1, (1975); 1-22; esp. p. 2-3).

bajo el dictado de la ley (*i.e.* la razón) (cf. Vallejo Campos, *op. cit.*, p. 47 y n. 17), y también en *Rep.* recomienda el empleo de un mito para lograr que los ciudadanos cuiden mejor de la ciudad (ver 414c ss.). En ese mismo diálogo podría identificarse también un caso, no ya de aplicación concreta, sino que constituiría una recomendación del uso de manio-bras retóricas. En efecto, los términos en que Platón se refiere allí al ejercicio de la mentira por parte de los gobernantes son muy cercanos a la concepción metarretórica del *Gorgias* y *Fedro*:

"...pues si hemos hablado con razón hace un momento y la mentira es inútil para los dioses pero es útil para los hombres en la misma forma en que lo es un medicamento (φάρμακον), es evidente entonces que tal <medicamento> debe ser prescrito por los médicos, y que los legos no deben utilizarlo." (*Rep.* III, 389b3-7, mi traducción).

La mentira es equiparable a un φάρμακον dispensado por el médico (antístrofo de la verdadera retórica en el *Gorgias*), y tal como aquél no debe prescribir si no sabe, del mismo modo quien dispensa un φάρμακον verbal debe tener conocimiento sobre lo justo. La prohibición a los legos de utilizar este φάρμακον, se encontraba expresada en *Gorgias* y *Fedro* bajo la exigencia de que el orador conozca el objeto sobre el que versan los discursos que pronuncia o escribe. Por otra parte, la valoración de la mentira que se hace en el pasaje es llamativa: no se considera si el acto de mentir es bueno o malo, sino que se valora la mentira en términos de su utilidad o su inutilidad; es decir, se la considera instrumentalmente, lo cual explica el hecho de que su uso se restrinja a quienes tienen conocimiento de lo justo, dado que ella debido a su estatus puramente instrumental resulta moralmente neutra.⁵⁰ Todo lleva a entender, en realidad, que con "mentira" Platón se está refiriendo aquí esencialmente a discursos de corte persuasivo cuyo significado literal se aleja de la verdad. En este sentido la mentira es inútil frente a los dioses, no

50. Cf. en el *Gorgias* (499c-e) la distinción entre placeres buenos y malos en relación al criterio de lo beneficioso o dañino, entendiendo lo primero como aquello que contribuye a producir la virtud o excelencia (ἀρετή) (Cf. Irwin, *op. cit.*, ad 499d-e). En tal sentido esto abona la tesis de que el placer asociado a la actividad retórica habría de ser entendido propiamente también como meramente instrumental respecto de la producción de algún tipo o grado de ἀρετή.

porque ellos no se dejasen persuadir por ella, sino porque sería redundante desde un punto de vista funcional: ellos conocen la verdad, por lo tanto no necesitan que se les mienta. Es por ello que en el caso de los hombres la mentira es descripta como un remedio, un remedio que viene a paliar el mal consistente en no conocer la verdad (con la consecuencia en el ámbito práctico de realizar acciones injustas). Según Platón, se miente, entonces, para acercarse en alguna medida a la verdad. Pero se acerca a la verdad de este modo a quien no podría acercarse por otros medios: nuevamente aparece la retórica como un medio de persuadir, educar,⁵¹ ordenar anímicamente, en definitiva, incluir en el proyecto político por medios distintos de la coacción a las masas que carecen de educación filosófica.

(3) Si mi lectura es correcta, la crítica de Platón a los oradores contemporáneos y predecesores (*i.e.* los llamados genéricamente 'sofistas') no apunta en realidad, como recogen ciertas lecturas actuales, al hecho de que aquéllos argumenten a partir de opiniones. No es el carácter *doxástico* de los enunciados lo que está en juego primariamente, sino más bien el curso de acción en pos del cual se persuade, o las consecuencias prácticas que tengan, aún a largo plazo, las creencias inculcadas por el orador. Dicho de otro modo, lo que está en juego no es la preferencia de enunciados *doxásticos* o falsos, y ni siquiera de falacias,⁵² sino el uso que se hace de ellos. Lo esencial, en definitiva, para Platón, no es otra cosa que el uso correcto de estos recursos (ὁρθῶς χρῆσθαι, cf. *Eutidemo*, 281a3, 282a3-4; 289a ss.), el cual obedece a un saber que debe acompañar necesariamente la preferencia de argumentos falaces o de apelaciones a elementos irracionales, y que, según el análisis precedente indica, consiste en el conocimiento del bien. Esto tiene como implicación inmediata el hecho de que la *téchne* retórica en tanto tal se halle siempre y necesaria-

51. En el estado platónico las fuerzas de persuasión son usadas para la educación, *i.e.* para inculcar creencias verdaderas concernientes a la salud del alma (Morrow, *Plato's Cretan...*, p. 559; cf. "Plato's concept...", p. 234, 243-44). La relación entre retórica y educación se configura claramente a mi juicio en el papel esencial en el programa educativo de *Leyes* de los encantamientos (ἐπωδαί), los cuales involucrarían recursos de orden retórico.

52. Cf. R. Sprague (*Plato's Use of Fallacy*, London, 1962) acerca del uso consciente de falacias en los diálogos platónicos, uso que en muchos casos se dirige a introducir doctrinas positivas propias.

mente subordinada a un saber de tipo superior que aporta justamente este saber de uso (cf. esp. *Eutidemo* 289a-290d, en relación con la oratoria). En definitiva, la crítica de fondo de Platón a los sofistas apuntaría al hecho de que aquellos desconocieron la necesaria subordinación de toda oratoria que pretenda constituirse en *téchne* a un saber de orden práctico (ético-político) que gobierne su uso.

(4) Podría pensarse a partir de lo desarrollado que a los efectos de la persuasión el carácter verdadero o falso del discurso pasa para Platón a un segundo plano (cf. por ej. Vallejo Campos, *op. cit.*, p. 43). Esto me parece aceptable, si bien es preciso introducir algunas precisiones. Hay que distinguir a mi juicio dos planos: *a*) el carácter verdadero o falso (en un sentido referencial) del discurso tomado en su sentido literal, que en efecto resulta prescindible para Platón, ya que en este ámbito rige la valoración en términos de utilidad/inutilidad (lo cual es razonable cuando sólo se trata de evaluar la función performativa de lo que se dice); *b*) y la verdad *en vista de la que se persuade*. En el planteo platónico esta verdad no es bajo ningún punto de vista prescindible, como se ha visto a lo largo de este ensayo.⁵³ Se trata en este segundo caso de una verdad ob-

53. De allí la exigencia de que el *φάρμακον* sea prescrito por quien conoce lo justo, y en definitiva, la tesis de que el filósofo debe ser el único que practique la retórica en sentido estrecho. Aquí reside una diferencia radical con respecto al concepto de *téchne* (y en especial de *téchne* retórica) en Aristóteles. Platón acepta, a mi entender, que la retórica (en sentido estrecho) sea una *téchne*, pero niega que aquélla tenga un carácter neutral y por lo tanto autónomo. En tanto tal resulta definitorio de la misma su carácter subordinado a la política (y por lo tanto a la filosofía). En el esquema platónico no sería posible la existencia de un conocimiento técnico (*i.e.* que vaya más allá de la mera práctica infundada), sin orientación alguna hacia el bien. Vallejo Campos ("El Fedro y la Retórica de Aristóteles", *Méthexis* VII (1994), 71-90; p. 89) plantea de modo similar la diferencia entre Platón y Aristóteles respecto de la retórica, remitiendo en última instancia a diferentes concepciones de la razón en uno y otro filósofo: Platón considera que lo racional se define primariamente en términos de su orientación hacia (y por) el principio último de todas las cosas (es decir, el bien o lo Uno) y por lo tanto no puede estar desprovisto de connotaciones morales; mientras que Aristóteles con su concepto de *téchne* como una *δύναμις* que es moralmente neutra aceptaría la existencia de lo que hoy llamaríamos una 'razón instrumental'. Es preciso notar, no obstante, que esta cuestión no es tan simple en el caso de Aristóteles, pues hay por cierto una tensión entre la ligazón entre retórica y política

jetiva de orden moral en función de la cual se intenta dirigir las voluntades; una verdad que constituye además el fin que orienta la actividad oratoria.

En definitiva, tanto acerca de los mitos como acerca de las 'mentiras' mencionadas en *Rep.* no puede afirmarse que sean falsos ni verdaderos 'sin más'; pero sí en todo caso verosímiles, una suerte de 'tercera vía' a la que alude el título de este ensayo. Por tanto, la retórica en sentido estrecho, no dice cosas falsas; pero tampoco la verdad misma, sino algo similar a ella; una similitud que se define y se fundamenta no sólo a partir del plano literal (*a*), sino también en el práctico (*b*). En definitiva se trata, desde el punto de vista literal (*i.e.* en el plano *a*), de discursos verosímiles, es decir, que no se oponen a la verdad (en el plano *b*), sino que, al contrario, son conformes a ella. Este tipo de discurso, claro está, produce en el oyente creencia, y no conocimiento (cf. Gill, *op. cit.*, p. 9); pero lo cierto es que desde la perspectiva platónica, esto sería suficiente para la instauración de algún tipo de armonía anímica en aquellas naturalezas que no pueden aspirar a la armonía completa (a la que sólo accedería el filósofo) y para la producción de la justicia en el Estado.

