

R_LF

Revista
latinoamericana de
filosofía

O. Lombardi, Caos, ergodicidad e internalismo

M. Nalli, Foucault fenomenólogo? Fenomenología da significação na
proto-arqueologia foucauldiana

M. J. Müller, Itinerário da problemática da expressão na filosofia
Merleau-Pontyana: continuidades e *descontinuidades*

C. A. Martins, A teoria kantiana da *affecção*

SIMPOSIO SOBRE RAZÓN PÚBLICA
COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

COMITE DE REDACCION

María Julia Bertomeu
Leiser Madanes

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

Oswaldo Guariglia
Mario A. Presas

CONSULTORES

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

Para suscripciones, pedidos, correspondencia o informaciones dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379

Correo Central

C1000WCB Buenos Aires - Argentina

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

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

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

(dos direcciones)

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

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

Argentina

Individuos	\$22
Instituciones	\$44

Exterior

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

(más gastos de envío)

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

ISSN 0325-0725

Diseño de tapa: Buyi Presas

Mayo 2002

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

OTOÑO 2002

VOLUMEN XXVIII

N° 1

SUMARIO

ARTÍCULOS

O. Lombardi , Caos, ergodicidad e internalismo	7
M. Nalli , Foucault fenomenólogo? Fenomenologia da significação na proto-arqueologia foucauldiana	35
M. J. Müller , Itinerário da problemática da expressão na filosofia Merleau-Pontyana: continuidades e <i>descontinuidades</i>	55
C. A. Martins , A teoria kantiana da <i>afecção</i>	81

NOTAS

SIMPOSIO SOBRE RAZÓN PÚBLICA

O. Guariglia , Razón pública y democracia deliberativa	107
M. V. Costa , Las virtudes ciudadanas en el liberalismo político rawlsiano	119
M. Garreta Leclercq , Neutralidad estatal, igual respeto y falibilismo moral	131

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

J. L. Tasset, *La ética y las pasiones. Un estudio de la filosofía moral y política de Hume* (M. Costa). **W. V. O. Quine**, *Acerca del conocimiento científico y otros dogmas* (A. Cassini). **S. Cabanchik**, *Introducciones a la filosofía* (M. L. Levinas). **G. Vidiella**, *El derecho de la salud* (C. de la Sierra). **J. de Salas y F. Martín** (comp.), *David Hume* (M. Rodríguez

Bustamante). **A. Brancacci**, *La filosofía in età imperiale* (G. Livov).
A Ferraro, *La ética del positivismo jurídico* (H. Arrese Igor). **A. López**
Fernández, *Conciencia y juicio en Kant* (M. Caimi). **S. Maidana**,
El papel terapéutico de la filosofía (M. B. Contratti) 145

COLABORADORES

OLIMPIA LOMBARDI, Ingeniera en Electrónica, Licenciada en Filosofía - Orientación Lógica y Epistemología-, y Doctora de la Universidad de Buenos Aires. Profesora Titular en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora. Autora de diversos artículos sobre teoría del caos, sobre aspectos filosóficos y científicos de la obra de Prigogine y sobre determinismo e irreversibilidad en física. Autora de artículos sobre epistemología y educación en ciencias. Actualmente se ocupa de la flecha del tiempo en cosmología y de la decoherencia en mecánica cuántica. olimpiafilo@arnet.com.ar

MARCOS NALLI é Professor Assistente no Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina/Paraná, desde 1995, onde ocupou a função de coordenador do Curso de Graduação em Filosofia (1997/2000) e de professor da cadeira de História da Filosofia Contemporânea. Atualmente trabalha na elaboração de sua Tese de Doutorado, na Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP/São Paulo, sobre a relação entre Foucault e Husserl, durante o período proto-arqueológico e a arqueologia desenvolvida em *Histoire de la folie*, cujo objetivo maior é evidenciar e analisar os traços fenomenológicos daquele livro. Também desenvolve pesquisa sobre os fundamentos e o caráter epistemológico da eugenia. marcosnalli@yahoo.com

MARCOS JOSÉ MÜLLER obteve seu doutoramento em filosofia junto à Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil. Exerce atividades de professor no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis (UFSC), Brasil. Ministra cursos em História da Filosofia, Estética e Ontologia. É autor de "Reflexão Estética e Intencionalidade Operante" (*Manuscrito*, XXIV, n.2, outubro de 2001), "Merleau-Ponty acerca da expressão" (Porto Alegre: Edipucrs, fevereiro 2001, 344p.), "Restituição do mundo da percepção e arqueologia da reflexão crítica" (*Kriterion*, XLII, (103): 29-57, janeiro 2001), "Leitura merleau-pontyana da teoria fenomenológica da expressão" (*Veritas*, 45, (2): 213-22, junho 2000), "Transformação 'reconstrutiva' da filosofia transcendental" (in: VVAA. *Finitude e Transcendência* - Petrópolis: Vo-

zes, 1994), "A fundamentação da egoidade pura e o problema da inter-subjetividade em Husserl" (*Sociais e Humanas*, 6 (1), dezembro, 1991), "O prejuízo da lógica hegeliana segundo Schelling" (*Estudos Leopoldenses*, 27 (121), Jan/fev, 1991). mjmuller@cfh.ufsc.br

CLÉLIA APARECIDA MARTINS, Doutor: Filosofia - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Professora da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista desde 17.11.1987. Publicações mais recentes: "Algumas considerações sobre Direito e Estado em Kant". In: *Perspectiva filosófica*, Univ. Federal de Pernambuco, Recife, v. VI, nº 11, Jan.-Jun./1999, pp. 59-92. "Objeto em geral, objeto transcendental, e sujeito transcendental na teoria da autoconsciência de Kant". In: *Síntese Nova Fase - Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, nº 87, 2000, p. 59-86. "Universalismo e relativismo na teoria cognitiva de Kohlberg". In: *Fragmentos de cultura*, nº 6, v. 10, nov./dez.-2000, p. 1049-1060. "Sentimento moral de respeito". In: *Presença Filosófica*. Rio de Janeiro, vol. XXV, nº 1-2, 2001, p. 109-133. "Einigen Betrachtungen über den Begriff des Subjekts bei Kant". In: Volker, Gerhardt (org.) *Kant in der Berliner Aufklärung*. Berlim: Walter de Gruyter, 2000, p. 400-408. cleliam@ig.com.br cleliamartins@bol.com.br

OSVALDO GUARIGLIA, Profesor plenario de filosofía práctica de la Universidad de Buenos Aires e Investigador superior del CONICET. Sus últimos libros son: *Moralidad: Ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996; *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Buenos Aires, Eudeba, 1997 y *La ética en un tiempo postmetafísico*, Buenos Aires, FCE, de próxima aparición. guarigli@mail.retina.ar

MARIA VICTORIA COSTA, Licenciada en Filosofía y Doctoranda de la UNLP. Es Ayudante Diplomada Ordinaria de la cátedra de Ética (UNLP) y Becaria del Conicet. Ha recibido becas de la Comisión Fulbright, el Consejo Británico y la UNLP. Ha publicado artículos sobre ética aplicada a la medicina y ética aplicada a la educación. Dirección: Miñones 2073 (1428) Capital Federal, Argentina. vcosta@huma.fahce.unlp.edu.ar

MARIANO GARRETA LECLERCQ. Licenciado en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Es docente de la cátedra de Ética de la Carrera de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Ha recibido becas de investigación de la Secretaría de Ciencia Técnica de la Universidad de Buenos Aires y de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica. Actualmente es Becario de doctorado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Ha presentado trabajos en numerosos congresos y tiene diversas publicaciones en el área de ética y filosofía política. Dirección: Muñiz Nº 911, piso 4º dep. 17 (C.P. 1234) Buenos Aires. E-mail: mgarreta@filo.uba.ar

FE DE ERRATA

En la sección "COLABORADORES" del Volumen XXVII, N° 2, Primavera 2001, donde dice MANUEL LUNA ALCABA, debe leerse:

MANUEL PEREZ OTERO (Barcelona, 1964), Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona (España), es Profesor en el Departamento de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia de la Facultad de Filosofía de esa Universidad. Sus líneas de investigación se centran sobre todo en la filosofía del lenguaje, la metafísica, la lógica filosófica y la epistemología. Ha publicado artículos en *Análisis Filosófico*, *Crítica*, *Dialéctica*, *European Review of Philosophy*, *History and Philosophy of Logic*, *Teorema* y *Theoria*. Es también autor de los libros *Conceptos modales e identidad* y *Aproximación a la filosofía del lenguaje*, así como coautor de *Lógica y metodología de la ciencia* y de *Filosofía del lenguaje*. – E-mail: perez@trivium.gh.ub.es

CAOS, ERGODICIDAD E INTERNALISMO

Olimpia Lombardi

Introducción

En su conocida obra *Razón, Verdad e Historia* (1981), Hilary Putnam propone una solución al tradicional enfrentamiento entre objetivismo y subjetivismo. Su estrategia se basa en impugnar la premisa que da origen a la disputa: el rechazo de la dicotomía objetivo-subjetivo le permite abandonar el *realismo externalista* –según el cual existe un mundo objetivo, independiente de la mente humana, que admite como única descripción la Teoría Verdadera– para adoptar una posición de raíz kantiana a la que denomina *internalismo* o *realismo internalista*. Desde una perspectiva internalista, lo objetivo ya no es lo independiente del sujeto sino aquello que resulta de nuestro esquema conceptual aplicado a la realidad: desmenuzamos lo real en objetos cuando introducimos uno u otro esquema descriptivo.

El internalismo de Putnam ha tenido una amplia repercusión en el ámbito filosófico: sus tesis resultan particularmente relevantes en el contexto del debate entre realismo y relativismo. No obstante, raras veces se ha adoptado el enfoque internalista para enfrentar problemas particulares y específicos de la filosofía de la física. El presente trabajo se inscribe, precisamente, en esta poco explorada línea de investigación: el objetivo final consiste en poner de manifiesto cómo una perspectiva internalista permite resolver ciertos problemas que surgen en Teoría del Caos y en Teoría Ergódica en relación a la cuestión del determinismo. Para ello es necesario, en primer lugar, exponer brevemente los fundamentos conceptuales de ambas teorías; sólo sobre esta base podrá comprenderse, a continuación, el problema que estas teorías originan respecto de la dicotomía objetivo-subjetivo en cuanto al determinismo. A su vez, el análisis de dicho problema nos conducirá a reconsiderar la interpretación del concepto de probabilidad aplicable en este contexto. Finalmente, volveremos sobre las tesis de Putnam para argumentar que la perspectiva internalista brinda una solución al problema, no sólo filo-

sóficamente adecuada, sino que recoge las intuiciones prefilosóficas pero conceptualmente fundadas de los científicos que trabajan en el área de caos y ergodicidad.

Teoría Ergódica

El concepto de *ergodicidad* fue formulado inicialmente en el marco de los intentos de reducir la Termodinámica a la Mecánica Estadística.¹ Estas cuestiones, que preocupaban a los físicos de fines del siglo XIX, continuaron investigándose a lo largo del siglo XX desde un punto de vista cada vez más formal e independiente de cuestiones físicas particulares. Las investigaciones en este campo dieron finalmente origen a lo que hoy se conoce como Teoría Ergódica, que estudia las propiedades estadísticas que pueden presentar los sistemas dinámicos considerados desde un punto de vista formal (cfr. Lebowitz y Penrose, 1973).

En Teoría Ergódica, un sistema dinámico queda definido por una terna $\langle \Gamma, \phi_t, \mu \rangle$ donde:

- Γ es el espacio de las fases: espacio topológico compacto y metrizable.
- ϕ_t es un flujo dinámico tal que $\phi_t: \Gamma \rightarrow \Gamma$ ($t \in \mathbb{R}$). ϕ_t representa la evolución temporal del sistema puesto que convierte el punto $x \in \Gamma$, luego del intervalo t , en el punto $x' = \phi_t(x)$ con $x' \in \Gamma$, y análogamente con las regiones de Γ .
- μ es una medida normalizada sobre Γ , invariante bajo el flujo ϕ_t : para cualquier región $A \subseteq \Gamma$ tal que $\mu(A) \neq 0$, se cumple $\mu(\phi_t(A)) = \mu(A)$. En general, la medida $\mu(A)$ se considera proporcional al volumen de la región A ; en este caso, la invariancia de μ bajo ϕ_t significa que cualquier región de Γ evoluciona según ϕ_t manteniendo su volumen constante a través de la evolución.²

La Teoría Ergódica permite clasificar los sistemas dinámicos en las siguientes clases: sistemas ergódicos, sistemas mezcladores, sistemas K y sistemas Bernoulli. Tales clases no son independientes, sino que cada una de ellas incluye a la siguiente. Por lo tanto, existe entre ellas una re-

lación de implicación: si un sistema es mezclador, es ergódico; si es de tipo K, es mezclador; si es Bernoulli, es de tipo K; pero en ningún caso se da la implicación inversa.

La hipótesis ergódica fue introducida por Boltzmann en 1871: un sistema es ergódico si, dados dos puntos x e y sobre la hipersuperficie de energía constante S_E , para algún instante t se cumple $y = \phi_t(x)$. En términos aún más sencillos, un sistema es ergódico si el punto representativo de su estado pasa, a lo largo del tiempo, por todos los puntos de S_E . Por consideraciones dimensionales, hoy se sabe que la hipótesis ergódica en su formulación original no puede ser verdadera: dado que cualquier trayectoria en el espacio de las fases es unidimensional, no puede "cubrir" una hipersuperficie como S_E de dimensión superior a 1. Sin embargo, la idea central puede conservarse mediante la hipótesis cuasi-ergódica que reemplaza "cualquier punto y del espacio de las fases" por "cualquier subregión A de volumen finito incluida en S_E " y aclarando que la condición se cumple para casi toda subregión de S_E , excepto para regiones de medida nula; de este modo, se cumple que el punto representativo no permanezca "atrapado" en ninguna subregión de S_E ,³ pero evitando la demasiado estricta exigencia de que pase, a lo largo del tiempo, por todos los puntos de S_E . Además, en la Teoría Ergódica actual se ha perdido ya toda referencia a la noción física de energía: S es cualquier superficie del espacio de las fases.⁴

Sobre la base del concepto de ergodicidad, en 1931 George Birkhoff demostró el Teorema Ergódico según el cual, para cualquier función f definida sobre el espacio de las fases tal que $f: \Gamma \rightarrow \mathbb{R}$, el promedio de f sobre la región S_E del espacio de las fases es igual al promedio temporal de dicha función para $t \rightarrow \infty$.⁵ Un corolario de tal teorema conecta la pro-

3. Esta idea se expresa matemáticamente en términos del concepto de *descomponibilidad*. Un sistema dinámico es *descomponible* sii el espacio de las fases puede partitionarse en dos o más regiones invariantes de medida no nula; por ejemplo, existen $A, B \subset S_E$ tales que $A \cap B = \emptyset$, $A \cup B = S_E$, $\mu(A) \neq 0$, $\mu(B) \neq 0$, y se cumple además que para cualquier $x \in A$, $\phi_t(x) \in A$ y para cualquier $y \in B$, $\phi_t(y) \in B$, para todo t .