Por cierto, este planteo resulta inquietante para un lector moderno; pero en el marco de la concepción del Bien de Platón, no lo resulta en absoluto. En efecto, si se tiene en cuenta esto último como trasfondo desde donde entender el planteo platónico, quizá aquél pueda incluso acercarse a otros casos actuales que guardan puntos de contacto con el caso del Bien. Según Platón quien conoce el Bien, el filósofo, es un experto, y en tal medida no puede ofrecer ese conocimiento tal como él lo posee (lo que constituiría la verdad en el plano *a*)) a los legos, no por una voluntad de ocultamiento, sino simplemente porque esto no tendría ningún beneficio para ese público y acaso ningún efecto en absoluto.⁵⁴ Si pensamos en ejemplos actuales de conocimiento de expertos, llegaríamos a una conclusión de tipo similar a la que exhibe Platón para el

—por lo tanto, entre retórica y virtud— por él sostenida (cf. *EN* I 2, 1094b2-3), y el carácter de *δύναμις* de la retórica que la vuelve moralmente neutra (cf. por ej. *Top.* IV 5, 126a25-b1), lo cual constituye sin duda uno de los mayores problemas interpretativos de la *Retórica*.

54. De hecho eso es lo que efectivamente habría ocurrido cuando Platón dictó en público una conferencia sobre el Bien, según el relato de Aristoxeno (ver K. Gaiser, "Plato's enigmatic lecture 'On the Good'", *Phronesis* 25 (1980); 5-37).

caso del bien.⁵⁵ En suma, no veo en aquellos casos en que se produce la consulta a expertos, una distancia insalvable entre el planteo platónico sobre la retórica y lo que hoy día resultaría aceptable y recomendable. En cambio, el punto de discrepancia que sí persiste entre el planteo de Platón y una mirada (para decirlo muy generalmente) de corte iluminista, gira justamente alrededor de la idea de que *el conocimiento práctico* y la prerrogativa de tomar decisiones en este ámbito sea *patrimonio de expertos* y no de todo ser racional en tanto tal. En este punto sí, me temo, las distancias resultan insalvables.

Universidad Nacional de La Plata

ABSTRACT

This paper deals with Plato's theoretical views on rhetoric, its value, its conditions, and its genuine ethical-political function. My goal is to show that, even from the theoretical and/or metarhetorical point of view (*Gorgias* and *Phaedrus*), Plato would admit the practice of arguing from probabilities (*eikós*) and opinions, and would accept as a legitimate part of rhetoric—in order to persuade the mob—devices such as appeals to emotion. As it is well known, concrete uses of these devices can be found in the dialogues. I will refer, in this vein, to some passages of Plato's political writings, esp. *Republic* and *Laws*, and to the role of some myths in the dialogues. Nonetheless, I sustain the necessity (and the possibility) of harmonizing this view with Plato's strong claim that knowledge of (and commitment to) an objective truth is essential to the true *rhétor*.

55. Cf. Woods y Walton ("*Argumentum ad Verecundiam*", *Philosophy & Rhetoric*, vol. 7, No 3, (1974); 135-153; p. 142), quienes señalan que la jerga técnica puede ser una influencia disruptiva incluso en casos de cooperación interdisciplinaria, y la necesidad de retraducir la opinión del experto en una forma que resulte inteligible para los legos.

DISCUSIÓN

EL CARÁCTER NORMATIVO DE LA LÓGICA INDUCTIVA. RESPUESTA A MARIO BUNGE

Alejandro Cassini

Me honra que Mario Bunge haya escrito una respuesta al artículo en el que critiqué su definición de grado de confirmación y su descripción de la lógica inductiva (Bunge 2002 y Cassini 2002, respectivamente). Bunge piensa que la lógica inductiva es inútil; que es un mero pasatiempo filosófico, cuyos practicantes se complacen en atiborrar páginas con fórmulas erróneamente interpretadas. Esta actividad es, para él, una industria académica carente de verdadero interés filosófico o científico. Es posible que así sea, pero, en cualquier caso, no me parece que sus argumentos consigan probarlo. En la primera parte de mi respuesta discutiré de manera muy breve algunos de los argumentos de Bunge contra la lógica inductiva. En la segunda parte examinaré con más detalle la afirmación de Bunge según la cual la lógica inductiva bayesiana está empíricamente refutada por las investigaciones en psicología experimental de Daniel Kahneman y sus colaboradores.

1. Las objeciones de Bunge a la lógica inductiva bayesiana

Bunge no acepta la interpretación subjetiva de las probabilidades, en la cual se basa la lógica inductiva bayesiana (al menos, en su versión ortodoxa, que es la única que discutiré aquí). En otros lugares, presenta sus argumentos contra esta y otras interpretaciones de la teoría matemática de la probabilidad (por ejemplo, Bunge 1985, Cap. 8). Este es un punto demasiado complejo como para examinarlo aquí, pero quiero fijar mi posición diciendo lo siguiente. Existe un amplio consenso en que la interpretación subjetiva en términos de grados de creencia (posiblemente idealizados) satisface el cálculo de probabilidades con aditividad finita. El apoyo fundamental para esta interpretación proviene del lla-

mado teorema de Ramsey y De Finetti, que prueba que un sistema de cocientes de apuestas es coherente si y sólo si, satisface el cálculo de probabilidades (para una prueba completa véase Gillies 2000, pp. 53-65). No se sigue de allí que esta sea la única interpretación aceptable de dicha teoría matemática. Yo no suscribo el monismo dogmático de De Finetti, que consideró como "falsificaciones" a todas las interpretaciones no subjetivas de la probabilidad (De Finetti 1977). Me adhiero a la tradición pluralista de Ramsey, Carnap y muchos otros que admiten interpretaciones tanto objetivas como epistémicas de las probabilidades.¹

Cada interpretación de la teoría matemática de la probabilidad, sea objetiva o no, es susceptible de aplicarse en contextos diferentes, con la única restricción de que en cada contexto la interpretación sea única. La lógica inductiva bayesiana no afirma en absoluto que las probabilidades subjetivas sean las que se emplean en las teorías empíricas. Por esa razón, el hecho de que los científicos usen interpretaciones objetivas de los enunciados probabilísticos que forman parte de sus teorías no constituye una crítica pertinente a la lógica inductiva. El empleo de las probabilidades subjetivas para calcular el grado de confirmación de las hipótesis y teorías científicas tiene un carácter exclusivamente metateórico, como ya Carnap (1950) había señalado claramente. Por consiguiente, los enunciados probabilísticos sobre el grado de confirmación de una teoría empírica no pertenecen a dicha teoría. No hay, entonces, problema alguno en emplear dos interpretaciones diferentes de las probabilidades, una objetiva para los enunciados de la teoría y otra subjetiva para los enunciados acerca de la teoría o de sus partes componentes.

En su respuesta Bunge (2002, p. 341) remite a las críticas a la lógica inductiva recapituladas en su *Diccionario de filosofía* (Bunge 1999). Son básicamente tres: 1) Las inferencias inductivas son ingobernables porque dependen del contenido y no de la forma. 2) La probabilidad no

1. En la presentación de los axiomas del cálculo de probabilidades en Cassini (2002) pp. 307-308 hay dos errores que deben corregirse. El axioma 4 contiene dos restricciones innecesarias ($P(\alpha) > 0$ y $P(\beta) > 0$), mientras que a la definición de probabilidad condicional de Kolmogorov de la nota 2 le falta la restricción indispensable $P(\beta) > 0$. Precisamente, una de las ventajas que tiene introducir la probabilidad condicional mediante el axioma de multiplicación es que éste, a diferencia de la definición de Kolmogorov, permite condicionalizar con proposiciones de probabilidad cero.

puede atribuirse a proposiciones: la expresión $P(q)$ no tiene un significado inteligible. Además, el bayesianismo no ofrece reglas para asignar probabilidades previas a las proposiciones, por lo que tal atribución es puramente arbitraria. 3) La lógica inductiva no puede probar que la suma de las probabilidades de dos o más hipótesis o teorías rivales sea igual a 1, y por consiguiente, no garantiza la satisfacción del cálculo de probabilidades. Ninguna de estas críticas me parece acertada o suficientemente justificada.

Respecto de la primera crítica diré simplemente que nadie ha probado hasta el momento que las inferencias inductivas sean ingobernables y, en consecuencia, la lógica inductiva sea imposible. Sabemos, eso sí, que existen muchas clases diferentes de inferencias inductivas, por lo cual es muy difícil formular una lógica inductiva general. La estrategia más razonable para abordar este problema consiste en tratar de construir lógicas inductivas específicas, aplicables sólo a determinadas clases de inferencias y en contextos bien definidos. La lógica inductiva bayesiana es un ejemplo de tal estrategia.

La segunda crítica es en mi opinión el producto de una incompreensión de la interpretación subjetiva de las probabilidades. La teoría matemática de las probabilidades (al menos, con aditividad finita) se puede formular perfectamente en el lenguaje de la lógica proposicional y esta formulación es equivalente a la de Kolmogorov, expresada en el lenguaje de la teoría de conjuntos. En la interpretación subjetiva de esta teoría la expresión $P(q)$, o más precisamente $P(q / K)$, debe entenderse como el grado de creencia de un individuo en la verdad de q , relativamente al conjunto de sus creencias K . La aplicación de la regla bayesiana de condicionalización para cambiar las funciones de probabilidad de un individuo requiere, efectivamente, la asignación de probabilidades previas a proposiciones como q . La asignación de estas probabilidades previas, aunque no está determinada por ninguna regla, no es arbitraria, sino que está sujeta al requisito de coherencia, que es mucho más fuerte que lo que suele pensarse, porque afecta y constriñe a la totalidad de las creencias de cada sujeto.² Este no es un requisito subjetivo ni

2. Véanse al respecto las consideraciones finales de Howson y Urbach (1993), p. 438.

arbitrario, sino objetivo y racional. Para los bayesianos ortodoxos representa una condición necesaria y suficiente para la asignación racional de probabilidades previas. Otros bayesianos más moderados, en cambio, piensan que no es suficiente y lo completan con otras condiciones, tanto lógicas como empíricas.³ En cualquier caso, las probabilidades previas no se pueden elegir de manera completamente arbitraria.