4. En términos matemáticos, el sistema dinámico (Γ, ϕ_t, μ) es *ergódico* en $S \subset \Gamma$ sii para cualquier región $A \subseteq S$ tal que $\mu(A) \neq 0$, para casi todo $x \in S$ se cumple que $(\phi_t(x)) \cap A \neq \emptyset$. Con esta definición matemática de ergodicidad puede demostrarse que un sistema es ergódico sii es no-descomponible.

5. En términos matemáticos, $\int_{\Gamma} f(x) d\mu = \lim_{T \rightarrow \infty} \frac{1}{T} \int_0^T f(\phi_t(x)) dt$. Este resultado

1. El problema que Boltzmann y sus contemporáneos intentaban resolver era el referido a la evolución temporal de los sistemas macroscópicos desde sus estados de no-equilibrio hacia el estado de equilibrio termodinámico.

2. En Mecánica Clásica, esta invariancia de la medida en el espacio de las fases se cumple como consecuencia de la validez del Teorema de Liouville.

babilidad en el sentido de la medida μ con la probabilidad entendida en términos del tiempo relativo en el cual el punto representativo del sistema permanece en una dada región del espacio de las fases: si el sistema es ergódico, partiendo de un instante $t=0$ y tomando la fracción de tiempo total en que el punto representativo permanece en una región dada A , se cumple que $\lim_{|t| \rightarrow \infty} \text{tiempo}(A)/t = \mu(A)$; en términos más sencillos, esto significa que el tiempo en el que un sistema permanece en las condiciones definidas por una cierta región del espacio de las fases es *proporcional al volumen* de dicha región. Este resultado implica el decidido ingreso de la probabilidad en la descripción de sistemas deterministas. Si bien el flujo ϕ_t determina unívocamente la evolución futura del sistema a partir de su estado inicial, aun desconociéndose la trayectoria precisa del punto representativo pueden efectuarse predicciones probabilísticas en un macronivel: dado un macroestado representado por una región A del espacio de las fases, puede calcularse la probabilidad de que el punto representativo se encuentre en A como el volumen de la región A , sobre la base del corolario del Teorema Ergódico y con independencia de la evolución determinista subyacente. Este resultado es particularmente relevante en aquellos sistemas cuya complejidad impide, en la práctica, calcular con precisión su evolución temporal representada por ϕ_t .

La propiedad de *mezcla* es la siguiente propiedad ergódica, más fuerte que la ergodicidad.⁶ El hecho de que un sistema sea mezclador en S significa que cualquier región finita $A \subset S$ evoluciona según ϕ_t manteniendo su medida $\mu(A)$ constante, esto es, su volumen constante, pero deformándose progresivamente; por lo tanto, para $|t| \rightarrow \infty$, la región inicial puede haberse ramificado sobre toda la región S del espacio de las

tiene una importancia central en Mecánica Estadística: tradicionalmente se ha supuesto que la igualdad entre el promedio en fase y el promedio temporal explica por qué el promedio en fase brinda una adecuada predicción del valor de la magnitud macroscópica correspondiente en estado de equilibrio. Actualmente, este tradicional supuesto ha sido cuestionado desde diferentes perspectivas (cfr. por ejemplo, Malament y Zabell, 1980, Earman y Rédei, 1996).

6. En términos matemáticos, el sistema dinámico $\langle \Gamma, \phi_t, \mu \rangle$ es *mezclador* en $S \subset \Gamma$ sii para cualesquiera regiones $A, B \subseteq S$, se cumple que $\lim_{|t| \rightarrow \infty} \mu(\phi_t(A) \cap B) = \mu(A)\mu(B)$. La definición matemática de la propiedad de mezcla fue formulada por primera vez por John von Neumann en 1932, y desarrollada por E. Hopf en 1934.

fases. La propiedad de mezcla tiene importantes consecuencias estadísticas. Supóngase que, en $t=0$, se define como macroestado inicial del sistema una pequeña celda R_a del espacio de las fases. Si el sistema es mezclador, luego de un tiempo $t=\tau$ suficientemente largo la celda inicial R_a se habrá ramificado hasta el punto de "cubrir" aparentemente la región S ; por lo tanto, en $t=\tau$ la probabilidad condicional de que el punto representativo se encuentre en la celda R_b dado que se encontraba en R_a en $t=0$ es aproximadamente igual a $\mu(R_b)$. Dado que la ramificación se produce sin importar qué tan pequeña sea la celda R_a , la propiedad de mezcla implica una impredecibilidad unívoca en el macronivel pues, luego de un tiempo suficientemente largo, sólo permite calcular la *probabilidad* de hallar al sistema en el macroestado representado por R_b .

En un sistema mezclador, la región inicial se distorsiona cada vez más a través del tiempo hasta que, para tiempos suficientemente largos, en rigor para $|t| \rightarrow \infty$, parece cubrir uniformemente la región S accesible al sistema en el espacio de las fases. La restricción "para tiempos suficientemente largos" muestra que la mezcla es una propiedad *asintótica*: no se asegura que la ramificación sea significativa en intervalos finitos de escala macroscópica.⁷ Para que se produzca una rápida mezcla, las trayectorias que se inician en puntos cercanos del espacio de las fases deben divergir exponencialmente con el tiempo: éste es precisamente el caso de los *sistemas K*. Supóngase que, para un sistema dado, se aplica una partición de grano grueso a su espacio de las fases correspondiente de modo tal de dividirlo en celdas de igual volumen; a su vez, se define la macrohistoria del sistema como la secuencia de celdas ocupadas por el punto representativo del estado del sistema a través del tiempo. Si se trata de un sistema K , los únicos macroeventos futuros "representados por la ocupación de una celda" que quedan unívocamente determinados son los que tienen probabilidad 0 o 1 independientemente de la macrohistoria del sistema. En este caso, podría hablarse de un *macroindeterminismo*: la macrohistoria pasada no fija unívocamente la macroevolución futura del sistema. No obstante, es importante recordar que este macroindeterminismo es generado por la evolución temporal determinista representada por el flujo ϕ_t .

7. Precisamente sobre esta base algunos autores cuestionan el papel del Teorema Ergódico para calcular el valor de las magnitudes termodinámicas macroscópicas en estado de equilibrio (cfr. Malament y Zabell, 1980).

Los *sistemas Bernoulli* son un tipo particular de sistemas K en los cuales todos los macroeventos son *estadísticamente independientes*: la descripción de la macrohistoria completa del sistema no brinda información alguna acerca del próximo macroestado. En otras palabras, supóngase que la macrohistoria pasada del sistema queda representada por la sucesión de celdas $\dots, R_{-n}, \dots, R_{-2}, R_{-1}$, de modo tal que en el instante t_k el punto representativo se encuentra en la celda R_k , y donde los instantes sucesivos se toman con un intervalo $\tau = t_i - t_{(i+1)}$. Si el sistema es tipo Bernoulli, la probabilidad del macroevento R_0 en t_0 es independiente de los macroeventos pasados; la probabilidad condicional de que el punto representativo se encuentre en R_0 en t_0 , dado que se encontraba en R_{-1} en t_{-1} , en R_{-2} en t_{-2} , ... y en R_{-n} en t_{-n} , es igual a la probabilidad absoluta de que se encuentre en R_0 en t_0 .⁸ Por lo tanto, las celdas sucesivas se encuentran totalmente no correlacionadas tal como los números que se obtienen en un juego de azar ideal: la macrohistoria pasada resulta completamente irrelevante respecto de los macroeventos futuros. En este caso podría hablarse, no sólo de un macroindeterminismo sino de una *macroaleatoriedad*, pero también reductible a la dinámica determinista subyacente.

Estas investigaciones totalmente formales han cobrado una particular relevancia al demostrarse que ciertos sistemas mecánicos poseen un comportamiento dinámico que genera las propiedades ergódicas más fuertes; en particular, se trata de sistemas hamiltonianos no integrables.⁹ Por ejemplo, en 1963 Ya Sinai demostró matemáticamente que un

8. En términos matemáticos, $\mu(R_0) = \mu(R_0 / \phi_\tau(R_{-1}) \cap \phi_{2\tau}(R_{-2}) \cap \dots \cap \phi_{n\tau}(R_{-n}))$, donde $\mu(A/B)$ representa la medida condicional definida como $\mu(A \cap B) / \mu(B)$.

9. Un sistema mecánico aislado, cuya energía es constante con el tiempo, es un *sistema hamiltoniano*: la energía es una constante de movimiento, esto es, el hamiltoniano $H(q_i, p_i)$ no es una función explícita del tiempo; en el espacio de las fases de dimensión $2n$, la trayectoria del punto representativo queda confinada en la hipersuperficie S_E de dimensión $2n-1$. A su vez, los sistemas hamiltonianos se dividen en dos subclases: integrables y no integrables. Los sistemas hamiltonianos *integrables* son aquéllos que poseen otras constantes de movimiento además de la energía. Tales constantes de movimiento imponen restricciones adicionales a la región del espacio de las fases en la que puede moverse el punto representativo; en efecto, en un espacio de las fases de dimensión $2n$, las trayectorias quedan confinadas en un hipertoro de dimensión n (cfr. Argyris *et al.*, 1994, Cap.4). Debido a esta característica de la región accesible al sistema,

sistema de dos esferas rígidas moviéndose según las leyes de la Mecánica Clásica en una caja rectangular de paredes perfectamente reflectoras –o una masa puntual en una caja de paredes convexas– es un sistema Bernoulli. Estos resultados muestran que ciertos sistemas mecánicos poseen características tales que impiden por completo la predicción de sus estados para todo tiempo futuro; puesto que la precisión finita de nuestros instrumentos sólo permite ubicar el punto representativo del estado del sistema en una celda de volumen no nulo en el espacio de las fases, si el sistema es de tipo Bernoulli, en cualquier instante posterior el punto puede encontrarse, con igual probabilidad, en cualquier celda de la región del espacio de las fases accesible al sistema.

Teoría del Caos

Durante el siglo XIX, entre los físicos prevalecía la idea de que los sistemas mecánicos debían presentar un comportamiento regular y predecible en la medida en que resultaba descripto por ecuaciones diferenciales. Pero esta idea sufrió un duro golpe cuando, sobre finales del siglo, Henri Poincaré (1892) demostró que aun ciertos sistemas regidos por las ecuaciones de Hamilton podían evolucionar de un modo irregular y aperiódico. Uno de los grandes méritos de Poincaré fue su modo de abordar problemas clásicos desde perspectivas totalmente originales: sus métodos, basados en un enfoque geométrico y topológico, fueron más cualitativos que cuantitativos y brindaron el marco teórico para las actuales investigaciones sobre sistemas dinámicos inestables.¹⁰ Fue necesario que transcurrieran setenta años para que el meteorólogo Edward Lorenz, en 1963, pudiera obtener los primeros resultados cuantitativos: gracias a su primitiva computadora, Lorenz calculó la evolución generada por un sencillo sistema de tres ecuaciones diferenciales

las trayectorias confinadas en el hipertoro de dimensión n nunca podrán "cubrir" la hipersuperficie S_E de dimensión $2n-1$. En otras palabras, los sistemas hamiltonianos integrables no pueden poseer siquiera la propiedad de ergodicidad y, por tanto, menos aún pueden comportarse como un sistema mezclador, como un sistema K o como un sistema Bernoulli.

10. El trabajo de Poincaré en este ámbito se centró en el estudio de la estabilidad del sistema solar. Una interesante presentación de sus aportes sobre este tema puede encontrarse en Chabert y Dalmedico (1991).

no lineales, mostrando que tal evolución corresponde a un comportamiento irregular y aperiódico, que luego pasó a denominarse "caótico".

Si bien la definición precisa del concepto de caos continúa siendo objeto de debate,¹¹ entre los especialistas existe un consenso prácticamente unánime acerca de ciertos puntos:

a) Los sistemas que pueden presentar comportamiento caótico quedan descritos por sistemas de ecuaciones diferenciales de la forma:

$$dx/dt = F(x, r)$$

donde $x = (x_1, x_2, \dots, x_d)$, $F = (F_1, F_2, \dots, F_d)$ y r es un parámetro. Tales ecuaciones son:

- *autónomas*: F no depende explícitamente de la variable tiempo.
- *no lineales*: F es una función no lineal de las $\{x_j\}$.

En otras palabras, no-linealidad y autonomía de las ecuaciones diferenciales son condición necesaria pero no suficiente para el comportamiento caótico. Como consecuencia de su autonomía, las ecuaciones diferenciales utilizadas en Teoría del Caos cumplen las condiciones necesarias para asegurar la existencia y la unicidad de sus soluciones para cada conjunto de valores de las variables dependientes.¹² Mediante la representación en el espacio de las fases, es posible expresar en lenguaje geométrico estas propiedades de existencia y unicidad: dado un sistema dinámico, para cada punto representativo de su estado inicial, la trayectoria que en él se inicia existe y es única; además, dado que no hay restricciones para fijar el estado inicial del sistema, las trayectorias no pueden cortarse en ningún punto, es decir, no existe nin-

11. Batterman (1993) presenta una detallada discusión acerca de cierto tipo de definiciones del concepto de caos. Una pormenorizada búsqueda de una definición de caos desde un punto de vista matemático puede hallarse en Smith (1998, Cap.10).