La tercera crítica de Bunge dice lo siguiente:

"[...] aun cuando la asignación de probabilidades tuviera sentido, no garantizaría que las hipótesis rivales sean excluyentes entre sí y conjuntamente exhaustivas, de tal modo que la suma de todas las probabilidades sea igual a la unidad. En efecto, alguien podría proponer más hipótesis candidatas." (Bunge 1999, trad esp. p. 129)

Esta crítica se basa en un error que intentaré aclarar ahora. Llamamos hipótesis rivales a las que son lógicamente incompatibles, esto es, a las que no pueden ser simultáneamente verdaderas. Luego, por definición, las hipótesis rivales son excluyentes entre sí, pero no es necesario que sean conjuntamente exhaustivas. Si H_1 y H_2 son dos hipótesis rivales, la suma de sus probabilidades no es igual a 1, como supone Bunge, a menos que sean hipótesis contradictorias entre sí. Para el caso más general, la teoría de la probabilidad implica que $P(H_1) + P(H_2) + P(\neg H_1 \& \neg H_2) = 1$. Si H_1 y H_2 son contradictorias, entonces, $P(\neg H_1 \& \neg H_2) = 0$, y la expresión anterior se reduce a $P(H_1) + P(H_2) = 1$. Pero en tal caso, no es posible proponer más hipótesis candidatas, ya que H_1 y H_2 son conjuntamente exhaustivas. Esta situación es poco frecuente en la historia de la ciencia, donde generalmente las hipótesis rivales no son contradictorias. Si dos hipótesis rivales no son contradictorias, cuando se formula una tercera hipótesis rival H_3 , las probabilidades se redistribuyen de la siguiente manera: $P(H_1) + P(H_2) + P(H_3) + P(\neg H_1 \& \neg H_2 \& \neg H_3) = 1$. Y lo mismo para cualquier número de hipótesis rivales. La satisfacción del cálculo de probabilidades queda, así, perfectamente garantizada. Por supuesto, esta redistribución de las probabilidades de cada hipótesis no se realiza mediante la regla de condicionalización. Los ba-

3. Véase, por ejemplo, Shimony (1993), Caps. 9 y 10 para una formulación clásica del bayesianismo moderado.

yesianos han discutido bastante acerca de cómo tratar este caso de cambio aparentemente no bayesiano en la función probabilidad.⁴ Cualquiera sea la solución que uno adopte ante este problema, es claro que la lógica inductiva bayesiana no implica ninguna violación de la teoría matemática de la probabilidad.

Bunge (2002, p. 340) nos recuerda que los científicos contrastan las hipótesis probabilistas mediante los métodos de la estadística clásica (por ejemplo, los de Neyman y Pearson). Por cierto, hay mucho más en estos métodos que el cálculo del error accidental y el test χ^2 , que menciona Bunge, pero ese hecho no introduce en este momento ninguna diferencia esencial en la discusión.⁵ Nuevamente, no veo incompatibilidad en utilizar los métodos estadísticos clásicos dentro de una teoría empírica y, a la vez, emplear la lógica inductiva bayesiana para calcular el grado de confirmación de esa teoría. Sobre este punto hay una considerable controversia que opone a estadísticos clásicos y bayesianos. Los partidarios de la estadística bayesiana consideran que los métodos de la estadística clásica son insuficientes porque no tienen en cuenta la probabilidad previa de las hipótesis que se contrastan.⁶ Aquí no es necesario tomar partido en esta controversia. Respecto de los métodos estadísticos que se usan en las ciencias empíricas, no creo que haya un único método (como, en general, no creo que haya un único método científico o una única lógica deductiva) y pienso que en la investigación científica hay lugar para métodos estadísticos bayesianos y no bayesianos por igual, aunque para muchos éstos sean irreconciliables. Pero esta cuestión va más allá de la lógica inductiva en sentido estricto, que es la que quiero discutir ahora.⁷

4. Véase Earman (1992), pp. 195-198.

5. Por lo demás, muchos filósofos de la ciencia están bien enterados de estos métodos, como lo prueban obras como la de Mayo (1996) y Giere (1997).

6. Para discusiones filosóficas de este tema véase Howson y Urbach (1993), para el punto de vista bayesiano; y Gillies (1990) y Mayo (1996), para una defensa antibayesiana de los métodos estadísticos clásicos.

7. Nótese, sin embargo, que, contra lo que Bunge parece pensar, muchos autores, como Baird (1992) y Hacking (2001), incluyen a la inferencia estadística clásica en el campo de la lógica inductiva. Debe advertirse también que la estadística clásica emplea el concepto frecuencial de probabilidad, que Bunge (1985, Cap. 8), rechaza como interpretación aceptable del cálculo de probabilidades. Ningún método estadístico, hasta donde llega mi conocimiento, utiliza la inter-

Bunge (2002, p. 340) piensa que medir el grado de confirmación de una teoría respecto de la evidencia disponible es inútil, pero sostiene, en cambio, que lo verdaderamente importante es determinar su grado de verdad, es decir, su verosimilitud. Tal verosimilitud debería estimarse respecto de la evidencia empírica y del resto del conocimiento científico aceptado. No niego la importancia de disponer de una medida de la verosimilitud de las teorías. En principio, esto no es incompatible con la lógica inductiva. Idealmente el grado de confirmación y la verosimilitud deberían ser proporcionales y converger hacia los respectivos valores máximos. Lamentablemente estamos muy lejos de tener una definición clara del concepto mismo de verosimilitud, y mucho más lejos de tener un método para medir la verosimilitud de una teoría. Por el momento, no sabemos cómo se relacionan verosimilitud y confirmación, pero el problema, según creo, radica en las propias teorías de la verosimilitud. En algunos aspectos, la situación de las teorías filosóficas de la verosimilitud es mucho peor que la de la lógica inductiva, porque no hay una teoría de la verosimilitud que haya suscitado un consenso comparable al que tiene el bayesianismo.⁸ En la situación actual, nadie sabe cómo calcular la verosimilitud de una teoría concreta, como la relatividad especial o la electrodinámica cuántica. No es de extrañar, entonces, que de hecho los científicos no apelen a la noción de grado de verdad a la hora de aceptar o rechazar sus hipótesis y teorías. Por otra parte, no es cierto, como sostiene Bunge, que los científicos nunca consideren la posibilidad de asignar probabilidades a sus teorías. Basta un contraejemplo para esa afirmación general. Coles y Ellis (1996, p. 11) afirman que uno de los criterios de elección de una teoría cosmológica es la "probabilidad de la teoría o modelo respecto de una medida bien definida".

Finalmente, a Bunge (2002, p. 341) parece escandalizarle la afirmación de Von Wright de que la lógica inductiva bayesiana es *a priori* y, por consiguiente, no susceptible de confirmación o refutación empírica.

pretación propensivista de las probabilidades, que Bunge (y Popper) adoptan como la única posible. Por otra parte, no hay una sola interpretación propensivista, sino, como ha mostrado Gillies (2000, Cap. 6), toda una familia de teorías, bastante diferentes entre sí.

8. Para un panorama general de estas teorías y sus dificultades véase Niiniluoto (1998).

Yo, en cambio, no encuentro en ello nada inaceptable. La lógica inductiva es *lógica*, en un sentido amplio del término, y, en mi opinión, es tan *a priori* como la lógica deductiva clásica o cualquier otra lógica alternativa a ella. Por cierto, si uno es un empirista o un naturalista extremo, considerará que toda lógica y toda matemática son empíricas. Esa es una posición respetable, que no pretendo discutir aquí. Pero si uno no encuentra objeción a la idea de que las lógicas deductivas son *a priori*, tampoco debería encontrar inaceptable la idea de que las lógicas inductivas lo son. La lógica inductiva bayesiana no es otra cosa que una más de tales lógicas *a priori*. Otras lógicas inductivas son perfectamente concebibles.

2. La psicología del juicio de probabilidad

Desde comienzos de la década de 1970 Daniel Kahneman, junto con un grupo de colaboradores como Paul Slovic, Amos Tverski y muchos otros, ha realizado en diversas universidades norteamericanas una amplia investigación experimental acerca de cómo los sujetos humanos atribuyen probabilidades, deliberan y toman decisiones en muy diferentes contextos y circunstancias. Los resultados obtenidos muestran que nuestros juicios de probabilidad son a menudo incoherentes, es decir, incompatibles con la teoría matemática de la probabilidad. Por otra parte, las decisiones humanas también violan frecuentemente y de manera sistemática diversos requisitos de las teorías de la decisión racional o la teoría de juegos, tales como la dominancia, la invariancia de las descripciones y muchos otros.⁹ Según parece, estamos lejos de ser racionales ideales. Estos resultados le valieron a Kahneman el premio Nobel de Economía en el año 2002. Tversky seguramente merecía compartirlo, pero falleció algunos años antes, en 1996.

Aquí me limitaré a discutir el problema de los juicios de probabilidad. Uno de los resultados más notables de la investigación experimental de Kahneman es que los sujetos violan a menudo el siguiente teorema de la teoría matemática de la probabilidad: $(\alpha \models \beta) \rightarrow P(\alpha) \leq P(\beta)$

9. Véase Savage (1954) para la elucidación de estos conceptos y para una presentación clásica de la teoría de la decisión. Actualmente existen muchas versiones alternativas de esta teoría, pero para los fines de esta discusión no es necesario recurrir a ellas.