12. En términos matemáticos, dada una ecuación diferencial ordinaria de primer orden, si se cumplen las siguientes condiciones: (i) puede expresarse en su forma normal $dx/dt = F(x, t)$; (ii) $F(x, t)$ y dF/dx son continuas en un cierto dominio D del plano Oxt ; (iii) (x_0, t_0) es un punto de tal dominio, entonces existe una solución única $x(t)$ de tal ecuación diferencial que satisface $x=x_0$ para $t=t_0$ (cfr. Piskunov, 1966).

gún estado a partir del cual el sistema evolucione temporalmente según dos o más trayectorias condicionalmente posibles.

b) Todo sistema de comportamiento caótico es *sensible a las condiciones iniciales*. Esto significa que, en el espacio de las fases correspondiente, las trayectorias divergen exponencialmente. Por ejemplo, supóngase un sistema descrito por una única ecuación diferencial $dx/dt = F(x)$ y sean dos puntos separados una distancia δ , la distancia entre las trayectorias que se inician en tales puntos debe aumentar exponencialmente con el tiempo según δe^{ht} , donde h se denomina "*exponente de Lyapounov*" y mide, precisamente, tal divergencia exponencial ($h>0$). Por lo tanto, la sensibilidad a las condiciones iniciales que exhiben los sistemas de comportamiento caótico implica su *alta inestabilidad*:¹³ la evolución temporal del sistema manifiesta grandes variaciones frente a pequeñas modificaciones de las condiciones iniciales.¹⁴ Esta sensibilidad a las condiciones iniciales conduce a una importante consecuencia respecto de la *predictibilidad* de los estados futuros de los sistemas de comportamiento caótico. En la práctica, la precisión finita de nuestros instrumentos de medición impide conocer con precisión infinita el estado inicial de un sistema. Si se trata de un sistema de comportamiento regular y estable, la situación no es grave: pequeñas incertidumbres en la determinación empírica de las condiciones iniciales se convierten en in-

13. Nos referimos aquí a la denominada "*estabilidad según Lyapounov*", que puede caracterizarse en términos puramente matemáticos: dada la ecuación $dx/dt = F(x, t)$ cuya solución $x_1(t)$ satisface $x_1(t_0)=x_{01}$ y cuya solución $x_2(t)$ satisface $x_2(t_0)=x_{02}$, se dice que la solución $x_1(t)$ es *Lyapounov-estable* cuando, para todo $\varepsilon>0$, existe un $\delta>0$ tal que, para todos los valores de $t>t_0$, si se cumple que $|x_{02}-x_{01}|<\delta$, entonces también se cumple que $|x_2(t)-x_1(t)|<\varepsilon$ (cfr. Piskunov, 1966).

14. Lo dicho hasta aquí puede generalizarse en dos sentidos. En primer lugar, debe considerarse el caso general de un sistema con d variables de estado, cuya evolución temporal se representa en un espacio de las fases Γd -dimensional. En este caso existen d exponentes de Lyapounov h_i , uno por cada dirección x_i de Γ , cumpliéndose que los $h_i>0$ indican *divergencia exponencial* en las direcciones x_i y los $h_k<0$ indican *contracción exponencial* en las direcciones x_k . En segundo lugar, hasta aquí se ha hablado de sistemas de ecuaciones diferenciales, pero también se da el caso de comportamiento caótico descrito por ecuaciones en diferencias finitas, $x_{n+1} = F(x_n, r)$ con $x_n = (x_{1n}, x_{2n}, \dots, x_{dn})$ y $F = (F_1, F_2, \dots, F_d)$, donde son aplicables las mismas consideraciones anteriores: no-linealidad y autonomía como condición necesaria, y sensibilidad a las condiciones iniciales.

certidumbres grandes pero acotadas –aumentan linealmente con el tiempo– en el curso ulterior de la evolución. Pero si el sistema presenta un comportamiento caótico, las pequeñas incertidumbres iniciales se amplifican exponencialmente con el transcurso del tiempo de modo tal que, en la práctica, para tiempos muy superiores a $1/h$ –donde $\tau = 1/h$ se denomina “*tiempo de Lyapounov*”– la predicción unívoca de los estados futuros del sistema se torna imposible. En otras palabras, a medida que transcurre el tiempo se produce una pérdida de información acerca del estado preciso en el que se encuentra el sistema; intuitivamente, en $t=0$ la localización del punto representativo con una precisión δ brinda mayor información que su localización dentro de $\delta e^{h\Delta t}$ luego del intervalo Δt . En meteorología esta idea se ha hecho conocida con el nombre de “efecto mariposa”: la perturbación generada por el batir de las alas de una mariposa podría amplificarse hasta el punto, por ejemplo, de provocar una tempestad en las antípodas unos días más tarde. No obstante, las limitaciones predictivas que surgen de la Teoría del Caos no se deben al carácter estadístico de las ecuaciones “caóticas”; por el contrario, tales ecuaciones son totalmente deterministas puesto que cumplen las condiciones de existencia y unicidad: dadas las condiciones iniciales fijan el valor de las variables de estado para todo tiempo futuro.

En definitiva, las características de las ecuaciones que describen el comportamiento caótico de un sistema ponen de manifiesto el carácter determinista pero impredecible de su *microevolución*, esto es de la evolución temporal de su *microestado* representado por un punto en el espacio de las fases. Sin embargo, en un macronivel, las evoluciones caóticas también poseen *propiedades estadísticas* que han sido estudiadas en detalle en el marco de la teoría. Tales propiedades surgen de una partición de grano grueso (*coarse grain*) del espacio de las fases: el espacio de las fases se divide en *celdas* de volumen no nulo, cada una de las cuales representa un *macroestado* posible del sistema; cada posible *macroevolución* queda así definida como una posible sucesión entre macroestados. A su vez, las ecuaciones dinámicas del micronivel –que describen la evolución entre microestados puntuales del sistema– fijan las probabilidades condicionales asociadas a las diferentes transiciones condicionalmente posibles entre macroestados. Puede demostrarse que, si tales ecuaciones dinámicas son caóticas, en el macronivel el sistema tiene las propiedades estadísticas de un sistema K: los únicos macroestados que pueden predecirse son aquéllos que tienen probabilidad 0 o 1 independientemente de la macrohistoria del sistema; las macroevoluciones no

son unívocas puesto que la macroevolución pasada no fija unívocamente la macroevolución futura. La Teoría del Caos suministra una magnitud que permite precisar las características de este tipo de comportamiento: la *K-entropía* o *entropía de Kolmogorov* es una medida de la cantidad de macroestados condicionalmente posibles a partir de la ocurrencia de cualquier macroestado. Si el comportamiento es caótico, el valor de la K-entropía es mayor que cero: esto indica que, a partir del macroestado inicial M_0 , luego de un tiempo t la cantidad de macroestados condicionalmente posibles respecto de M_0 será proporcional a e^{ht} ; los macroestados condicionalmente posibles serán precisamente aquéllos cubiertos por la divergencia exponencial de las trayectorias que se inician en M_0 (cfr. Schuster, 1984, p.100). La K-entropía se calcula mediante los métodos de Shannon sobre la base de las probabilidades asociadas a las diferentes transiciones entre celdas; puede demostrarse que su valor es independiente de la particular partición considerada (cfr. Schuster, 1984, pp.98-102; para una demostración formal, cfr. Farmer, 1982). En consecuencia, la K-entropía puede considerarse como un indicador de “qué tan caótico” es el comportamiento de un sistema y, como era de esperar, resulta proporcional al exponente de Lyapounov o, en general, a la suma de los exponentes de Lyapounov positivos.

El problema del determinismo

Las características formales de las ecuaciones estudiadas en Teoría del Caos permiten asegurar que, en el *micronivel*, los sistemas de comportamiento caótico son totalmente deterministas: las evoluciones entre microestados son unívocas pero divergen exponencialmente con el tiempo, impidiendo así, luego de intervalos suficientemente largos, el conocimiento de los microestados futuros dentro de un margen acotado de error. Pero en el *macronivel* ya no entran en juego los microestados y los errores en su determinación empírica ni las microevoluciones exponencialmente divergentes: aquí se trata de macroevoluciones y probabilidades asociadas a las posibles transiciones entre macroestados. Pero, ¿cómo interpretar las propiedades estadísticas, propias de un sistema K, que surgen en el macronivel? Las opiniones comienzan a distanciarse cuando se trata de decidir acerca del carácter objetivo o subjetivo de las macroevoluciones de los sistemas altamente inestables.

Para algunos autores, la descripción objetiva de los sistemas de comportamiento caótico es la que brindan las ecuaciones diferenciales en el

micronivel; puesto que el macronivel es *reductible* a una evolución determinista subyacente, sus propiedades estadísticas son subjetivas, meras apariencias o ilusiones debidas exclusivamente a las limitaciones de nuestras capacidades de observación. En otras palabras, si conociéramos el microestado preciso del sistema en un cierto instante, podríamos predecir completamente su evolución futura y no necesitaríamos las propiedades estadísticas para su descripción. Esta es la perspectiva que parecen adoptar William Ditto y Louis M. Pecora cuando, comentando sus investigaciones en la utilización práctica del caos, señalan que ello es posible gracias a que **"si bien el caos es impredecible, es determinista. Si dos sistemas caóticos prácticamente idénticos del tipo apropiado son impulsados o forzados por la misma señal, producirán la misma salida, aún cuando nadie pueda decir qué salida será"** (Ditto y Pecora, 1993, p.62).

Otros autores, por el contrario, prefieren considerar que las propiedades estadísticas del macronivel son objetivas, en la medida en que son el resultado de la microdinámica subyacente: en sistemas de comportamiento caótico, la macroaleatoriedad no sólo es compatible sino que incluso es *generada* por la microevolución determinista. Desde esta perspectiva, los resultados de la Teoría Ergódica y de la Teoría del Caos ponen de manifiesto el carácter objetivamente indeterminista de los sistemas mecánicos altamente inestables. Por ejemplo, Joseph Ford sostiene que, ante la presencia de caos, **"el determinismo newtoniano sólo puede ser un inalcanzable sueño del teórico"** (Ford, 1983, p.43). Por su parte, Ilya Prigogine anuncia **"la muerte al fin sobrevenida del diablillo de Laplace"** (Prigogine y Stengers, 1983, p.108), e incluso considera que el azar ha ingresado definitivamente al ámbito de la Mecánica Clásica: **"ciertos sistemas dinámicos inestables son aleatorios, como los juegos de azar tipo Bernoulli. Así pues [...] se puede hablar de azar; el azar se ha convertido en un elemento fundamental de la dinámica"** (en Wagensberg, 1986, p.192). Un poderoso argumento en favor de esta interpretación lo brinda el hecho de que el valor de la K-entropía, si bien resulta de una partición finita del espacio de las fases, es independiente de la particular partición considerada: las propiedades estadísticas de los sistemas altamente inestables no dependen de la precisión con la que se observe el sistema, siempre que se trate de una precisión finita.

En definitiva, tanto la interpretación objetiva como la interpretación subjetiva de las macroevoluciones en sistemas de alta inestabilidad cuentan con buenos argumentos en su favor. Esta situación conduce, in-

cluso, a que algunos autores oscilen repetidamente entre ambas a distancia de unos pocos párrafos. Este es el caso de Paul Davies quien, en un artículo sugestivamente titulado *"Chaos Frees the Universe"*, al tiempo que argumenta en favor del carácter **"abierto"** del universo y de la **"realidad"** del libre albedrío sobre la base de los resultados de la Teoría del Caos, sostiene que la irregularidad propia del comportamiento caótico se manifiesta **"debido a que necesariamente ignoramos los detalles ultra-finos de incluso unos pocos grados de libertad"** (Davies, 1990, p. 51).

En resumen, en el ámbito de los sistemas altamente inestables el problema del determinismo queda claramente formulado: ¿el macroindeterminismo es subjetivo, puesto que es reductible a una dinámica determinista subyacente, o es objetivo, en la medida en que es generado por la propia microdinámica? En otras palabras, las probabilidades de transición entre macroestados, ¿deben interpretarse como probabilidades subjetivas u objetivas? Esta pregunta exige reconsiderar en detalle el concepto de probabilidad y sus diferentes interpretaciones.

Las interpretaciones de la probabilidad

En tanto concepto formal, la probabilidad es una función real Pr aplicada sobre un conjunto F de subconjuntos de un conjunto S . Según la definición tradicional, F es cerrado respecto de unión e intersección, ambas infinitas numerables, así como respecto de la diferencia y el complemento; en otras palabras, F es un *cuerpo- σ* de conjuntos. En la presentación clásica de Kolmogorov (1933), Pr queda definida como una *medida* sobre F , que cumple los siguientes axiomas:

- Pr es una función real tal que $Pr : F \rightarrow [0,1]$
- $Pr(S) = 1$ y $Pr(\emptyset) = 0$
- Para cualesquiera A y $B \in F$ tales que $A \cap B = \emptyset$, se cumple que $Pr(A \cup B) = Pr(A) + Pr(B)$ ¹⁵

15. Si bien suele adoptarse esta definición del concepto formal de probabilidad, podría suceder que una teoría científica utilizara un concepto formalmente diferente. No obstante, aquí es suficiente aceptar que existe alguna caracterización formal precisa del concepto.

Pero si la teoría puramente formal de la probabilidad ha de aplicarse en ciencias fácticas, es necesario interpretar el formalismo, esto es, fijar la referencia de *S* y de *Pr*. En general, existe consenso en la interpretación de *S* como un conjunto de hechos elementales, comúnmente denominados "*eventos*". Pero el mayor disenso se produce cuando se trata de interpretar la función *Pr*.

Suele afirmarse que, desde el siglo XVII, la concepción de la probabilidad ha presentado una naturaleza dual: en su sentido gnoseológico, indica en qué medida la evidencia apoya una hipótesis dada; en su sentido ontológico, describe ciertas regularidades objetivas que exhibe la realidad (cfr. Hacking, 1975). Durante el siglo XX, dos interpretaciones de la probabilidad en sentido gnoseológico han dominado la escena: la interpretación lógica, cuyos principales defensores fueron Keynes y Carnap, y la interpretación subjetiva, representada centralmente por Ramsey y de Finetti. A su vez, la interpretación ontológica asimiló inicialmente las probabilidades a frecuencias relativas –posición de von Mises y Reichenbach, entre otros–; pero a partir de la década de 1950 la interpretación propensivista iniciada por Popper rivalizó con la perspectiva frecuencialista hegemónica. En general, quienes buscaron una interpretación de la probabilidad aplicable a las ciencias fácticas dejaron de lado el enfoque lógico y clasificaron las interpretaciones en subjetivas y objetivas, clasificación que tendió a superponerse a la distinción entre interpretaciones gnoseológicas y ontológicas de la probabilidad. De este modo, se asimiló la interpretación ontológica a la objetiva y la interpretación gnoseológica a la subjetiva; ésta es la identificación que sugiere Bernard d'Espagnat cuando afirma que "**un azar que es reputado de producir efectos objetivos debe, necesariamente, ser objetivo por sí mismo; no puede estar presente solamente en nuestro espíritu, como una ignorancia, sino que debe estar presente también en las cosas como una indeterminación**" (citado en Février, 1957, p.82), y aun más claramente cuando vincula "**el indeterminismo aparente, debido únicamente a la ignorancia de los detalles finos**" con "**las probabilidades subjetivas, relativas a nuestra ignorancia**" (d'Espagnat, 1985, pp.122-123). La misma idea expresa Popper al afirmar: "**Hoy comprendo por qué tantos deterministas, e incluso ex-deterministas, que creen en el carácter determinista de la física clásica, creen seriamente en una interpretación subjetivista de la probabilidad: es de algún modo, la única posibilidad razonable que pueden aceptar; porque las probabilidades físicas objetivas son incompatibles con el**

determinismo" (Popper, 1985, p.125). De este modo se instala la idea de la alternativa entre determinismo, que implica el carácter subjetivo de toda atribución de probabilidad, e indeterminismo, que involucra probabilidades objetivas. Esta idea continúa vigente hasta nuestros días; por ejemplo, en una obra muy reciente Peter Kosso clasifica los tipos de probabilidad en dos grupos: "**La probabilidad objetiva es una propiedad de la naturaleza misma y se aplica a eventos que son genuinamente indeterministas [...]. La probabilidad subjetiva es una propiedad de nuestro conocimiento de la naturaleza y se aplica a casos donde carecemos de información y, por tanto, poseemos incertidumbre**" (Kosso, 1998, p.114). Pero esta alternativa dicotómica merece una detenida reflexión.