(donde α y β son dos fórmulas cualesquiera de un determinado lenguaje). Dos casos especiales de este teorema son los siguientes: $P(p \& q) \leq P(p)$ y $P(p \& q) \leq P(q)$. Dado que una conjunción implica a cada uno de sus conjuntos, la probabilidad de la conjunción no puede ser mayor que la de cada conjunto. Sin embargo, incluso científicos expertos asignan probabilidades de manera inconsistente con este teorema elemental en determinados contextos o como respuesta a determinados problemas. Otro resultado más relevante para nuestra discusión, es que los humanos violan el propio teorema de Bayes al cambiar sus funciones de probabilidad o al determinar por primera vez ciertas probabilidades condicionales a partir de ciertas probabilidades ya dadas (en este caso, suministradas por el experimentador). Los resultados de múltiples experimentos muestran que a menudo las probabilidades previas no son tenidas en cuenta, o cuando lo son, el cambio en la función probabilidad no se hace mediante la regla de condicionalización bayesiana, sino mediante diversos procedimientos heurísticos generalmente incompatibles con la teoría de la probabilidad. Por cierto, todos estos resultados son de tipo estadístico y tienen excepciones. En general, podemos decir que, en determinadas circunstancias, entre un 70 y un 90 por ciento de los sujetos experimentales realiza atribuciones de probabilidad que son incoherentes.¹⁰

Bunge (2002, p. 341) afirma que estos resultados de la psicología experimental refutan a la lógica inductiva bayesiana porque muestran que los grados de creencia de los sujetos humanos no satisfacen el cálculo de probabilidades. Esto, en mi opinión, es tanto como decir que el hecho de que los seres humanos tienen a menudo creencias lógicamente inconsistentes refuta al principio de no contradicción de la lógica deductiva clásica. O, para dar otro ejemplo, que el hecho de que en toda sociedad humana se cometan asesinatos refuta a la norma moral según la cual está prohibido matar a los semejantes. La lógica inductiva no es una teoría empírica y, por consiguiente, no es susceptible de confirmarse o refutarse mediante ninguna investigación experimental. La lógica

10. Los trabajos pioneros se encuentran reunidos en Kahneman, Slovic y Tversky (1982), pero hay muchos resultados posteriores. Osherson (1995) y Shafir y Tversky (1995) son dos panoramas sumarios más actualizados. Dawes y Hastie (2001) contiene una discusión amplia de la psicología experimental del juicio de probabilidad y de la decisión racional.

inductiva bayesiana, como cualquier otra lógica, es una teoría normativa y *a priori*, y tiene el mismo carácter, digamos, que la lógica intuicionista o la ética de Kant. La coherencia probabilística de los grados de creencia es un requisito análogo a la consistencia lógica de un sistema de proposiciones. Sabemos que de hecho raramente se cumplen y que, además, son muy difíciles de cumplir para cualquier ser humano. Sin embargo, ello no disminuye su deseabilidad como ideales regulativos del conocimiento ni invalida su carácter normativo.

Todos los bayesianos adoptan una interpretación normativa de la lógica inductiva y conocen perfectamente el hecho de que los sistemas de creencias de los individuos de carne y hueso frecuentemente (aunque no siempre ni en todo contexto) violan los requisitos del bayesianismo. Nadie ha afirmado nunca que los seres humanos seamos bayesianos de hecho. Este punto ya estaba claro en la década de 1950 para los estadísticos que aplicaron la interpretación subjetiva de las probabilidades a la teoría de la decisión y la teoría de juegos. Tanto Savage como Luce y Raiffa, entre otros, eran bien conscientes de que estaban proponiendo modelos normativos de racionalidad y no teorías descriptivas del pensamiento y el comportamiento real de los seres humanos.¹¹ Mucho antes de los estudios de Kahneman y sus colaboradores, los bayesianos sabían que el comportamiento de las personas no se adecuaba a las teo-

11. Las dos citas siguientes, que merecen transcribirse en toda su extensión, son suficientemente explícitas:

"At the same time, the behaviour of people is often at variance with the theory. The departure is sometimes flagrant, in which case our attitude towards it is much like that we hold toward a slip in logic, calling the departure a mistake and attributing it to such things as accident and subconscious motivation. [...] Pursuing the analogy with logic, the main use I would make of Postulate 1 and its successors is normative, to police my own decisions for consistency and, where possible, to make complicated decisions depend on simpler ones." (Savage 1954, p. 20).

[...] it is crucial that the social scientist recognize that game theory is not descriptive, but rather (conditionally) normative. It states neither how people do behave nor how they should behave in an absolute sense, but how they should behave if they wish to achieve certain ends. It prescribes for given assumptions courses of action for the attainment of outcomes having certain formal 'optimum' properties. These properties may or may not be deemed pertinent in any given real world conflict of interest. If they are, the theory prescribes the choices which must be made to get that optimum." (Luce y Raiffa 1957, p. 63; subrayado de los autores).

rias normativas que habían construido. Incluso los críticos de la interpretación subjetiva de las probabilidades y de sus aplicaciones a la lógica inductiva y a la teoría de la decisión (como Kyburg 1978) comprenden que están refiriéndose a sistemas normativos. Kahneman y Tversky, por su parte, distinguen claramente los modelos normativos, como el bayesiano, de las heurísticas descriptivas que ellos han estudiado (Kahneman, Slovic y Tversky 1982, pp. 46-47).

Una comparación con la lógica deductiva permite esclarecer varios puntos importantes. La psicología experimental ha investigado también el razonamiento deductivo de los seres humanos.¹² Todo indica que hay evidencias de que a menudo violamos las reglas de la lógica deductiva clásica (formulada como sistema de deducción natural). Las conclusiones obtenidas a partir de los experimentos son todavía muy provisionarias y tentativas porque hay serios problemas en la representación del conocimiento que se pone a prueba. En cualquier caso, estos resultados experimentales no se consideran como una refutación de la lógica clásica, o de cualquier otra lógica deductiva. Más bien, los interpretamos como errores de razonamiento y tratamos de explicar por qué se producen. Por ejemplo, los atribuimos a la complejidad del problema planteado, a nuestra limitada memoria, a la mala representación del problema a resolver y a muchos otros posibles factores perturbadores.

Algo semejante han hecho Kahneman y sus colaboradores con las atribuciones incoherentes de probabilidad. Creo que la parte más importante de sus investigaciones empíricas no consiste en haber mostrado que nuestros juicios son probabilísticamente incoherentes. Eso ya lo sabía, o lo sospechaba, todo el mundo. Lo verdaderamente interesante de estas investigaciones en psicología experimental son las hipótesis que se proponen para explicar en qué circunstancias se producen las violaciones de la teoría de la probabilidad, cuáles son los mecanismos de pensamiento que empleamos en tales circunstancias y por qué tales mecanismos conducen a resultados incoherentes. No puedo discutir aquí todas esas cuestiones. Sólo quiero señalar que es erróneo interpretar estos resultados como si mostraran que nuestro pensamiento viola la teoría de la probabilidad de manera sistemática en toda circunstancia. Lejos de ello, las violaciones se producen en contextos específicos y bien identificados, por ejemplo, en aquellos donde la complejidad com-

12. Véase un panorama de los resultados en Rips (1994).

putacional de los problemas involucrados es grande. En esos contextos es donde se aplican estrategias de pensamiento que producen resultados incompatibles con la teoría de la probabilidad, tales como los diversos procedimientos heurísticos conjeturados por Kahneman y sus colaboradores. En muchos otros contextos y circunstancias, nuestros juicios de probabilidad son perfectamente coherentes.¹³

¿Qué relevancia tiene la psicología del pensamiento o de la acción para la lógica inductiva? Esta es una pregunta interesante, y de muy amplio alcance. Se refiere en última instancia al eterno problema de cómo se relacionan los sistemas normativos con las prácticas concretas de los seres humanos. Ciertamente, no puede decirse que la comprobación de que el comportamiento humano no cumple con las normas de una determinada teoría normativa es irrelevante para esa teoría. Quien formula normas o construye sistemas normativos no puede ignorar los resultados de la investigación empírica sobre la manera en que piensan y se comportan los sujetos a los que van dirigidos tales normas y sistemas normativos.¹⁴ En caso contrario, el sistema normativo puede resultar completamente inútil. Sin embargo, la discrepancia entre la práctica y la teoría no implica que necesariamente se deba abandonar o modificar la teoría normativa. También es posible modificar las prácticas. Esto es patentemente claro en el caso de la ética, pero todavía parece necesitar discusión en el caso de la lógica.

Supongamos que el sistema normativo en cuestión es un conjunto de reglas deductivas de inferencia que son suficientes para un cálculo lógico de primer orden. Supongamos también que la investigación empírica del pensamiento humano muestra que una o más de estas reglas resultan violadas de manera sistemática por nuestra manera de efectuar inferencias. Dado que un cálculo lógico no es una teoría empírica acerca del razonamiento humano, el sistema de reglas lógicas no ha quedado refutado por los hechos. No obstante, la inadecuación entre teoría y

13. Osherson (1995), p. 68, concluye que los resultados experimentales que ha reseñado en su trabajo [...] "indicate that people have implicit awareness of various probability principles, and deploy them spontaneously in favorable circumstances."