Bajo el supuesto de que la probabilidad se predica de hechos, *¿qué mide la probabilidad?* Esta pregunta admite dos respuestas. En un primer caso, la probabilidad mide el grado de conocimiento que se posee acerca de un hecho y, por tanto, puede denominarse "*probabilidad subjetiva*".¹⁶ Es en este sentido que suele hablarse de una probabilidad *por ignorancia*: si bien aplicada a un hecho, su valor es función de la información con la cual se describe el hecho en cuestión y es de esperar que, en general, dicho valor se modifique cuando se modifica la información disponible. En un segundo caso, la probabilidad cuantifica la posibilidad, esto es, mide el grado de posibilidad de un hecho, entendiendo aquí el concepto de posibilidad en su sentido físico;¹⁷ por ello, este tipo de probabilidad puede ser denominado "*probabilidad objetiva*".

Si bien la probabilidad objetiva mide la posibilidad física de un hecho, no de todo hecho se predica una probabilidad: carece de sentido adjudicar una probabilidad a hechos necesarios o a hechos imposibles.

16. En realidad, sería más adecuado denominar "probabilidad gnoseológica" lo que aquí se identifica como "probabilidad subjetiva", y reservar el término "subjetivo" para la interpretación de Ramsey y de Finetti según la cual la probabilidad no se aplica a hechos sino a creencias. No obstante, se adoptará la terminología habitual a fin de rechazar la posición de autores como d'Espagnat, Popper y Kosso, quienes plantean la alternativa entre determinismo y probabilidades subjetivas versus indeterminismo y probabilidades objetivas.

17. Se entiende aquí que lo físicamente posible es aquello que no impiden las leyes naturales, consideradas como regularidades inscriptas en el plano ontológico.

En otras palabras, S debe ser un conjunto de hechos posibles pero no necesarios; de este modo, $Pr(h)=1$ no implica que el hecho h sea necesario y $Pr(h)=0$ no implica que h sea imposible. Esta característica de la probabilidad es particularmente relevante en el caso de funciones continuas de probabilidad, que asignan valor cero a conjuntos de medida nula, pero ello es consistente con la ocurrencia posible –si bien excepcional– de los hechos que componen dichos conjuntos; éste es el caso de la probabilidad en Mecánica Estadística, que adjudica $Pr=0$ a conjuntos de medida nula, si bien el sistema puede adoptar los estados pertenecientes a tales conjuntos.

A su vez, en física no suele utilizarse la probabilidad para cuantificar la posibilidad física absoluta, es decir, no suele adjudicarse una medida de probabilidad al conjunto de todos los hechos que son físicamente posibles en tanto no legalmente prohibidos: al físico no le interesa el valor de la probabilidad absoluta de, por ejemplo, el hecho de que una cierta partícula se encuentre en la posición $x=2m$ y se mueva a una velocidad $v=1m/seg$ respecto de un sistema de referencia, sin relación alguna con ningún otro hecho. Aún cuando ello no se afirma explícitamente, las probabilidades que se utilizan en física son *probabilidades físicas condicionales*: probabilidades que miden la posibilidad física condicional de un hecho respecto de la ocurrencia de otro hecho. El carácter condicional de las probabilidades se manifiesta de un modo particularmente claro en el caso dinámico, donde la probabilidad mide la posibilidad condicional de un hecho dada la ocurrencia de otro hecho temporalmente previo; en este caso podría hablarse de una *probabilidad dinámica condicional*, esto es, la probabilidad del hecho h_2 –el encontrarse el sistema en el estado e_2 en t_2 – respecto del hecho h_1 –el encontrarse el sistema en el estado e_1 en t_1 anterior a t_2 –. Pero aquí también debe recordarse que, en el caso en que h_2 es no sólo condicionalmente posible sino también condicionalmente necesario respecto de h_1 , no se define la probabilidad dinámica condicional pues carece de sentido adjudicar una probabilidad a hechos necesarios; sólo cuando h_2 es condicionalmente posible pero no condicionalmente necesario respecto de h_1 , se adjudica una medida de probabilidad sobre el conjunto no unitario de todos los hechos h_i condicionalmente posibles respecto de h_1 , conjunto al que pertenece h_2 .

Supóngase ahora que la descripción dinámica de un sistema adjudica probabilidades dinámicas condicionales no triviales a sus estados E_t respecto de un estado inicial E_0 . Si tal descripción se considera irreduc-

tible, las opiniones tienden a coincidir: las probabilidades involucradas se interpretan como probabilidades objetivas. Pero la descripción estadística puede resultar reductible a una ley de evolución determinista en términos de microestados e_i , de modo tal que las probabilidades “desaparecen” de la descripción. Es aquí donde la perspectiva tradicional, que instala la alternativa entre determinismo y probabilidades subjetivas o indeterminismo y probabilidades objetivas, interpreta las probabilidades reductibles como probabilidades cuya objetividad es sólo aparente: en realidad se trata de probabilidades subjetivas, que miden el grado de nuestra ignorancia acerca de la evolución real y precisa del sistema en términos de sus microestados e_i ; por lo tanto, el macroindeterminismo propio de la descripción estadística no es más que una mera ilusión debida únicamente a nuestro conocimiento parcial del sistema.

La pregunta es: ¿por qué las probabilidades reductibles son subjetivas? La perspectiva tradicional se basa sobre el supuesto implícito según el cual *existe un único modo objetivo de describir la realidad*: toda descripción que no coincida con él será irremediablemente subjetiva. Pero es precisamente este supuesto el que exige una profunda revisión: la realidad puede organizarse en diferentes niveles o estratos de manera tal que las regularidades de un cierto nivel sean generadas por las regularidades de un micronivel más básico. En este caso, la descripción del macronivel, si bien reductible, no por ello es subjetiva puesto que describe el resultado objetivo de las regularidades propias del micronivel.

El sencillo ejemplo del tiro de un dado permite precisar esta posición. En el micronivel mecánico, cada uno de los microestados e_i se define por la posición y la velocidad del dado en cada uno de sus puntos; aquí las microevoluciones son deterministas pues las leyes de la mecánica fijan un único microestado e_1 condicionalmente posible respecto del microestado inicial e_0 , luego del intervalo $\Delta t=t_1-t_0$. Pero en el macronivel, los estados del sistema son los macroestados E_0 =*dado en el cubilete*, E_1 =*As hacia arriba*, ..., E_6 =*Seis hacia arriba*; aquí la probabilidad $1/6$ mide el grado de posibilidad de la ocurrencia del macroestado E_1 dada la ocurrencia previa del macroestado inicial E_0 . Tal probabilidad es objetiva en la medida en que resulta del comportamiento dinámico del sistema en ese macronivel, y no depende de lo que conozca o no el sujeto; por el contrario, dicho macrocomportamiento dinámico es *generado* por la dinámica, también objetiva, propia del micronivel subyacente.

No obstante, el defensor de la perspectiva tradicional podría insistir, argumentando que las probabilidades reductibles no son genuinamen-

te objetivas: si se conocieran las condiciones iniciales precisas del dado en el cubilete, la probabilidad de obtener un as, de ser $1/6$, pasaría a ser 0 o 1 ; por lo tanto, no puede tratarse de una probabilidad objetiva, puesto que su valor varía con la información de la que se dispone. Pero este argumento pasa por alto un detalle fundamental de la probabilidad aplicada a este tipo de casos. Cuando se dice que la probabilidad de obtener un as es $1/6$, en realidad no se trata de una probabilidad absoluta sino condicional: la probabilidad de obtener un as en t_1 dado que el sistema se encontraba en el macroestado E_0 en t_0 anterior a t_1 . A su vez, cuando se dice que la probabilidad de obtener un as ha adoptado un nuevo valor, por ejemplo 1 , también se trata de una probabilidad condicional, pero *diferente de la anterior*: la probabilidad de obtener un as en t_1 dado que el sistema se encontraba en el microestado e_0 en t_0 anterior a t_1 . Nada hay de sorprendente en que dos probabilidades objetivas distintas, en tanto condicionadas sobre hechos diferentes, tengan distinto valor. Por lo tanto, $1/6$ y 1 no son dos valores de la probabilidad subjetiva $Pr(h_1)$ aplicada a un mismo hecho pero calculada sobre la base de informaciones diferentes, sino que son los valores de dos probabilidades condicionales, $Pr(h_1/h_0)$ y $Pr(h_1/h'_0)$, condicionadas sobre hechos distintos pero ambas igualmente objetivas. Incluso, siendo aun más estrictos, tampoco el hecho del cual se predica la probabilidad condicional es el mismo en ambos casos:

- En el macronivel la obtención de un as corresponde al macroestado E_1 del sistema S . Aquí $1/6$ es el valor de la probabilidad condicional $Pr(S \text{ en } E_1 \text{ en } t_1 / S \text{ en } E_0 \text{ en } t_0)$.
- En el micronivel, la obtención de un as no corresponde a un microestado único, sino al conjunto de todos los microestados e_i —distintas posiciones y orientaciones del dado— compatibles con la situación en la cual el dado cae con el as en su cara superior. Aquí 1 es el valor de la probabilidad condicional $Pr(\bigcup_i \{S \text{ en } e_i \text{ en } t_1\} / S \text{ en } e_0 \text{ en } t_0)$.

En definitiva, se trata de dos probabilidades condicionales, ambas objetivas y cada una de ellas válida en su propio nivel de descripción; el carácter reductible de la primera no merma su objetividad. Si bien no es éste el enfoque más difundido, algunos autores comienzan a admitir que el carácter reductible de la probabilidad no implica su carácter subjetivo; éste es el caso de Peter Clark, quien explícitamente admite probabilidades “reales pero reductibles [...] que la probabilidad sea re-

ductible no muestra en modo alguno que las medidas de probabilidad no son físicamente reales, esto es, que no están bien fundadas dinámicamente” (Clark, 1987, pp.202-203).

En conclusión, la definición de los estados de un sistema y el carácter determinista o no de sus evoluciones es *relativa* a un cierto nivel de descripción; pero ello no implica que se trate de fenómenos subjetivos. La física está colmada de conceptos relativos que, no por ello, carecen de objetividad: incluso en Mecánica Clásica la velocidad de un cuerpo sólo puede definirse en relación a un sistema de referencia; pero ello no conduce a suponer que tal velocidad es una propiedad que depende del sujeto. Desde esta perspectiva, la alternativa entre determinismo con probabilidades subjetivas e indeterminismo con probabilidades objetivas se torna insostenible: determinismo e indeterminismo objetivos pueden combinarse de un modo consistente en los distintos niveles de descripción de una misma realidad. Este enfoque se basa en el rechazo del tradicional supuesto según el cual hay una única descripción objetiva de lo real. El café que estoy tomando mientras escribo estas líneas no se convierte en un fenómeno subjetivo porque pueda describirse alternativamente como agua con partículas sólidas en suspensión, como un agregado de moléculas, como un conjunto de átomos o como una colección de quarks: cada una de estas descripciones depende del aumento propio de la “lupa” con la que se observa el sistema, pero conserva la objetividad en su propio nivel. Análogamente, un mismo sistema altamente inestable responde a dos descripciones igualmente objetivas: en el micronivel sus evoluciones son totalmente deterministas, pero en el macronivel se comporta como un sistema K , con probabilidades de transición objetivas entre macroestados. Por lo tanto, no se trata ya de descubrir la Teoría Verdadera, sino de comprobar que ciertas teorías científicas recortan la realidad de modos diferentes pero igualmente correctos en su propio nivel. Es precisamente esta imagen ontológica la que nos conduce a considerar seriamente el realismo internalista como el marco filosófico adecuado para comprender los resultados en Teoría Ergódica y en Teoría del Caos.

Realismo internalista

Ya en el prefacio de su *Razón, Verdad e Historia*, Putnam sostiene que la aceptación de la dicotomía objetivo-subjetivo conduce inevitablemente a la elección entre dos alternativas excluyentes:

- la adopción de la teoría de la verdad-copia, que presupone la existencia de un mundo objetivo, independiente de la mente humana; tal mundo admite, como única descripción, la Teoría Verdadera.
- el rechazo de la teoría de la verdad-copia, que desemboca en el carácter subjetivo de los sistemas de pensamiento, las ideologías e incluso las teorías científicas.

El punto de partida de Putnam consiste en impugnar la premisa que da origen al tradicional enfrentamiento: la negación de la dicotomía objetivo-subjetivo le permite abandonar la concepción de la verdad-copia sin, con ello, caer en un completo relativismo. Putnam denomina su postura "**internalismo**", que se opone al "**externalismo**" o "**realismo metafísico**" al cual suele referirse como "**la perspectiva del Ojo de Dios**" (Putnam, 1981, p.59).

Según el externalismo, los objetos del mundo existen independientemente de nuestro conocimiento —mente, lenguaje, esquemas conceptuales o representaciones— y constituyen una totalidad fija. Por lo tanto, hay una única descripción verdadera y completa del mundo, cuya verdad consiste en la correspondencia entre las palabras y los objetos. Al presuponer que la referencia del lenguaje es una cierta relación entre las palabras y los objetos externos e independientes del sujeto, el externalismo requiere un punto de vista no humano, el Ojo de Dios, para determinar la referencia de las palabras y, con ello, el valor de verdad de los enunciados.

Como afirma Pérez Ransanz (1999, p.209), la clave para comprender el desacuerdo entre externalistas e internalistas está en la noción de objeto. Para el internalismo **"los «objetos» no existen independientemente de los esquemas conceptuales. Desmenuzamos el mundo en objetos cuando introducimos uno u otro esquema descriptivo"** (Putnam, 1981, p.61). A esto se refiere Putnam cuando afirma que la pregunta "**¿de qué objetos consta el mundo?**" sólo cobra sentido si se formula desde dentro de una teoría; es siempre a través de un cierto esquema conceptual que nos enfrentamos al mundo y lo categorizamos: de tal síntesis surgen los objetos. En otras palabras, los objetos dependen en un sentido fuerte, que incluye existencia, de los esquemas conceptuales, los cuales no son meros intermediarios entre sujetos y objetos sino que cumplen un papel central en la constitución de los objetos (Pérez Ransanz, 1999, p.209). No obstante, el internalismo no es una postura idealista: los objetos surgen como resultado de la aplicación de los esque-

mas conceptuales a la realidad; pero en ella no hay objetos: se trata de una realidad amorfa, que sólo podría caracterizarse por vía negativa. Putnam utiliza el término "*inputs experienciales*" para referirse a aquello que proviene de la realidad nouménica y que también interviene en la constitución de los objetos. Por lo tanto, la coherencia interna no es el único criterio de aceptación de un esquema conceptual; no todo esquema conceptual coherente es igualmente aceptable, puesto que existe una base de *inputs* experienciales que el esquema debe integrar correctamente para mantener su aceptabilidad racional.

En definitiva, si bien existe una "cosa en sí" independiente del sujeto, la ontología surge sólo desde un esquema conceptual: los objetos que resultan del recorte de la realidad nouménica no son meras ilusiones o apariencias subjetivas, sino que son los únicos elementos de la ontología. Para el internalismo, ésta es la única noción significativa de objeto. En consecuencia, lo objetivo ya no es lo independiente del sujeto, sino aquello que resulta de nuestro esquema conceptual aplicado al mundo; se trata de una objetividad para nosotros, pero es la única posible desde el momento en que se renuncia a la perspectiva del Ojo de Dios.

El realismo internalista nos permite ahora reconceptualizar el problema del determinismo en sistemas altamente inestables. El enfoque filosófico tradicional, que no acepta probabilidades objetivas en un mundo determinista, revela una perspectiva externalista que sólo admite una única descripción objetiva de lo real: la ontología microscópica es la verdadera ontología; toda descripción que no coincida con ella será irremediabilmente subjetiva. Por lo tanto, los sistemas altamente inestables son deterministas puesto que su microdescripción establece la sucesión unívoca de sus microestados a través del tiempo; la macrodescripción estadística, con sus probabilidades asociadas, es una mera apariencia subjetiva debida a nuestros limitados poderes de observación. Pero muchos científicos que investigan el fenómeno de la alta inestabilidad se resisten a aceptar estas conclusiones: sus trabajos les permiten afirmar que ciertas propiedades estadísticas no pueden considerarse aparentes o ilusorias puesto que son generadas por la propia microdinámica del sistema; por lo tanto, las macroevoluciones indeterministas son tan objetivas como las microevoluciones deterministas que las generan. Sin embargo, ante la pregunta del filósofo externalista por la "verdadera" descripción del sistema, los científicos carecen de argumentos satisfactorios: al no impugnar los supuestos que les impone el

externalismo, suelen incurrir en una incorrecta transposición de planos que los conduce a extraer conclusiones ontológicas a partir de consideraciones gnoseológicas. Este es el caso del ya citado Paul Davies (1990), cuando afirma la realidad del libre albedrío en un universo caótico, pero adopta una interpretación subjetiva de la probabilidad como medida de la ignorancia; en una confusión análoga incurre Prigogine al insistir en el carácter objetivamente indeterminista de los sistemas altamente inestables debido a la inevitable "imprecisión en la preparación" de sus condiciones iniciales (Prigogine y Stengers, 1983, p.336).

Pero el realismo internalista no sólo permite reconceptualizar el problema, sino que brinda el marco filosófico adecuado para su solución. Los estados y evoluciones de un sistema físico¹⁸ no son entidades que existen previa e independientemente de toda descripción: cada teoría constituye su propia ontología al recortar, sobre un mismo sustrato, sus propios estados y, con ello, las evoluciones temporales correspondientes. La Teoría del Caos recorta microestados, representados por puntos en el espacio de las fases, y microevoluciones deterministas, representadas por trayectorias que nunca se cortan. La Teoría Ergódica, por el contrario, recorta macroestados, representados por regiones de volumen no nulo en el espacio de las fases, y macroevoluciones indeterministas caracterizadas por las probabilidades condicionales de transición entre macroestados. Pero dado que no existe el punto de vista privilegiado del Ojo de Dios, ambas descripciones son igualmente objetivas en la medida en que ambas teorías integran adecuadamente los *inputs* provenientes de la realidad. En otras palabras, Teoría del Caos y Teoría Ergódica constituyen, sobre un mismo material nouménico, diferentes ontologías, cada una de ellas con su estructura y sus regularidades: insistir en la pregunta por la "verdadera" ontología –microestados con evoluciones deterministas o macroestados con evoluciones indeterministas– revela el compromiso metafísico externalista con una noción absoluta de objeto y de existencia. De este modo se disuelve la aparente contradicción que surgiría al predicar simultáneamente determinismo e indeterminismo objetivos de un mismo sistema: cuando hablamos del

18. El objeto *sistema físico*, sin duda, también resulta de un recorte sobre la realidad nouménica. Pero el concepto de sistema físico –en tanto entidad con ubicación espacio-temporal definida y aislado o, al menos, distinguible de su entorno– es un concepto común prácticamente a toda teoría física.

mismo sistema nos referimos al *mismo sustrato nouménico*; pero no hay contradicción alguna al adjudicar propiedades incompatibles a *ontologías diferentes*.

Estas consideraciones conducen directamente a la conocida tesis internalista del *pluralismo ontológico*: distintos esquemas conceptuales pueden constituir ontologías diferentes que resulten igualmente adecuadas en diferentes contextos. El pluralismo ontológico apunta en la misma dirección que la subdeterminación de las teorías por la evidencia, que permite la existencia de teorías incompatibles que dan cuenta del mismo conjunto de fenómenos. Ambas tesis han sido esgrimidas en contra del realismo externalista de corte cientificista, según el cual la física converge hacia la descripción de la verdadera ontología: al comparar teorías físicas de distintas épocas el internalista señalará que, por el contrario, no existe convergencia tal puesto que cada teoría constituye su propia ontología, adecuada en su propio contexto histórico. Pero las recientes investigaciones en Teoría del Caos y Teoría Ergódica agregan un matiz adicional al argumento: en una misma época, e incluso dentro de lo que podría caracterizarse, en términos kuhnianos, como un mismo paradigma, pueden coexistir ontologías incompatibles en el sentido de incluir distintas entidades básicas –microestados en Teoría del Caos y macroestados en Teoría Ergódica–. El aspecto novedoso de este caso reside en que las descripciones que suministran ambas teorías son traducibles entre sí, esto es, existe una estricta reducción de los macroestados y sus evoluciones indeterministas a microestados con evoluciones deterministas. En otras palabras, a diferencia de los casos históricos de cambio teórico –por ejemplo, el pasaje de la Mecánica Clásica newtoniana a la Teoría de la Relatividad o a la Mecánica Cuántica– donde las distintas descripciones del mundo no son reductibles a una única descripción, aquí nos encontramos ante descripciones diferentes pero totalmente traducibles entre sí. Tal vez sea éste el factor que ha generado una profunda perplejidad al momento de decidir acerca del carácter objetivo o subjetivo de las propiedades estadísticas de los sistemas altamente inestables. No obstante, si se adopta un internalismo consistente, la perplejidad se disipa: la reductibilidad entre ambas descripciones no cancela la diferencia entre las ontologías constituidas por la Teoría del Caos y por la Teoría Ergódica respectivamente. Suponer que la posibilidad de reducir macroestados a microestados es una prueba de la objetividad de éstos y del carácter subjetivo de aquéllos revela, una vez más, la tradicional e infructuosa búsqueda del Ojo de Dios. En otras pala-

bras, al rechazar la existencia de un punto de vista privilegiado, el internalismo admite no sólo la posibilidad de diversas descripciones de mundo –y, con ello, de diversas ontologías– irreductibles a una única descripción, sino también la posibilidad de distintas descripciones reductibles entre sí pero referidas a ontologías diferentes que, por tanto, pueden consistentemente poseer propiedades incompatibles.

Conclusiones

Con su realismo internalista, Putnam establece un nuevo enfoque del tradicional debate entre objetivismo y subjetivismo: no se trata ya de elegir entre dos alternativas irreconciliables –conocimiento objetivo versus conocimiento subjetivo– sino de concebir el conocimiento en su dimensión ineludiblemente humana, donde la objetividad no puede ser más que objetividad para nosotros, constituida por una síntesis entre algún esquema conceptual y el material que suministra el sustrato nouménico. Si bien esta noción compleja de objetividad es, quizás, el elemento menos comprendido del pensamiento de Putnam, al mismo tiempo constituye el núcleo de su posición equidistante entre realismo metafísico y relativismo. Suele considerarse, con razón, que en ello reside la riqueza de esta nueva perspectiva.

Sin embargo, en el presente trabajo se ha intentado avanzar un paso más, mostrando que el realismo internalista no sólo constituye un enfoque fructífero en ciertos debates filosóficos tradicionales, sino que brinda el marco filosófico adecuado para resolver algunos problemas específicos en filosofía de la física que dependen de recientes resultados teórico-formales. En particular, aquí se ha analizado el problema del determinismo en relación con las descripciones de los sistemas altamente inestables que suministran la Teoría del Caos y la Teoría Ergódica: mientras que la primera se basa en ecuaciones totalmente deterministas, la segunda muestra macroevoluciones indeterministas con probabilidades no triviales de transición entre macroestados. El carácter reductible de la macrodescripción ha generado profundas confusiones a la hora de determinar el carácter objetivo o subjetivo del macroindeterminismo. Es precisamente aquí donde interviene el realismo internalista para brindar una solución filosóficamente satisfactoria al problema: sólo cuando se renuncia al carácter absoluto de la objetividad, puede admitirse que ambas descripciones son igualmente objetivas y, con ello, que las correspondientes ontologías son igualmente legítimas.

Si bien en este análisis nos hemos limitado al problema particular del determinismo en sistemas altamente inestables, no parece aventurado suponer que el realismo internalista también resultará fructífero para abordar otras cuestiones centrales de la filosofía de la física. En particular, Atmanspacher y Kronz (1998) se han inspirado en las tesis de Putnam para formular su concepto de *onticidad relativa* (*relative onticity*); este concepto es utilizado con el propósito de afirmar el carácter objetivo de “propiedades emergentes” como la temperatura, la irreversibilidad y la quiralidad, así como para explicar cómo puede surgir una ontología de objetos macroscópicos locales a partir de una micro-ontología cuántica no-local. Pero dado que estas cuestiones poseen sus propias características y dificultades, exceden el alcance del presente artículo y merecen un análisis detallado en un trabajo específicamente dedicado al tema.

Universidad de Buenos Aires

BIBLIOGRAFÍA

- ARGYRIS, J., FAUST, G. y HAASE, M. (1994), *An Exploration of Chaos*, Amsterdam-London-New York, North-Holland.
- ATMANSPACHER, H. y KRONZ, F. (1998): “Many Realisms”, en Farre, G. and Oksala, T. (eds.), *Acta Polytechnica Scandinavica*, N°91, pp.31-43.
- BATTERMAN, R. W. (1993), “Defining Chaos”, *Philosophy of Science*, Vol.60, pp.43-66.
- CHABERT, J. L. y DALMEDICO, A. D. (1991), “Henri Poincaré, el Precursor”, *Mundo Científico*, Vol.11, pp.716-720.
- CLARK, P. (1987), “Determinism and Probability in Physics”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol.61, pp.185-210.
- DAVIES, P. (1990), “Chaos Frees the Universe”, *New Scientist*, Vol.128, pp.48-51.
- D’ESPAGNAT, B. (1985), *Une Incertaine Réalité*, Paris, Gauthier-Villars.
- DITTO, W. L. y PECORA, L. M. (1993), “Mastering Chaos”, *Scientific American*, Vol.269, pp.62-68.
- EARMAN, J. y RÉDEL, M. (1996), “Why Ergodic Theory Does Not Explain the Success of Equilibrium Statistical Mechanics”, *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol.47, pp.63-78.

- FARMER, J. D. (1982), "Dimension, Fractal Measure and Chaotic Dynamics", en H. Haken (ed.), *Evolution of Order and Chaos*, Heidelberg-New York, Springer.
- FÉVRIER, P. (1957), *Determinismo e Indeterminismo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, Dirección General de Publicaciones.
- FORD, J. (1983), "How Random is a Coin Toss?", *Physics Today*, Vol.36, pp.40-47.
- HACKING, I. (1975), *The Emergence of Probability*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KOLMOGOROV, A. N. (1933), *Foundations of the Theory of Probability*, Chelsea, New York.
- KOSSO, P. (1998), *Appearance and Reality*, Oxford MA, Oxford University Press.
- LEBOWITZ, J. L. y PENROSE, O. (1973), "Modern Ergodic Theory", *Physics Today*, Vol.26, pp.23-29.
- MALAMENT, D. B. y ZABELL, S. L. (1980), "Why Gibbs Phase Averages Work. The Role of Ergodic Theory", *Philosophy of Science*, Vol.47, pp.339-349.
- PÉREZ RANSANZ, A. R. (1999), *Kuhn y el Cambio Científico*, México, Fondo de Cultura Económica.
- PISKUNOV, N. (1966), *Cálculo Diferencial e Integral*, México, Limusa.
- POINCARÉ, H. (1892), *Méthodes Nouvelles de la Mécanique Celeste*, Paris, Gauthier Villars.
- POPPER, K. (1985), *Teoría Cuántica y el Cisma en Física*, Madrid, Tecnos.
- PRIGOGINE, I. y STENGERS, I. (1983), *La Nueva Alianza. Metamorfosis de la Ciencia*, Madrid, Alianza Editorial.
- PUTNAM, H. (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge. Los números de página corresponden a la versión castellana *Razón, Verdad e Historia*, Madrid, Tecnos, 1988.
- SCHUSTER, H. G. (1984), *Deterministic Chaos*, Weinheim, VCH.
- SMITH, P. (1998), *Explaining Chaos*, Cambridge, Cambridge University Press.
- WAGENSBERG, J. (ed.) (1986), *Proceso al Azar*, Barcelona, Tusquets.