14. Suppes (1981), pp. 58-61, hace varias observaciones interesantes sobre este punto, referidas específicamente a la teoría bayesiana del aprendizaje a partir de la experiencia.

práctica es innegable. Ante esta clase de situación, podemos elegir libremente tanto modificar las reglas del sistema como cambiar las prácticas que no se adecuan a dichas reglas. Incluso podemos combinar ambas posibilidades y modificar parcialmente tanto las normas como nuestro comportamiento. La pregunta fundamental es ahora cómo sabemos cuáles reglas o prácticas deben modificarse. Sobre este punto no conozco ninguna respuesta mejor que la teoría del equilibrio reflexivo propuesta por Goodman (1954) para la justificación de las reglas lógicas deductivas e inductivas, y adoptada por Rawls (1971), a quien se debe la expresión "equilibrio reflexivo", para la justificación de las normas morales. No es este el lugar para discutir esta forma de justificación reconocidamente circular. Sólo quiero señalar que tiene un alcance muy general y proporciona una respuesta razonable al problema de cómo se relacionan los sistemas normativos de cualquier tipo y las correspondientes prácticas concretas reguladas por tales sistemas.¹⁵

El caso de la consistencia lógica proporciona un buen ejemplo de las dos actitudes que pueden adoptarse frente a la violación de una norma. La comprobación de que el conjunto de las creencias de muchos individuos es inconsistente no conduce directamente al rechazo la lógica deductiva clásica. Más bien, casi siempre aceptamos que la consistencia lógica es un ideal que debemos alcanzar, y, cuando detectamos una contradicción en nuestras creencias, procuramos eliminarla de alguna manera revisando el sistema total donde se ha producido la inconsistencia lógica. Sin embargo, podríamos proceder de otra manera, por ejemplo, sustituyendo la lógica clásica por una lógica paraconsistente, a la vez que mantenemos sin cambios el sistema de creencias contradictorio. La elección de una de estas dos posibilidades se apoya en nuestras intuiciones normativas, pero también se atiene a factores pragmáticos. De hecho, una ventaja pragmática sustancial puede prevalecer sobre las intuiciones normativas más arraigadas. La elección no tiene por qué ser global, sino que puede limitarse a contextos muy específicos. Así, por ejemplo, podríamos renunciar al requisito de consistencia y adoptar

15. La formulación de Goodman se encuentra en un pasaje muchas veces citado: "*A rule is amended if it yields an inference we are unwilling to accept; an inference is rejected if it violates a rule we are unwilling to amend.*" (Goodman 1954, p. 64). Es fácil advertir que esta idea se puede generalizar a la relación entre prácticas y normas de cualquier clase.

una lógica paraconsistente, si consideramos que ésta tiene ventajas notables sobre la lógica clásica en algún dominio acotado y bien definido, por ejemplo, el manejo de una base de datos en una computadora.

La lógica inductiva bayesiana se encuentra en la misma situación que cualquier otra lógica, sea deductiva o no. Es un sistema normativo que, como la mayoría de tales sistemas, resulta parcialmente inadecuado respecto de las prácticas que intenta regular. Probablemente todo sistema normativo sea en alguna medida empíricamente inadecuado y nos proponga ideales inalcanzables, que, sin embargo, tienen valor regulativo. Uno podría preguntarse incluso si no sería ocioso un sistema normativo completamente de acuerdo con las prácticas humanas. ¿Tendrían algún sentido las normas que prescribieran respirar y beber agua a los seres humanos? Evidentemente, los sistemas normativos son necesarios sólo cuando la conducta humana no se adapta espontáneamente a los ideales o a los fines que se consideran deseables.

El pensamiento humano, en determinadas circunstancias, no es coherente ni bayesiano en su manera de atribuir y calcular probabilidades. La epistemología bayesiana, por su parte, prescribe la coherencia probabilística en toda circunstancia y el cambio en la función probabilidad mediante condicionalización bayesiana cuando la única información nueva que tiene el sujeto es una determinada evidencia empírica. Nos encontramos en una situación en la que debemos decidir entre modificar, o abandonar, las normas bayesianas, o bien tratar de cambiar nuestra manera de razonar con probabilidades. Hay indicios de que de hecho los sujetos que participan en los experimentos antes citados aceptan algunas de las normas bayesianas como ideales regulativos, y, en caso de conflicto, reconocen que sus prácticas son incorrectas y deberían modificarse.¹⁶ Por cierto, la actitud inversa siempre permanece como una posibilidad abierta. El equilibrio reflexivo es bastante inestable y el proceso de ajuste mutuo entre normas y prácticas no tiene un final previsible.

16. Shafir y Tversky, por ejemplo, concluyen, respecto de la teoría bayesiana de la decisión, que los propios sujetos de experimentación que violan alguna de las normas de esta teoría generalmente eligen modificar su conducta en vez de considerar inadecuadas a las normas: "*When confronted with the fact that their choices violates dominance or description invariance, people typically wish to modify their behaviour to conform with these principles of rationality.*" (1995, p. 97).

La decisión específica de adoptar o rechazar la lógica inductiva bayesiana debe tomarse principalmente en el contexto de su empleo metacientífico. En particular, respecto de sus virtudes y defectos para proporcionar una teoría satisfactoria de la confirmación de teorías científicas y para resolver problemas epistemológicos generales. En este punto, la evaluación es esencialmente comparativa y tiene que hacerse relativamente a otras teorías de la confirmación disponibles.

En conclusión, la lógica inductiva bayesiana no está refutada por los resultados de la psicología experimental, ni puede estarlo, porque no es una teoría empírica, sino un sistema normativo. No obstante, como ocurre con todo sistema normativo, no es inmune a la revisión a la luz de la experiencia mediante un procedimiento de equilibrio reflexivo. En última instancia, la epistemología bayesiana propone un modelo de racionalidad ideal. Este modelo idealizado tiene numerosos problemas conceptuales internos, y, como cualquier otro sistema normativo, resulta parcialmente inadecuado respecto de algunas prácticas humanas concretas. No obstante, también ha tenido éxitos indudables a la hora de esclarecer problemas epistemológicos.¹⁷ Como ocurre con todo programa de investigación en pleno desarrollo, sólo a largo plazo se podrá ofrecer un juicio global justificado acerca de su utilidad.

Conicet-Universidad de Buenos Aires

BIBLIOGRAFÍA

- BAIRD, D. (1992), *Inductive Logic: Inferring the Unknown*, Upper Saddle River, NJ, Pearson Custom Publishing.
- BUNGE, M. (1985), *Racionalidad y realismo*, Madrid, Alianza.
- BUNGE, M. (1999), *Dictionary of Philosophy*, Amherst, NY, Prometheus Books. [Traducción española: México, Siglo XXI, 2001].
- BUNGE, M. (2002), "La lógica inductiva es inútil. Respuesta a Alejandro Cassini", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXVIII, 2, pp. 339-342.
- CARNAP, R. (1950), *Logical Foundations of Probability*, Chicago, University of Chicago Press.

17. Earman (1992) y Howson y Urbach (1993) reseñan, con diferentes matices de optimismo, la mayoría de los resultados exitosos del programa bayesiano.

- CASSINI, A. (2002), "Bunge, la lógica inductiva y el grado de confirmación de las teorías", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXVIII, 2, pp. 303-317.
- COLES, P. y G. F. R. ELLIS (1997), *Is the Universe Open or Closed? The Density of Matter in the Universe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DAWES, R. y R. HASTIE (2001), *Rational Choice in an Uncertain World: The Psychology of Judgement and Decision Making*, London, Sage Publications.
- DE FINETTI, B. (1977), "Probability: Beware of Falsifications", en: Kyburg, H. y H. Smokler (eds.), *Studies in Subjective Probability*, Second Edition, New York, Krieger, 1980, pp. 193-224.
- EARMAN, J. (1992), *Bayes or Bust: A Critical Examination of Bayesian Confirmation Theory*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- GIERE, R. (1997), *Understanding Scientific Reasoning*, Fourth Edition, New York, Harcourt Brace.
- GILLIES, D. (1990), "Bayesianism versus Falsificationism", *Ratio (New Series)*, III, 1, pp. 82-98.
- GILLIES, D. (2000), *Philosophical Theories of Probability*, London, Routledge.
- GOODMAN, N. (1954), *Fact, Fiction and Forecast*, Fourth Edition, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1983.
- HACKING, I. (2001), *An Introduction to Probability and Inductive Logic*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOWSON, C. y P. URBACH (1993), *Scientific Reasoning: The Bayesian Approach*, Second Edition, La Salle, IL, Open Court.
- KAHNEMAN, D.; P. SLOVIC y A. TVERSKY (eds.) (1982), *Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KYBURG, H. (1978), "Subjective Probability: Criticisms, Reflections, and Problems", *Journal of Philosophical Logic*, 7, pp. 157-180.
- LUCE, R. y H. RAIFFA (1957), *Games and Decisions: Introduction and Critical Survey*, New York, Dover, 1989.
- MAYO, D. (1996), *Error and the Growth of Experimental Knowledge*, Chicago, University of Chicago Press.
- NIINILUOTO, I. (1998), "Verisimilitude: The Third Period", *British Journal for the Philosophy of Science*, 49, pp. 1-29.
- OSHERSON, D. (1995), "Probability Judgment", en: SMITH y OSHERSON (eds.) (1995), pp. 35-75.
- RAWLS, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

- RIPS, L. (1994), *The Psychology of Proof: Deductive Reasoning in Human Thinking*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- SAVAGE, L. (1954), *The Foundations of Statistics*, Second Revised Edition, New York, Dover, 1972.
- SHAFIR, E. y A. TVERSKY (1995), "Decision Making", en: SMITH y OSHERSON (eds.) (1995), pp. 77-100.
- SHIMONY, A. (1993), *Search for a Naturalistic World View. Volume I: Scientific Method and Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SMITH, E. y D. OSHERSON (eds.) (1995), *Thinking: An Invitation to Cognitive Science. Volume 3*, Second Edition, Cambridge, MA, The MIT Press.
- SUPPES, P. (1981), *Logique du probable. Démarche bayésienne et rationalité*, Paris, Flammarion.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Debrun, Michel: *Gramsci. Filosofía, política e Bom Senso*, Campinas, Editora da Unicamp, 2001, 290 pp.

Radicado en Brasil desde 1956, el estudioso francés Michel Debrun desarrolló en ese país una amplia labor académica y, en particular, contribuyó a fundar, en la Universidad Estadual de Campinas, el Centro de Lógica, Epistemología e História da Ciência, el mismo que ahora inicia, con esta edición, la publicación de los cuatro libros que la muerte del investigador, en 1997, dejó inconclusos. A su vez, el presente volumen retoma algunas persistentes temáticas que ocuparon a Debrun, cuya investigación de muchos años, como nos informa el prologuista Paulo Sérgio Pinheiro, "persiguió consistentemente la cuestión teórica de la ideología y la superestructura". Como resulta patente, estos focos de interés debían encontrar un amplio terreno de exploración en el corpus de la obra gramsciana, pero también en él las dificultades propias de la desigual estructuración de los materiales sobre los que tal interés recaería. Reiterando la acostumbrada cautela inicial de quienes se inclinan sobre ese corpus, Debrun dedica algunas páginas a exponer sus propios recaudos frente a una obra cuyo inacabamiento exige tanto respeto por el estatus fragmentario de las formulaciones que la integran como nitidez de criterios sobre el carácter de la interpretación que las dotará de coherencia. Así, encontrando legítima la postulación de una lógica inmanente al pensamiento de Gramsci que, sin ocultarse la índole selectiva de sus bases de sustentación, puede afirmarse en virtud de la coherencia que otorga a una serie de textos entre sí aislados, el autor opta por poner de relieve el papel activo y creador que detentan las superestructuras y, en particular, el modo en que ese papel es desempeñado por la filosofía en los textos gramscianos. En la medida en que el "buen sentido", en el léxico de Gramsci, es la cristalización virtualmente adecuada de una filosofía que ha obtenido el consenso de las grandes masas por la mediación hegemónica de los intelectuales, el subtítulo del libro de Debrun, al mismo tiempo que condensa ese tránsito, sugiere el campo de cuestiones que plantea la interrelación de tales dimensiones: filosofía, política, buen sentido.

La prioridad metódica que cabe al examen del significado y alcances de la filosofía en este contexto está marcada por la articulación del estudio: filosofía

e infraestructura, filosofía y política, filosofía y pedagogía son, respectivamente, las denominaciones de las tres partes del libro. Su extensión desigual –la primera parte es mucho más extensa que las restantes– es un índice del mayor carácter problemático que asigna Debrun al área temática correspondiente. En efecto, fiel a una tradición de lectura que identifica el tratamiento gramsciano de las superestructuras como la principal originalidad del pensador italiano respecto del marxismo clásico, el autor se propone desentrañar tanto el sentido de las innovaciones como su efectiva función heurística, tratando en cada caso de dotar de consistencia al planteo gramsciano. Lo hace no sólo mediante un cuidadoso examen inmanente de los escritos del período de confinamiento –los *Cuadernos de la Cárcel*–, sino también a partir de un cotejo de estos materiales con los producidos por Gramsci en su actividad publicística anterior a la condena fascista. Este procedimiento permite dotar de espesor histórico a la reconstrucción de las posiciones de Gramsci, sobre todo prestando atención a la perspectiva retrospectiva que asume el político encarcelado en cuanto al balance de la experiencia revolucionaria de comienzos de los años veinte (expresada particularmente en *L'Ordine Nuovo*). Sintetizando la diversificada discusión de los modos en que Gramsci concibió, antes y después, el enlace de los componentes respectivos de la estructura (a la que Debrun llama “infraestructura”) y las superestructuras, la tesis esbozada en esta sección es que la prefiguración de un orden socialista que Gramsci creyó advertir, en su momento, en los consejos de fábrica suponía una correspondencia biunívoca entre un estadio de las fuerzas productivas y un determinado tipo de sociedad, mientras que la posterior reflexión de los *Cuadernos* admite la distensión y la contingencia de ese enlace, abriendo paso a una consideración más cuidadosa del papel de las superestructuras (ideas, valores, normas) en la conformación de las relaciones de producción y del ordenamiento social. Es esta opción general –la que señala el rol autónomo y no derivado, activo y no pasivo, de las superestructuras frente a la estructura– la que pone de relieve la función dinamizadora de la filosofía: en su carácter de concepción del mundo coherente y programática, de impulsora de una ética y afirmadora de una conciencia histórica, la filosofía –y eventualmente la “filosofía de la praxis”– desempeña la función de foco generador de las superestructuras.

En la segunda parte del libro, Debrun muestra cómo, para Gramsci, llevar a cabo la “reforma intelectual y moral” de las grandes masas no supone instrumentar una filosofía ya constituida para volverla asimilable a la mentalidad colectiva, sino fomentar una progresiva transformación de la filosofía en buen sentido, atenta a los problemas de la época, a la incidencia de los aparatos ideológicos dominantes y a las resistencias del sentido común. Se requiere una capacidad inventiva de la filosofía para pensar y estructurar el momento histórico y un intercambio incesante con el nivel alcanzado por el buen sentido; los

avances de este último están entonces condicionados por los avances de la filosofía. Con la constitución del buen sentido, la filosofía no se limita a actuar sobre la política, sino que, en el seno de la constelación hegemónica, el bloque formado por los intelectuales y las masas le permite transformarse en fuerza colectiva. De allí, la cuestión tratada en la tercera parte del volumen, dedicada a la perspectiva pedagógica: si el objetivo de la “filosofía de la praxis” consiste en potenciar los elementos de buen sentido ya existentes en las masas para elaborar una forma teóricamente consistente y coherente con sus intereses y su función histórica, ¿cómo pasar del sentido común parasitario al buen sentido filosóficamente correcto? Debrun, frecuente interlocutor del estructuralismo francés, entiende ese paso en los términos de un “corte epistemológico” que implica un salto del primero al segundo: un tránsito que, de todos modos, da por existente una base previa en el sentido común, un elemento que el autor designa como “pre-buen sentido” (uso adecuado del principio de causalidad, conciencia teórica implícita, etc.). Finalmente, estas empresas pedagógicas de expansión del buen sentido, lejos de ser unilaterales, están en estrecha relación con los proyectos políticos de liberación y la acentuación de las potencialidades históricas. La eficacia de esa acción recíproca se mostraría, para Gramsci, en la constitución de un nuevo tipo de mentalidad que, activa y desarrollada antes de la toma del poder político, aseguraría luego la transformación revolucionaria de la sociedad.

El resumen anterior sólo indica algunos aspectos representativos del contenido del libro, sin poder detenerse en sus desarrollos particulares y, especialmente, en la modalidad de la reflexión que los moviliza y articula. Como ya se dijo, el autor no llegó a darle forma final a su trabajo y algunas notas editoriales ponen de manifiesto esa condición del texto publicado. Por otra parte, y a juicio del prologuista, Debrun se abocó al estudio de los escritos de Gramsci con el fin de examinar sus articulaciones y de basar en ellas sus propias propuestas. Ese señalamiento vuelve plausible tanto el tono conjetural y la provisoriedad de algunos aspectos de la exposición, como, sobre todo, la libertad que se otorga el autor para recomponer el aparato conceptual gramsciano en un sentido acorde con algunas opciones teóricas que van más allá de las necesidades exegéticas. La introducción de nociones como “pre-buen sentido” –orientada a discernir una latencia de buen sentido presente en el sentido común– y, más todavía, “superestructura subjetiva” –designación innovadora que remitiría a “los principios de la política, del derecho, de la ética, etc.”, en cuanto diferenciados de una superestructura “objetiva” arraigada en las instituciones–, así como la distinción entre una “dialéctica de separación” y otra “de aproximación”, todas estas acuñaciones deberían leerse entonces como índices de esa exploración personal que atareó al investigador hasta el final de su vida. Al emprenderla, no buscó recursos interpretativos ni orientó su curiosidad hacia la copiosa biblio-

grafía italiana sobre Gramsci –ni siquiera en el caso de autores que se ocuparon de las cuestiones filosóficas que él mismo trató: la naturaleza de las superestructuras (Norberto Bobbio), el historicismo (Nicola Badaloni), etc.–, prefiriendo, en cambio, replegarse al interior del pensamiento francés: referencias comparativas a Sartre y Bergson, p.ej., y, sobre todo, polémica con Louis Althusser y miembros de su “escuela”. Pero aún estas marcas de interés no llegan a figurar como articuladoras de un sostenido discurso crítico, el cual, de hecho, se despliega a partir de una inspiración autónoma que obtiene su impulso de la interrogación metódica, pausada e incisiva sobre la organización lógica de las nociones y temas gramscianos, con frecuentes descomposiciones analíticas y exposición de alternativas hermenéuticas. Cabe presumir que esta misma acribia epistemológica llegó a desdoblarse, ejerciéndose entonces sobre los borradores siempre perfectibles, la *work in progress* que Debrun continuamente reformulaba y que, como consigna el editor, “nunca correspondía a sus expectativas”. En el estado en que se la dio a conocer, contribuye a ilustrar tanto la fertilidad del pensamiento de Gramsci como el incentivo que éste puede ofrecer al trabajo riguroso de una mente filosófica.

José Szabón
Universidad de Buenos Aires

Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli (editores). *Verdad y experiencia*. Granada, Comares, 1998.