ABSTRACT

Putnam's *internalism* has offered a fruitful new approach to the traditional debate between realism and relativism. However, it generally was not used to face particular problems in the philosophy of physics. In this paper we argue that internalism provides the appropriate philosophical basis to solve the problem of determinism in highly unstable systems.

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. 41

Octubre - diciembre de 2001

Nº 163

RAVI KANBUR: Política económica, distribución y pobreza: naturaleza de las discrepancias.

GARY W. COX Y SCOTT MORGENSTERN: Legislaturas reactivas y presidentes proactivos en América Latina.

ERNESTO CALVO: Las transformaciones de los mercados laborales en América Latina: negociación colectiva y desigualdad salarial industrial.

GABRIEL L. NEGRETTO: Negociando los poderes del presidente: reforma y cambio constitucional en la Argentina.

GABRIELA SCHIAVONI: Economía del don y obligaciones familiares: los ocupantes agrícolas de Misiones y el debate *farmer-campesino*.

JOSÉ ANTONIO SÁNCHEZ ROMÁN: Tucumán y la industria azucarera ante la crisis de 1890.

CRÍTICA DE LIBROS

JOSÉ ANTONIO BORELLO: Cuando los economistas hablan del territorio... ¿con quién hablan?

LUCAS LÓPEZ DÁVALOS: De necesidades y contrametaforas.

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 ECONOMICO – *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, correspondencia, etcétera, a:



Instituto de Desarrollo Económico y Social
Aráoz 2838 ♦ C1425DGT Buenos Aires ♦ Argentina
Teléfono: 4804-4949 ♦ Fax: (54 11) 4804-5856
Correo electrónico: desarrollo@ides.org.ar

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXVIII Nº 1 (Otoño 2002)

FOUCAULT FENOMENÓLOGO?

A FENOMENOLOGIA DA SIGNIFICAÇÃO NA PROTO-ARQUEOLOGIA FOUCAULDIANA

Marcos Alexandre Gomes Nalli¹

1. Introdução

Nosso objetivo no presente artigo é estudar como Foucault apresenta elementos fenomenológicos – especificamente no que tange à questão do sentido e da significação – nos seus textos que convencionamos chamar de “proto-arqueologia”, isto é, nos textos que ele publicou nos anos anteriores à publicação de *Histoire de la Folie* (1961). Para atender este objetivo, deteremo-nos na análise de dois textos: a Introdução que ele escreveu em 1954 à tradução francesa de *Le Rêve et l'Existence*, do psiquiatra Ludwig Binswanger, e o quarto capítulo de *Maladie Mentale et Personnalité* (também de 1954),² sobre a relação que Foucault fez entre

1. Este artigo é resultado de um projeto de pesquisa, realizada na Universidade Estadual de Londrina (UEL), Paraná, sobre a relação entre Foucault e a Fenomenologia Husserliana durante a fase proto-arqueológica e *Histoire de la Folie* (1954-1961).

2. Deve-se atentar para o fato de que a escolha de expor algumas considerações a propósito de *Maladie Mentale et Personnalité* não tem por objetivo ir contra a atitude de repúdio que Foucault teve para com esse livro, após *Histoire de la Folie*, mesmo com a sua tentativa de revisão do texto que, na realidade, foi muito mais uma adulteração significativa do texto original, culminando em um livro teoricamente híbrido – *Maladie Mentale et Psychologie*. Ao contrário: o que desejamos com nossa exposição dos textos proto-arqueológicos é evidenciar como Foucault se posiciona, em *Histoire de la Folie*, acerca de questões que até então eram de domínio, senão exclusivo, ao menos preponderante da fenomenologia (principalmente no que tange à significação, objeto deste capítulo, e do conhecimento – tema de um capítulo futuro); e de como nesse posicionamento, ele se distancia não só da fenomenologia mas desses textos proto-arqueológicos.

doença e existência. A escolha desses dois textos se deve ao fato de que são exemplares, pois apresentam análises mais detalhadas sobre a fenomenologia da significação, na proto-arqueologia.

2. A Compreensão Foucauldiana da Fenomenologia da Significação na Introdução de *Le Rêve et l'Existence*

A Introdução³ à *Le Rêve et l'Existence* é um brilhante elogio de Foucault a Binswanger, e de como este, a partir da análise privilegiada da experiência onírica, dá conta das "formas fundamentais da existência" exigindo "uma nova maneira de conceber como se manifestam as significações".⁴ Desse modo, segundo Foucault, Binswanger concilia, ao mesmo tempo que supera, a psicanálise freudiana e a fenomenologia husserliana.⁵

Com vistas a atender o objetivo descrito acima, Foucault se detém, na segunda seção desta longa Introdução, à análise de *A Interpretação dos Sonhos* (*Die Traumdeutung*) de Freud, e das *Investigações Lógicas* (*Logische Untersuchungen*) de Husserl. Deteremo-nos tão somente nas considerações foucauldianas acerca de Husserl, na medida em que elas

cos, que expressam a *sua* fenomenologia (independente se ela aparece de maneira completa ou incipiente). Quer dizer: nosso objetivo é também contribuir à explicação desse repúdio, na medida que se trata não do repúdio ao livro mas às intuições fenomenológicas nele contidas.

3. A história já nos é conhecida: Entre 1952 e 1953, Michel Foucault auxilia Jacqueline Verdeaux nos trabalhos de tradução de *Le Rêve et l'Existence* de Binswanger. Quando a encerram, Jacqueline Verdeaux pede a Foucault que escreva a introdução; e algum tempo depois ele lhe encaminha um longo texto que supera em extensão o de Binswanger. Cf. Didier Éribon, *Michel Foucault: 1926-1984*, pp. 58s. Conferir também uma versão "ligeiramente" diferente sobre essa tradução, apresentada por Roland Kuhn e Henri Maldiney, em seu prefácio ao livro de Binswanger, *Introduction à l'Analyse Existentielle*, que atribui a tradução exclusivamente à Verdeaux: Roland Kuhn & Henri Maldiney, "Préface", p. 7.

4. Michel Foucault, "Introduction", in: *Dits et Écrits*, vol. I, p. 68. Ainda que o próprio Binswanger esteja "de acordo com a teoria da significação de Husserl e Heidegger", partindo dela para a sua própria elaboração; para tanto conferir Ludwig Binswanger, *Le Rêve et l'Existence*, p. 135.

5. Michel Foucault, "Introduction", in: *Dits et Écrits*, vol. I, p. 79; Didier Éribon, *Op. Cit.*, p. 59.

contribuem para a sua interpretação de Binswanger, bem como indica o modo próprio da recepção foucauldiana da fenomenologia.

Foucault inicia as suas considerações se perguntando se é possível encontrar nas *Investigações Lógicas*, principalmente na Primeira e na Sexta Investigação, "uma teoria do símbolo e do signo que restitua em sua necessidade a imanência da significação à imagem".⁶

Para dar conta do problema a que se propôs, Foucault observa que Husserl, já na Primeira Investigação, faz uma distinção "essencial" (a expressão é de Husserl) entre índice e significação, entre signo indicativo e signo significativo.⁷ As duas modalidades de signo são ao mesmo

6. Michel Foucault, "Introduction", in: *Dits et Écrits*, vol. I, p. 74. A Primeira e a Sexta das *Investigações Lógicas* (1900) de Husserl, tem, subseqüentemente, os seguintes títulos: "Expressão e Significado" e "Elementos de um Esclarecimento Fenomenológico do Conhecimento". Quando necessário, utilizaremos tanto a tradução para o espanhol quanto a edição francesa das *Investigações Lógicas*, cujos dados bibliográficos constam na Bibliografia deste artigo. Além disso, é digno de consulta, para cotejo, da edição alemã, já parcialmente disponibilizada no site da *The Husserl Page* (<http://sweb.uky.edu/~rsand1/Husserl/>).

7. Deve-se atentar para o fato de que tal distinção husserliana se dá no âmbito do signo, e que a mesma é do tipo taxinômica, sendo idênticas em gênero e diferentes em espécie; daí que Husserl se refere ao índice como signo indicativo que, segundo Foucault, não tem significação (cf. "Introduction", p. 75), e ao signo significativo ou expressão (exclusivamente discursiva ou verbal) como detentora de significação. Não se deve concluir que, ao afirmar que o índice não tem significação/significado, Foucault pretendesse excluí-lo das relações de significação; mas sim que o índice se enreda em relações semânticas bem mais complicadas que, p. ex., a relação de nomeação de objetos, porque sua vinculação à um significado depende de sua relação com uma expressão – em alguns casos agindo como seu mediador, mas em outros como que requerendo o índice como fator de mediação, ou ainda como baliza. A tradução espanhola das *Investigações Lógicas* traduziu por "expressão" enquanto Foucault opta por "significação". Certamente, dada a intenção de Husserl de descrever a expressão como portadora de significação para daí distingui-la do índice, parece mais "correta" a tradução espanhola, uma vez que aproxima os termos "expressão" e "significação" sem confundi-los como sinônimos (Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas*, tomo I, Investigación Primera, Capítulo Primero, § 5, p. 322). Não é, todavia, o caso da tradução apresentada por Foucault, na qual não cabe um distinção entre significação e expressão (isto é, a palavra e, por conseguinte a linguagem e o discurso), pois os considera como uma unidade, sendo portanto

tempo “inversas e complementares”, uma vez que são capitais para uma “compreensão global”, como observa Foucault,⁸ sendo que o índice não tem significação, mas indica de modo oblíquo o sentido presente no signo (verbal) como seu indicado.⁹ O índice, embora não tenha significação, indica sempre um signo que a tenha. Trata-se, portanto, de uma relação de sinal na medida em que o indicado, isto é o signo verbal, sustenta o índice “para um ser pensante” em uma situação objetiva, a saber, “que umas coisas *podem* ou *devem* existir, *porque* outras coisas são dadas”;¹⁰ quer dizer, trata-se de uma associação psicológica e subjetiva entre o índice e a “expressão”,¹¹ ou “significação”; em suma: entre o gesto e a palavra,¹² sustentada objetivamente por uma “estrutura es-

idênticos, limitando-se à oposição entre gesto e palavra, entre índice e significação. Certamente, o que Foucault já vislumbra, a despeito de Husserl, é que a significação não tem um estatuto ontológico específico em relação aos signos, a saber, de uma idealidade, que precede e a qual se reportam intencional e teleologicamente os gestos e as palavras. No entanto, como veremos, Foucault ainda aceita, neste texto, o tema da imanência da significação à existência subjetiva, bem como a sua condição de significação última, isto é não condicionada por causas antecedentes. Vale ainda ressaltar que somente em 1959 se iniciou o processo de publicação das *Investigaciones Lógicas* de Husserl em francês; ano em que se publicou os “Prolegômenos à Lógica Pura”.

8. Michel Foucault, “Introduction”, in: *Dits et Écrits*, vol. I, p. 75.

9. Ibidem, p. 75: “Para ele mesmo, o índice não tem significação, e só a pode adquirir por uma maneira segunda, e pela via oblíqua de uma consciência que a utiliza como sinal, como referência ou como baliza”. Sobre a relação de sinal entre o índice e o signo, conferir também Edmund Husserl. *Investigaciones Lógicas*, tomo I, Investigación Primera, Capítulo Primero, § 2, p. 316.

10. Edmund Husserl. *Investigaciones Lógicas*, tomo I, Investigación Primera, Capítulo Primero, § 2, p. 317.

11. Ibidem, § 5, p. 322.

12. Esta relação entre o gesto e a palavra é o que se pode apreender do próprio exemplo apresentado por Foucault (Michel Foucault, “Introduction”, in: *Dits et Écrits*, vol. I, p.74-75), e que parece estar em consonância com o exemplo proposto por Husserl (Edmund Husserl. *Investigaciones Lógicas*, tomo I, Investigación Primera, Capítulo Primero, § 5, pp. 322-323). Contudo, Husserl faz uma distinção radical entre significações (enquanto objetos universais e, portanto ideais), linguagem e pensamento na medida que estes são limitados em relação àquele; para tanto conferir Edmund Husserl. *Investigaciones Lógicas*, tomo I, Investigación Primera, Capítulo IV, §§ 31-35, pp. 393-400. É bem provável que

sencial”, isto é, “sobre uma situação atual que existe ou vai existir ou venha existir”.¹³

Dado que o objetivo maior de Foucault, nesta Introdução, é dar conta de como Binswanger propõe uma fenomenologia do sonho e do imaginário, ele alude para a necessidade que o psicólogo e o psiquiatra têm, ao efetuar uma tal fenomenologia, “de distinguir os elementos de indicação que, para o analista, podem designar uma situação objetiva que eles balizam e, por outro lado, os conteúdos significativos que constituem, do interior, a experiência onírica”.¹⁴ Ou seja: uma vez que somente as expressões verbais têm significação e de que é a partir delas, como indicados, que os índices se sustentam no âmbito do sentido ao analista – como por exemplo as expressões corporais que acompanham um discurso qualquer (como a expressão de raiva) –, tem que se admitir que é necessário a presença da expressão verbal como condição objetiva de significação. Mas e quando os índices se referem às nossas vivências privadas, como as experiências oníricas? Como tomá-las objetivamente, quando são, hipoteticamente, da ordem do subjetivo?

Daí que Foucault se interroga pelo conceito de “conteúdo significativo” e pela sua relação com o “conteúdo imaginário”, onde ele relembra que não se deve cometer o mesmo equívoco da psicanálise freudiana por não distinguir o sentido e a imagem, isto é, tomando-as como idênticas sob a égide do conceito de “símbolo”. “É preciso buscar – afirma Foucault – a essência do ato significativo para além e antes mesmo da expressão verbal ou da estrutura de imagem nas quais toma forma”.¹⁵ E a essência mesma deste ato não está nele próprio e sim no objeto visado intencionalmente, quer por meio de juízos ou indicado ostensivamente; mais precisamente, está na unidade ideal do objeto visado na “designação significativa”,¹⁶ seja como *objeto científico* (*Objekt*) ou como *enfrentado* (*Gegenstand*).¹⁷ Mas isto não implica em reduzir o ato significativo a

Foucault estivesse atento a tais nuances da teoria husserliana da significação, mas preferiu omiti-las em virtude do contexto da Introdução. Conferir acima, nota 06.