Que la verdad se dice de muchas maneras es algo ya sabido desde los tiempos de Aristóteles. En esta nueva¹ compilación de textos de Nicolás y Frápolli se nos ofrece un panorama de las múltiples perspectivas desde las cuales es posible abordar el concepto de *verdad* como problema propiamente filosóficos. En esta ocasión, los textos compilados fueron escritos por autores españoles estudiosos de diferentes ramas de la filosofía.

El libro comienza con un artículo de los compiladores que siembra el orden en un terreno que tiende más bien al caos: Nicolás y Frápolli clasifican y sintetizan las principales tesis de las diferentes teorías de la verdad, valiéndose de la combinación de tres criterios: la definición de la verdad proporcionada por la teoría, su criterio de verdad, y la relación establecida entre las partes de cada

1. Una compilación anterior realizada por los mismos autores es *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Madrid, Tecnos, 1997.

teoría. La clasificación resultante contempla teorías correspondentistas, deflacionistas, fenomenológicas, hermenéuticas, coherenciales, pragmáticas e intersubjetivistas, de modo que el artículo no sólo resulta interesante, sino que constituye además una herramienta sumamente útil para todos aquellos interesados en el estudio de las teorías de verdad.

El resto de los artículos se presenta agrupado en tres secciones temáticas. Los trabajos que componen la primera de ellas, *Verdad, lenguaje y ciencia*, abordan el problema de la verdad desde el ángulo de la filosofía del lenguaje y de la matemática. De los cinco artículos que componen la sección, caben destacarse los de Acero y Frápolli. El primero de ellos, “Mente, representación y correspondencia”, muestra las dos actitudes diferentes que es posible adoptar ante la pregunta por la relación entre mente y mundo: la actitud *lingüística*, que considera los conceptos como piezas de un sistema informacional con propiedades sintácticas, y la actitud *pragmática*, que los considera como disposiciones para distinguir diferentes objetos en el mundo. Siguiendo las líneas de desarrollo más actuales de ambas actitudes, el autor considera que ninguna de ellas presta un apoyo definitorio, ni refuta completamente, a la teoría de verdad como correspondencia, concluyéndose por tanto que es precipitado hablar de una crisis de dicha teoría. El segundo de los artículos, “La lógica de ‘es verdadero’”, se ubica en el terreno opuesto a dicha afirmación: considera que la búsqueda de la *naturaleza* de la verdad es producto de una confusión en el análisis del predicado veritativo: sólo si se considera que “es verdadero” funciona como un predicado monádico, podemos inferir que refiere a una propiedad cuya naturaleza hay que desentrañar. Dicho predicado es, en realidad, una pro-oración,² que no refiere a ninguna propiedad, sino que remite anafóricamente a algo dicho anteriormente. Frápolli refuerza esta teoría mostrando cómo puede dar cuenta no sólo de adscripciones ciegas sino también de adscripciones exhibitivas.

De la segunda sección de la obra, *Verdad, hermenéutica y estética*, se destacan los artículos de García Leal y de Romero, ambos dedicados a clarificar el rol de la verdad en el arte. Así, el primero se opone a la idea del sometimiento filosófico del arte, postulando la autonomía de éste en relación con la filosofía, que debe, en todo caso, explicitar aquello que emerge de aquél. La verdad tiene un papel en el arte, pero esta verdad no es enunciativa, sino que combina elementos de coherentistas y pragmáticos, sobre la base fundamental de una verdad entendida como *aletheia* de corte heideggeriano. El artículo de Romero considera el papel de la verdad en el arte desde el problema de la metáfora: muchas teorías han buscado utilizar al valor de verdad como criterio de identificación de lo metafórico. Romero evalúa algunas de estas posturas –fundamentalmente de

2. Frápolli sigue en este punto la teoría pro-oracionalista de la verdad de Dorothy Grover y Christopher Williams, aunque la amplía a casos de adscripciones exhibitivas.

corte griceano-, para concluir que la apelación al criterio de verdad no puede cumplir adecuadamente con esta función, puesto que no afecta a los usos del lenguaje, en el cual se sitúa la metáfora.

En la tercera sección, *Verdad, ética y política*, Cortina se pregunta sobre la posibilidad de la aplicación del concepto de verdad en el terreno práctico (dejando entonces de lado la tradicional dicotomía verdad teórica/corrección práctica): apelando a la necesidad del discurso racional tanto para lograr acuerdos en el terreno práctico como en las formas argumentativas específicamente teóricas, es posible entender nuestro uso del término 'verdadero' en ambos terrenos a través del concepto de *consenso* (sobre la verdad de una teoría, pero también sobre la corrección de una norma). Sin embargo, el liberalismo político de corte rawlsiano parece dejar de lado este concepto de verdad aplicable al ámbito práctico, interesándose no por la verdad de las doctrinas comprensivas del bien, sino por su razonabilidad, basada en el concepto de "consenso entrecruzado". Blanco Fernández retoma el tema en su artículo "La razón pública y la verdad del experimentarse", en el cual afirma que el concepto de verdad debe ser tenido en cuenta en el ámbito de la filosofía política. Puesto que la verdad racional es aquello que un sujeto libre (y por tanto falible) considera como tal, resguardar dicha verdad desde la política implica resguardar la autonomía y derechos de los sujetos, que deben basarse a su vez en principios y disposiciones morales a los cuales no es posible aplicar el concepto de verdad. Esto conduce a priorizar a la democracia por sobre la filosofía, en una postura afín a la de Rawls. Sin embargo, la postura de éste genera problemas, en tanto la posibilidad de obtener un "consenso entrecruzado" supone la existencia de ciudadanos de algún modo *ideales*, con un alto nivel de educación y sin apatía o indiferencia ante la disparidad de opiniones.

Así, esta compilación resulta valiosa y atractiva no sólo para aquellos estudiosos de las teorías de verdad, sino también a quienes se dediquen a los temas que engloban las tres secciones mencionadas.

Justina Díaz Legaspe
Universidad Nacional de La Plata

Reinhold Aloysio Ullmann, *Plotino: Uno estudo das Enéadas*, EDIPUCRS, 2002, Porto Alegre.

El pensamiento de Plotino ha sido notablemente ignorado por los estudiosos brasileños del mundo antiguo durante el siglo XX. En la introducción a la obra que nos ocupa, Jayme Paviani relata que un conocido profesor de filosofía

brasileño aseguró una vez que jamás incluiría en sus clases a un filósofo "tan poco filósofo". Afortunadamente Reinhold Ullmann ha decidido poner punto final a esta situación con un interesante volumen de introducción a la filosofía del maestro neoplatónico, que constituye la primera obra de envergadura publicada en portugués sobre el tema. Teniendo en cuenta la cantidad de obra de introducción a Plotino aparecidas a lo largo del siglo XX, el aporte de Ullmann resulta valioso, ya que constituye un trabajo tan original como iluminador, sin dejar de ser cuidadosamente didáctico. Pero no es este el único mérito del autor, ya que al final del libro se incluye su propia traducción, por demás ajustada, de la *Vida de Plotino* de Porfirio. Quizás esté anunciándonos Ullmann, mediante este anticipo, una primera traducción de las *Enéadas* al portugués, que tanto serviría para introducir a los estudiantes brasileños –y portugueses– en el pensamiento de uno de los más grandes filósofos que ha dado occidente.

Todas las grandes obras de introducción al pensamiento de Plotino son también claras exposiciones del espíritu de la filosofía de este autor. Tanto Inge, como Bréhier –por nombrar a dos de los más lúcidos intérpretes que ha dado el siglo pasado– a la vez que nos introducen en las cuestiones fundamentales de su filosofía, ofrecen una visión personal de la raíz profunda que anima búsqueda espiritual de Plotino. Quizás sea esta la mejor aproximación a un autor tan intrincado en su forma de exposición como elevado en sus contenidos filosóficos, ya que la asistematicidad con la que está expuesta su doctrina vuelve absolutamente necesaria la tarea de captar la esencia de su pensamiento, tras encontrar el hilo conductor que une entre sí los distintos elementos de su "sistema". En este caso particular de Plotino, este hilo conductor, que nos lleva a través de las *Enéadas* y que constituye en sí mismo el núcleo de su filosofía es, sin lugar a dudas, aquello que Ullmann llama la "nostalgia de Dios" (p. 55). Este es precisamente el gran tema de la obra que presentamos; y es a través de él que el autor nos introduce en el mundo apasionante que es la filosofía de Plotino.

Uno estudo das Enéadas comienza con un análisis, infaltable en cualquier introducción a Plotino, de las tres principales hipóstasis que configuran el ámbito inteligible: el Intelecto (*Nous*), el Alma (*Psyche*) y aquello que está más allá de lo inteligible, o sea lo Uno (*Hen*) (Cap. 1). Luego Ullmann se ocupa de la noción plotiniana de lo Uno como Dios y, aún más, como Dios personal (Cap. 2). Según el autor esa nostalgia de lo divino que resuman tantos textos de las *Enéadas*, y que no se encuentra en ningún otro autor de la antigüedad pagana, demuestra que Plotino concibe un Dios personal, con el cual el hombre establece una cierta relación, a medida que se aproxima a Él mediante la purificación del alma, y con el cual, eventualmente, se puede unir en un éxtasis de contemplación mística. Una interpretación tan audaz requeriría de mucha más tinta de la que utiliza Ullmann para defenderla y, según creemos, una obra de introducción a Plotino no es quizás el sitio más apropiado como para proponer tan ligeramente una tesis semejante. A continuación se analiza la relación de lo Uno, en

tanto principio de todo, con el mundo (Cap. 3), y aquí Ullmann sostiene otra tesis que resulta muy difícil de defender y que se funda, a nuestro entender, en una equívoca concepción de lo que es un sistema monista. El autor, en efecto, sostiene que, dado que lo Uno es claramente distinto del mundo por Él generado, esto significa que el sistema plotiniano no es un monismo (p. 51). Sin embargo una concepción monista no niega que existan múltiples formas de realidad –a menos que estemos lidiando con un pantismo de corte ingenuo–, sino que implica que todas estas formas de realidad provienen en última instancia de una única causa, que es ella misma *causa sui*. Plotino, en efecto, se cansa de aclarar que de lo Uno proviene todo (véase por ejemplo *En. III*, 8 [30], 9; *V*, 5 [32], 9; *I*, 8 [51], 2, entre otros), por lo que creemos que Ullmann está errado al negarle a su sistema la caracterización de monismo. Esta lectura de Plotino como no-monista –por no decir dualista– sumada a la anterior concepción de lo Uno como Dios personal se podrían deber a un empeño de Ullmann en entender a Plotino desde el cristianismo, lo cual es, desde nuestro punto de vista, un error que lleva indefectiblemente a confusiones.

Luego el autor aborda el tema de los distintos tipos de conocimiento que podemos diferenciar en las *Enéadas* (Cap. 4). Estos son, básicamente, cuatro: el autoconocimiento, el conocimiento sensible, el conocimiento inteligible y el conocimiento místico. La distinción está muy bien defendida y documentada, por lo que resulta de gran ayuda para entender la compleja gnoseología plotiniana. Sigue Ullmann con el tema de los mitos en Plotino y su función pedagógica (Cap. 5), para luego desembocar en el complejo tema de la polémica antignóstica (Cap. 6) y en la relación entre Plotino y el cristianismo (Cap. 7). Respecto de la querella con los gnósticos valentinianos, Ullmann trata de hacer evidentes las causas principales de las críticas que lanza Plotino contra ellos, a la vez que intenta demostrar que existen entre ambos ciertas similitudes no asumidas por Plotino mismo. En cuanto a la relación con el cristianismo, se habla, también, de diferencias y similitudes, más que de posibles influencias de Plotino sobre los cristianos y de estos sobre él, que resultan quizás más difíciles de documentar. En los siguientes capítulos el gran tema es la relación del hombre con Dios. Primero se analiza la ética plotiniana (Cap. 8), es decir, la concepción del hombre sabio, o para usar un término más plotiniano, del hombre “circunspecto” (*spoudaios*), que mediante la ascesis filosófica inicia el camino de vuelta a lo Uno. En segundo lugar se trata de entender en qué consiste para Plotino la mística (Cap. 9), centrándose aquí Ullmann en las nociones de éxtasis y haciendo una vez más hincapié en la profunda pasión que demuestra el neoplatónico por lo Uno. Este es el tema también del siguiente capítulo (Cap. 10), que analiza las condiciones necesarias para llegar a la visión unitiva, en tanto intenta describir lo que entiende Plotino por unión mística (*hénosis*). Por último, tenemos un capítulo en que se habla de las nociones escatológicas en Platón y Plotino (Cap. 11), y un capítulo final (Cap. 12) que, haciendo un recorrido por la historia de los desa-

rollos del neoplatonismo plotiniano desde la muerte de Plotino hasta Nicolás de Cusa, pone de manifiesto la enorme relevancia de la filosofía de Plotino en la historia de las ideas.

Hasta aquí los puntos centrales de la obra. Ahora bien, como se puede apreciar, el estudio de Ullmann no cubre la exposición de todos los temas importantes que se encuentra en el *corpus* plotiniano. De hecho, uno de los más grandes problemas que se surgen en las *Enéadas*, aquel que tiene que ver con el mundo sensible y la materia, está casi ausente de la obra. Su mayor valor reside más bien en ofrecer una interpretación global del pensamiento plotiniano, que, si bien puede ser discutible, resulta válida como lectura integral de las *Enéadas*. Pero Ullmann va más allá y, siguiendo la huella de comentadores como Vittorio Mathieu, Aldo Magris y Werner Bieierwalter, no deja de señalar a cada paso que la filosofía de Plotino puede lidiar con los problemas más gruesos que hacen a la vida en el mundo actual. Ullmann está convencido de que Plotino tiene muchísimo para ofrecer al hombre de nuestros días, que “vive disperso, zambillido en la materia, antimetafísico, dilacerado interiormente y habiendo olvidado su destino” (p. 81). La doctrina plotiniana, en la cual lo religioso y lo filosófico se amalgaman armónicamente dando como resultado una de las más logradas teologías especulativas de la historia del pensamiento occidental, puede ser perfectamente abrazada por el hombre contemporáneo, en opinión del autor. En ella encontrará tanto el consuelo que toda religión que se precie ofrece al fiel, como también la explicación racional de los misterios de la existencia humana, la inspirada descripción de la arquitectura de los mundos inteligible y sensible y la doctrina del retorno de las almas a su principio generador. Es más, dice Ullmann, “no es menester que Plotino nos exhorté; su vida es, por sí sola, un convite para lanzarnos al itinerario espiritual por él recorrido” (p. 225). Por esto, y no por otra cosa, es que la obra se cierra con la bellísima biografía que Porfirio compuso a su maestro.

Pablo Maurette
Universidad de Buenos Aires

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

Julio-setiembre de 2003

Nº 170

GRETCHEN HELMKE: La lógica de la defección estratégica: relaciones entre la Corte Suprema y el Poder Ejecutivo en la Argentina en los períodos de la dictadura y la democracia.

MARIO DAMIL, ROBERTO FRENKEL y LUCIANA JUVENAL: Las cuentas públicas y la crisis de la convertibilidad en la Argentina.

NICOLÁS GADANO: Rompiendo las reglas: Argentina y la Ley de Responsabilidad Fiscal.

MARÍA CRISTINA CACOPARDO y ALICIA M. MAGUID: Migrantes limítrofes y desigualdad de género en el mercado laboral del Área Metropolitana de Buenos Aires.

FEDERICO NEIBURG: Intimidad y esfera pública. Política y cultura en el espacio nacional argentino.

ROBERTO GARGARELLA: El período fundacional del constitucionalismo sudamericano (1810-1860).

CRÍTICA DE LIBROS

LAURA COLABELLA: "Tierra" vs. "territorio". Alquimia o política de homogeneización cultural en la Argentina de los siglos XIX y XX.

INFORMACIÓN DE BIBLIOTECA

Desarrollo Económico es indizada, con inclusión de resúmenes, en las siguientes publicaciones: *Current Contents* (SSCI, Institute for Scientific Information); *Journal of Economic Literature* (AEA); *Sociological Abstract* (Cambridge Scientific Abstracts); *International Bibliography of the Social Science* (British Library of Political and Economic Science y UNESCO). También en varias otras ediciones periódicas y en volúmenes especiales nacionales e internacionales, así como en diversos 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

VOLUMEN XXIX

AÑO 2003

SUMARIO DEL VOLUMEN

ARTÍCULOS

- L. Benítez, Hyle y psyche en la *Psychozoia* de Henry More** 173
- D. Cohen, Universalidad del conato y actos suicidas en la filosofía de Spinoza..... 123
- J. Escobar Moncada, ¿Somos acaso un caballo de madera? Sobre la percepción en el *Teeteto** 53
- L. Fernández Moreno, Requisitos descriptivos en la introducción de nombres propios y de términos de género natural 215
- R. Gutiérrez, La negación del principio y sus consecuencias: *Parménides y República** 33
- E. Lythgoe, La alteridad como obstáculo al proyecto de *Ser y Tiempo* 241
- M. P. Marques, A significação dialética das aporias no *Eutidemo* de Platão* 5
- Z. Monroy Nasr, Epistemología y sujeto en la filosofía anti-mecanicista de Margaret Cavendish** 185
- M. G. de Ortúzar, Seguros Privados de Salud: un modelo injustificado e injustificable..... 267
- G. Rossi, ¿Retórica o verdad? La "tercera vía" de Platón..... 285
- L. Toledo Marín, Principios teológicos en la filosofía natural de Pierre Gassendi** 199
- C. Trueba Atienza, Los principios de la acción en Aristóteles* 75
- J. M. Zamora, Entre la academia y el pórtico: La *sympátheia* en Plotino* 97

NOTA

M. Presas, Memoria y vida. Nota sobre Semprún, Heidegger y Celan 143

* El Comité de redacción de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* agradece a la Dra. Graciela Marcos la colaboración prestada para la edición de estos artículos.

** Presentados en la Primera Jornada de Filosofía Moderna: Sujeto Epistémico y Sujeto Político en la Modernidad.

DISCUSIÓN

A. Cassini, El carácter normativo de la lógica inductiva	317
--	-----

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

M. Debrun <i>Gramsci. Filosofía, política e Bom Senso</i> (J. Sazbón).....	333
M. A. Granada, <i>Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre</i> (C. D'Amico)	155
J. Mosterín y R. Torretti, <i>Diccionario de Lógica y Filosofía de la Ciencia</i> (A. Cassini).....	161
F. Naishtat (comp.), <i>La acción y la política: perspectivas filosóficas</i> (A. Di Pego)	153
J. A. Nicolás y M. J. Frápoli (edit.), <i>Verdad y experiencia</i> (J. Díaz Legaspe)	336
G. Schröder y H. Breuninger (eds.), <i>Kulturtheorien der Gegenwart. Ansätze und Positionen</i> (R. Ibarlucía).....	157
R. A. Ullmann, <i>Plotino: Uno estudo das Enéadas</i> (P. Maurette)	338

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.