13. Michel Foucault, “Introduction”, in: *Dits et Écrits*, vol. I, p.75.

14. Ibidem, p. 76.

15. Ibidem, p. 76.

16. Ibidem, p. 76.

17. Sobre a distinção entre *Objekt* e *Gegenstand* na primeira fase da fenome-

uma visada intencional, uma vez que “se efetuando na atualidade do significante, a virtualidade intencional se abre sobre novas virtualidades”.¹⁸

O que é importante salientar, para Foucault, é que a fenomenologia husserliana, em oposição à psicanálise freudiana, estabelece uma distinção entre conteúdo significativo (ou como ele dirá em seguida “estrutura da indicação objetiva”) – enquanto expressão e significação – e ato significativo mesmo; e mais que isso: é neste ato significativo que se encontra aquela atualidade do significante e que confere objetividade tanto às palavras quanto às imagens para uma consciência enquanto sujeito, enquanto “eu”, enquanto “se declinam em primeira pessoa”; ou como Foucault dirá em seguida, “é o ato expressivo mesmo que uma análise fenomenológica põe em dia sob a multiplicidade das estruturas significativas”.¹⁹

Contudo, isto implica numa situação paradoxal: é necessário superar a fenomenologia husserliana para dar conta filosoficamente de compreender o “ato expressivo”. Esta situação paradoxal se dá pois a fenomenologia recoloca, por um lado, a questão da “significação no contexto do ato expressivo que lhe funda” mas impede, por outro, qualquer ligação entre o ato significativo e toda e qualquer forma de indicação objetiva. Ou seja: a fenomenologia permite uma análise das imagens e da imaginação (de maneira genérica: de nossas vivências pri-

nologia de Husserl, principalmente as *Investigações Lógicas*, conferir Wilhelm Szilasi, *Introducción a la Fenomenología de Husserl*, pp. 23ss, e André De Mural, *La Idea de la Fenomenología: el ejemplarismo husserliano*, pp. 131-138. Deve-se observar nesta distinção a importância que Husserl confere ao que definiu como “objeto científico”, que tem uma relação de homologia com os signos significativos contidos nos juízos científicos (quer dizer, já em Husserl aparece uma concepção de ciência enquanto discurso). Certamente Foucault estava ciente da importância que Husserl conferia à sua teoria do signo para sua teoria do conhecimento científico quando escreveu a Introdução ao livro de Binswanger; daí encontrarmos em outros textos proto-arqueológicos de Foucault a presença temática da questão da compreensão, principalmente na análise do estatuto de cientificidade da psicopatologia e da psicologia. Mas isto é uma discussão que será melhor detalhada no capítulo sobre a recepção foucauldiana da fenomenologia do conhecimento na fase proto-arqueológica.

18. Michel Foucault, “Introduction”, in: *Dits et Écrits*, vol. I, p. 77.

19. Ibidem, p. 78.

vadas e subjetivas), mas perde qualquer possibilidade de análise objetiva pois não tem condições de dar conta da realidade “exterior”, objetiva,²⁰ tomando-a como contexto de uma consciência e, portanto, como seu parâmetro de compreensão. Ou seja, a fenomenologia corta todas as relações com qualquer possibilidade de indicação objetiva (o contexto exterior, o espaço e o tempo, a alteridade), de tal modo que a compreensão fenomenológica repousa suas condições de possibilidade na interioridade subjetiva:

“A compreensão – observa por conseguinte Foucault – só será então definida na fenomenologia como uma retomada sobre o modo da interioridade, uma nova maneira de habitar o ato expressivo; ela é um método para se restituir nele, jamais um esforço para situá-lo. (...) A fenomenologia é feliz por fazer falar as imagens; mas ela não deu à ninguém a possibilidade de se compreender a linguagem”²¹

Desse modo, Foucault critica a fenomenologia husserliana pois a considera carente de fundamento. A fenomenologia husserliana apresentou uma teoria da significação bem mais razoável que a psicanálise no que tange a análise do índice e das imagens, ao reportá-las à significação presente na linguagem, nas palavras. Contudo, a fenomenologia tomou a significação como um fundamento suposto em si mesmo, elidindo portanto a questão de sua condição de possibilidade; isto é, esquivando-se de refletir sobre o que Foucault chama de “estruturas essenciais da indicação” sobre as quais se baseiam as expressões significativas e os índices.²² Quer dizer: falta à fenomenologia um tratamento temático mais detalhado da significação, na medida em que ela se es-

20. Certamente o que Foucault está aqui indicando é a oposição entre imanência e transcendência do conhecimento, que Husserl já vislumbrou em *A Idéia da Fenomenologia* (1907), com todas as suas matizes e variações; para tanto, conferir Edmund Husserl, *A Idéia da Fenomenologia*, Segunda Lição, pp. 58-61 (pp. 33-35 do original). Contudo, onde Husserl via um problema passível de solução mediante o recurso à consciência transcendental enquanto consciência constituinte da significação e do conhecimento (conferindo assim uma idealidade ao objeto do conhecimento, já que ele é a pura significação), Foucault via um problema sem solução, já que não se podia contar com uma idealidade da significação.

21. Michel Foucault, “Introduction”, in: *Dits et Écrits*, vol. I, pp. 78-79.

22. Ibidem, p. 79.

quiva de analisar suas causas, pois toma a significação como uma realidade específica, isto é, a realidade de uma idealidade pura, que é aceita sem o menor questionamento por Husserl (a tal ponto que é para ele um referencial teleológico, um *telos* às demais realidades e à própria subjetividade transcendental²³).

É neste ponto, também, que Foucault compreende o projeto da *Da-seinsanalyse* de Binswanger como uma superação teórica à fenomenologia de Husserl, na medida em que propõe a passagem da antropologia (a partir da análise dos sonhos mediante as imagens trazidas à vigília da consciência) à ontologia (mediante a "redução transcendental do imaginário"²⁴). Quer dizer, a descoberta da existência humana enquanto "presença no mundo",²⁵ enquanto origem fundamental:

"Assim se efetua a passagem da antropologia à ontologia, donde se confirma aqui que não evidencia uma separação *a priori*, mas um movimento de

23. Edmund Husserl, *A Idéia da Fenomenologia*, Quinta Lição, p. 106 (pp. 74s, no original); e *Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, § 8, pp. 28s, 38s. Conferir a observação de André De Muralt sobre isto, em sua *La Idea de la Fenomenología: el ejemplarismo husserliano*, p. 6: "o objeto de que fala Husserl é um objeto suspenso pela *epoché* e reduzido a seu sentido puro. (...) a correlação consciência-objeto é mais exatamente a correlação consciência-sentido objetivo, e a constituição transcendental é uma doação de sentido."

24. Michel Foucault, "Introduction", in: *Dits et Écrits*, vol. I, p. 117; o tema da redução transcendental é proposto por Husserl em *A Idéia da Fenomenologia*, Terceira Lição, pp. 67-80 (pp. 41-52 no original).

25. A expressão é seguramente de origem heideggeriana, já que Foucault e Verdeaux optaram em traduzir o neologismo heideggeriano *Dasein*, ao qual Binswanger recorre, por "presença", como eles mesmos atestam numa nota no início do texto: "Em concordância com o autor, traduzimos *Dasein* por 'presença'. Seguramente esta tradução não pretende valorizar as coordenadas espaço-temporais que situariam a existência no *hic et nunc* de uma objetividade; mas ela nos assinalou mais validamente que a habitual 'existência' para restituir em sua estrutura significativa o termo alemão *Dasein* ('ser-aí'). Isso que exprime a 'presença', não é por sua vez a faticidade de um existência em situação (presença aqui), e, ao mesmo tempo, sua abertura a um mundo (presença no mundo)?" (Ludwig Binswanger, *Le Rêve et l'Existence*, p. 131). Sobre a tradução do supracitado termo conferir Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, Primeira Parte, Segundo Capítulo, § 12: "Caracterização prévia do ser-no-mundo a partir do ser-em-como tal", e também Didier Éribon, *Op. Cit.*, p. 58.

reflexão concreta. É a existência mesma que, na direção fundamental da imaginação, indica seu próprio fundamento ontológico."²⁶

Em suma: para Foucault, a fenomenologia de Husserl é incapaz de efetuar satisfatoriamente uma fenomenologia do imaginário,²⁷ uma vez que não propicia uma teoria da significação que contemple tanto as expressões verbais quanto os gestos e as imagens; pois ao possibilitar uma compreensão das imagens e dos gestos ela perde, paradoxalmente, a capacidade de compreender as próprias significações. O fato de Foucault entender que tal limite de alcance teórico é uma falta de fundamento está assentado no próprio espírito dos discípulos de Husserl que, sorvendo teoricamente as intuições do mestre ao mesmo tempo as consideravam carentes de fundamento ontológico. Neste sentido, todo trabalho fenomenológico posterior a Husserl costumava apresentar um teor ontológico: Heidegger²⁸ é um bom exemplo disto. Assim como Binswanger, ao menos para Foucault. Portanto, Foucault ainda está longe de suas futuras críticas à fenomenologia; por enquanto, a sua crítica é uma tomada de posição à favor de Binswanger contra Husserl; contudo, sem romper com o espírito motivador da fenomenologia.

26. Michel Foucault, "Introduction", in: *Dits et Écrits*, vol. I, p. 109. Neste mesmo sentido pode-se ler o que Foucault afirma logo no início desta Introdução, pp. 66-67: "É claro que uma antropologia desse estilo só pode fazer valer seus direitos mostrando como pode-se articular uma análise do ser-homem sobre uma analítica da existência: problema de fundamento, que deve definir, na segunda, as condições de possibilidade da primeira; problema de justificação que dever valorizar as dimensões próprias e a significação autóctone da antropologia. (...) a análise existencial de Binswanger evita uma distinção *a priori* entre ontologia e antropologia".

27. A crítica foucauldiana também se dirige neste ponto contra Sartre, em seu livro *L'Imaginaire. Psychologie Phénoménologique de l'Imagination*, por seu entendimento da imagem como a "designação – mesmo negativa e sobre o modo do irreal – do real mesmo" (p. 110); para tanto cf. Michel Foucault, "Introduction", *Dits et Écrits*, vol. I, pp. 110-114; cf. também Frédéric Gros, *Foucault et la Folie*, p. 24: "segundo Foucault, a imaginação não assegura uma irrealização do mundo mas a retomada do movimento pelo qual a existência se dá um mundo".

28. Sobre esta questão em Heidegger, conferir Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, §§ 3,4, e 6.

3. Doença, Existência e Significação: A Compreensão Foucauldiana da Fenomenologia da Significação em *Maladie Mentale et Personnalité*

Enquanto na Introdução de *Le Rêve et l'Existence*, Foucault se posicionava em prol da proposta de análise de Binswanger em oposição tanto a Freud quanto a Husserl, em *Maladie Mentale et Personnalité*, ele buscou assinalar os elementos, a um só tempo existenciais e ontológicos, que caracterizam tanto a consciência quanto o universo patológico do doente mental, exatamente em consonância com a sua leitura de Binswanger.

É precisamente sobre esta relação estrutural²⁹ entre o doente, enquanto consciência mórbida, e o seu mundo patológico que o psicólogo, utilizando-se do modelo fenomenológico de compreensão, deve se voltar como sua tarefa peculiar. É o que Foucault afirma:

"E por esta compreensão, trata-se de restituir, ao mesmo tempo, a experiência que o doente tem de sua doença (a maneira pela qual ele se vive como indivíduo doente, anormal ou sofredor), e o universo mórbido para o qual se abre esta consciência da doença, o mundo que ela visa ao mesmo tempo que a constitui. Compreensão da consciência doente, e reconstituição de seu universo patológico, tais são as duas tarefas de uma fenomenologia da doença mental."³⁰

No que tange à consciência que o doente tem de sua própria doença, o primeiro aspecto a ser notado é de que ela é "original", diferenciando-se absolutamente do mito de que a loucura é uma ignorância de si mesma – de que o doente não se percebe como tal, em contraposição a consciência médica da doença. O médico, ou o psicólogo, voltam-se à doença objetivando-a, isolando-a por um lado, e por outro restituindo-lhe em uma série de causa e efeito, ou ainda tomando-a como um pro-

29. Esta relação estrutural é bastante similar àquela apresentada por Husserl em *Krisis* na medida que se privilegia tanto as coisas e o mundo (ainda que numa primeira acepção Husserl trate do mundo mediante sua estrutura espaço-temporal, sendo pois, um mundo de objetos), bem como as sua respectiva consciência, na condição de serem "as estruturas formais mais gerais do mundo da vida". Sobre esta relação em Husserl, conferir *Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, § 37, pp. 145-146.

30. Michel Foucault, *Maladie Mentale et Personnalité*, pp. 55-56.

cesso. O doente mesmo, e principalmente o louco (ou doente mental, o que nesse texto significa dizer que não são necessariamente distintos), tem uma consciência não de que está doente, mas de que está inserido na doença, e de que é a partir de sua inserção que se reconhece como tal. A consciência patológica da doença é um "reconhecimento alusivo, percepção difusa de um cenário mórbido no fundo do qual se destacam os temas patológicos, tal é o modo de [sua] consciência ambígua."³¹

Estas variações de significado e de interpretação que o doente confere à sua doença são descritas por Foucault assim: a) O doente dá à sua doença (e a reconhece deste modo) elementos orgânicos ou pseudo-orgânicos; assim, o doente confina a sua doença nos limites de seu corpo, buscando a um só tempo vencê-la e não se reconhecer nela. b) "O doente reconhece que o processo mórbido incorpora-se à sua personalidade. Mas de um modo paradoxal", pois ele é capaz de reconhecer e de descrever a gênese de seu mal, quer em sua história individual, social ou mesmo evolutiva, "mas, ao mesmo tempo, vê no começo da doença a explosão de uma existência nova que altera profundamente o sentido de sua vida, com o risco de ameaçá-la".³² c) O doente reconhece seu mundo mórbido "numa quase objetividade" (a expressão é de Foucault), como realidade; uma outra realidade que não elimina o mundo "normal", mas que se justapõe a ele de maneira irredutível – os elementos que povoam os dois mundos não se misturam num só, de tal modo que o doente jamais os confunde, sendo que para ele suas alucinações e delírios são tão reais quanto as pessoas que estão à sua volta.³³ d) Em casos crônicos de esquizofrenia, essa ambigüidade dos dois mundos vivenciados pelo doente pode apresentar não somente uma justaposição de realidades à consciência patológica; também pode implicar numa inversão das realidades, de tal modo que o mundo normal por ele abandonado se esvanece configurando-se de modo "fantasmático", permanecendo esta impressão mesmo depois de curado, "tanto que a realidade só é apreendida disfarçada, caricaturada e metamorfoseada, no sentido restrito do termo, no modo do sonho".³⁴

31. Ibidem, pp. 56-57.

32. Ibidem, p. 58.

33. Ibidem, p. 59.

34. Ibidem, p. 60; na mesma página e seguinte Foucault conclui assim suas descrições da consciência patológica da doença, em particular da doença men-

No que tange o mundo mórbido ao qual o doente tem consciência, e que toda psicologia de origem fenomenológica tem que se ater, Foucault observa nele quatro estruturas que o compõem:

Primeiramente, Foucault aponta para suas formas temporais que podem ser de três ordens: no caso da paranóia, tudo o que o doente pode apreender de seu passado e de seu próprio presente não servem de garantia alguma contra um futuro ameaçador e iminente; no caso da mania, o tempo reduz-se, por fragmentação, ao tempo presente, ao momentâneo, perdendo qualquer relação quer com o passado quer com o futuro; por fim, há o tempo para o esquizofrênico, que se configura entre o tempo do paranóico e o do maníaco, escapando-lhe pelo "mito de uma eternidade vazia".³⁵

Em seguida, Foucault se volta à estrutura espacial do mundo mórbido. Às vezes, o espaço se apresenta ao doente (como no caso dos delírios e alucinações) como se não houvessem distâncias, onde o perto e o longe, e o interior e o exterior se misturam de tal forma que já não se lhes pode reconhecer com precisão; não há movimento de um ponto ao outro mas uma mobilidade imediata e uma fluidez completa dos pontos de referência. Outras vezes, "o espaço torna-se insular e rígido", de tal modo que as coisas e os objetos que ocupam tal espaço perdem qualquer coerência e significação; perdem, inclusive sua condição de utensílios, sendo apenas dados. É deste modo que os esquizofrênicos vivenciam seus delírios de limites: "a importância dada aos limites, às fronteiras, aos muros, a tudo que enclausura, fecha e protege é função da ausência de unidade interna na disposição das coisas."³⁶

A terceira estrutura do mundo perturbado pela loucura e pela doen-

tal: "A doença mental, quaisquer que sejam suas formas, os graus de obnubilação que comporta, implica sempre numa consciência da doença; o universo mórbido não é jamais um absoluto no qual se aboliram todas as referências ao normal; pelo contrário, a consciência doente desdobra-se sempre, por si mesma, numa dupla referência, quer ao normal e ao patológico, quer ao familiar e ao estranho, seja ainda ao singular e ao universal, seja, finalmente, à vigília e ao onirismo". É sobre este paradoxo fundamental que se instaura a natureza exclusivamente subjetiva, "incomparável" como dissera Binswanger, do mundo mórbido em relação ao mundo "normal".

35. Ibidem, p. 62.

36. Ibidem, p. 63.

ça é o mundo sócio-cultural. Nesta perturbação, o outro perde para o louco (no caso do esquizofrênico e o do psicastênico) sua condição de alteridade, de *alter-ego*, sua condição social, reduzindo-se a um "Estranho"³⁷ que o louco ignora completamente. É o que Foucault chamou de "desrealização simbólica do outro".³⁸ No caso das alucinações paranóicas, o outro se torna absoluto, a multidão se torna máscaras desse outro absoluto: o Perseguidor. Deste modo, Foucault resume:

"Máscaras da psicastenia, máscaras do delírio alucinatório: é na monotonia das primeiras que começa a se perder a variedade dos rostos humanos; é sob os perfis inumeráveis das segundas que se encontra, única, estável e carregada de um sentido implacável, a experiência delirante do alucinado".³⁹

Por fim, a última estrutura que compõe o mundo mórbido é o próprio corpo do doente. Nas perturbações mentais, o corpo deixa de ser centro de referência ao mundo; nelas, algumas vezes, a consciência do corpo se altera de tal modo que o doente não reconhece seu corpo como o seu próprio, mas como um objeto qualquer que lhe é exterior; outras vezes, chega-se a perder totalmente qualquer noção de propriedade com o seu corpo, reconhecendo-se apenas como uma vida incorpórea e uma existência imortal, a ponto de não mais se considerar inserido no mundo (que, embora esteja perturbado, é um mundo de corpos).

Foucault conclui assim que só a partir da análise conjunta do mundo mórbido e de sua respectiva consciência que se pode voltar às tentativas explicativas da loucura e das patologias psicológicas em geral, pois "o mundo mórbido constitui com efeito o solo existencial da doença mental",⁴⁰ configurando-lhe como tal (o mundo mórbido pode, assim,

37. Ibidem, p. 64; atente-se que a palavra francesa *l'Étranger* pode ser traduzida para o português tanto como "O Estranho" quanto "O Estrangeiro"; uma vez que se tem então as duas acepções pode-se notar que, para o louco, quando o outro é reduzido a uma condição de estranho/estrangeiro, ele (o outro) é retirado do universo mórbido, não compartilhando com o louco do mesmo mundo, o que coaduna com aquela justaposição do real que o louco efetua, apontando, assim, para uma coerência interna do mundo da loucura e da própria consciência louca.

38. Ibidem, p. 64.

39. Ibidem, p. 65.

40. Frédéric Gros, *Foucault et la Folie*, p. 15.

ser compreendido como a condição, a causa existencial da doença), infligindo ao louco o abandono do mundo "normal" e confinando-o em um mundo interior e privado (que é o próprio mundo mórbido) de qualquer relação intersubjetiva.

"Mas esta existência mórbida – observa Foucault – é marcada, ao mesmo tempo, por um estilo muito particular de abandono ao mundo: perdendo as significações do universo, perdendo sua temporalidade fundamental, o sujeito aliena esta existência no mundo onde resplandece sua liberdade; não podendo deter-lhe o sentido, abandona-se aos acontecimentos; neste tempo fragmentado e sem futuro, neste espaço sem coerência, vê-se a marca de uma destruição que abandona o sujeito ao mundo como a um destino exterior."⁴¹

Isto que Foucault exige de uma fenomenologia da doença mental é delineado por ele mesmo no quarto capítulo de *Maladie Mentale et Personnalité* (e que nós buscamos aqui expor seus principais movimentos). O que esta descrição chama a atenção?

Primeiramente, que o mundo patológico se configura ao doente como seu mundo, no qual ele está plenamente inserido e no qual seus referenciais existenciais obedecem uma coerência interna, ainda que suplante as leis da lógica ou da natureza (física, química ou biológica). É um mundo tão real quanto qualquer outro para o louco; mas que, a despeito da "validade" e da analogia estrutural com outros mundos possíveis, tem uma característica peculiar: é a própria realidade do doente, não porque é sua propriedade, mas porque é determinante de sua patologia e principalmente de sua existência.

Nenhuma outra realidade lhe parecerá tão real quanto a sua mesma; as demais serão ou fantasmagorias, ou fantasias,⁴² ou até mesmo outras

41. Michel Foucault, *Maladie Mentale et Personnalité*, pp. 68-69.

42. Vale atentar para o análise que Husserl faz da vivência da fantasia (obviamente aos olhos de uma consciência "normal") em *A Idéia da Fenomenologia*, Quinta Lição, pp. 99-100 (p. 69 no original), que não se distingue totalmente da vivência da percepção; ao contrário, lhe é estruturalmente análoga: "é evidente que mesmo quando os exemplos subjacentes estão dados nas percepções, não se toma precisamente em consideração o que atribui o rótulo ao dado da percepção: a existência. A fantasia, porém, não só atua de modo semelhante para a consideração das essências, mas também parece conter em si mesma dados singulares e, claro, dados efetivamente evidentes".

realidades justapostas à sua e que se vê obrigado a vivê-las; mas nenhuma delas se auto-fundamenta, antes precisam ser fundamentadas pela realidade mórbida do louco. O mundo mórbido é, para o doente, condição de possibilidade e condição ontológica por excelência.⁴³ Ocorre, assim uma inversão fenomenológica e, por conseguinte, existencial, entre a realidade e a fantasia.

O mundo patológico tem uma relação com a consciência mórbida do louco diversa da simples relação entre sujeito e objeto, típica das relações gnosiológicas. Pois ele não é um objeto simples nem um conjunto de objetos relacionados e organizados entre si. A relação que o doente trava com o seu mundo é uma relação de vivência, o doente vive num mundo patológico e precisa dele para viver com um mínimo de coerência e sentido, ainda que de uma maneira privada. Neste sentido, o mundo patológico é um "mundo da vida" (*Lebenswelt*),⁴⁴ isto é como "a fonte da significatividade possível, já sempre dada e que, contudo, se atualiza sempre de novo na significação que constitui".⁴⁵

O mundo mórbido é a totalidade das vivências mórbidas do louco, e como tal é a sua própria realidade. Estas vivências, ainda que mórbidas, ou fantasiosas (embora não as sejam para o doente mesmo, a não ser para seu médico ou psicólogo), são o que Husserl chamou de "atos de pensamento" – mais gerais que os atos cognitivos – no qual os fenômenos enquanto objetos intencionais são dados e constituídos pela cons-

43. Não é à toa que Foucault entendia o projeto fenomenológico de Binswanger como uma proposta de superação ontológica da antropologia, sem contudo implicar numa ruptura entre antropologia e ontologia e sim num processo de continuidade.

44. O neologismo "mundo da vida", "mundo vivido" (*Lebenswelt*), que pode ser adequadamente aplicado nesta fenomenologia da doença mental que Foucault desenvolve aqui, foi elaborado por Husserl a partir de um debate crítico com Heidegger, sendo que foi mais trabalhado na *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (1950, póstumo), embora já apareça nas Quarta e Quinta das *Meditações Cartesianas* (1954, póstumo). Esse neologismo é criado no âmbito de uma fenomenologia da constituição transcendental (cf. Wilhelm Szilazi, *Op. Cit.*, pp. 121-145), que tem em *A Idéia da Fenomenologia* seu início (cf. Carlos Eduardo Maldonado, "El Comienzo de la Fenomenología Transcendental", pp. 85-120).

45. Ernildo Stein, "Mundo da Vida: Problema Epistemológico ou Questão Histórica", p. 07.

ciência,⁴⁶ mesmo que seja a consciência de um doente dos nervos. De uma forma ou de outra, é a consciência que, partindo de suas vivências, constitui simbolicamente os seus objetos intencionais. Essa constituição se dá mediante a doação de sentido, ou melhor, é doação de sentido⁴⁷ ao objeto intencional (configurando-se assim, em sentido pleno, o fenômeno) por parte da consciência, enquanto subjetividade pura, resultante da redução fenomenológica.⁴⁸

46. Edmund Husserl. *A Idéia da Fenomenologia*, Quinta Lição, pp. 102-103 (pp. 71-27 do original). Sobre a distinção dos atos de pensamento e atos cognitivos, conferir nesse texto p. 106 (p.75 do original).

47. Deve-se observar que, embora Husserl se volte com mais atenção a uma fenomenologia do conhecimento, ele não desconsidera outras possibilidades de constituição do objeto intencional, isto é, do fenômeno; conferir Edmund Husserl. *A Idéia da Fenomenologia*, Quinta Lição, p. 102 (p. 71 do original): "Na **percepção** com a sua retenção constitui-se o *objeto temporal originário*; só numa tal consciência pode o tempo ser dado. (...) na *fantasia*, e também na percepção, constitui-se, prescindindo da posição de existência, o conteúdo de intuição no sentido da *essência* singular. E a isto acrescentam-se – para logo de novo se recordarem – os **atos categoriais**, que são aqui sempre o pressuposto dos enunciados evidentes. As formas categoriais (...) remetem para formas do pensamento, mediante as quais, porém, quando se constróem adequadamente, e com base em atos elementares que importa enlaçar sinteticamente, vêm à consciência certos dados: estados de coisas desta ou daquela forma ontológica" (grifo nosso). Conferir também Carlos Eduardo Maldonado. "El Comienzo de la Fenomenología Transcendental", p. 108: "O conceito de constituição nem sempre é unívoco em Husserl, embora permaneça como um conceito 'operatório'. Há em Husserl uma evolução do conceito de constituição; porém, apesar da multivocidade deste conceito, é claro – e será sempre claro na obra de Husserl – que a **constituição** designa uma **doação adequada do sentido** do objeto. E que, correlativamente, **o objeto não se revela como o que é senão enquanto é constituído**. A compreensão desta constituição pela consciência significa exatamente a tematização e a compreensão da **correlação**, em termos gerais, entre a consciência e o objeto, entre o sujeito e o mundo" (grifo nosso).

48. Edmund Husserl. *A Idéia da Fenomenologia*, p. 70 (p. 43 do original): "Necessitamos aqui da redução, para que não se confunda a evidência do ser da *cogitatio* com a evidência de que existe a *minha cogitatio*, com a evidência do *sum cogitans* e coisas similares". Neste ponto conferir também Maurice Merleau-Ponty, "As ciências do homem e a fenomenologia", pp. 158-159: "A redução põe entre parênteses as relações espontâneas da consciência com o mundo, não

Foucault efetua, de certo modo, uma operação similar àquela traçada por Husserl, na medida em que compreende que a consciência doente realiza uma espécie de redução de toda a realidade "normal" ou "saudável" como transcendente excluindo-a de suas vivências imanentes (ao menos as que concebe e percebe como imanentes). Portanto, o sujeito psicológico, o doente mental, ao conceber seu próprio "mundo da vida" (*Lebenswelt*) é esta subjetividade pura; e é sob tal condição que vivencia seu próprio *Lebenswelt* e a si mesmo como tal (ipseidade), sendo-lhe, desse modo, objetivos.

Por conseguinte, o louco não difere em nada de uma subjetividade psicológica saudável, na medida em que são pensadas enquanto consciência transcendental e constituintes de significações. A diferença ocorre na sua impossibilidade de transcender o seu próprio universo simbólico visando o acesso ao mundo do outro e ao *Lebenswelt* em sua objetividade universal, isto é, na intersubjetividade mais ampla possível. O doente mental permanece assim, numa espécie de existência "solitária", impossibilitado de qualquer comparação com outrem.⁴⁹

É essa natureza simultaneamente solitária e transcendental que Foucault delinea nas suas descrições da consciência e do universo mórbido do doente mental, em *Maladie Mentale et Personnalité*, e que coaduna perfeitamente com as suas considerações analíticas a respeito do sonho e sua condição originária, na Introdução à *Le Rêve et l'Existence*:

"O mundo onírico é um mundo próprio, não naquele sentido que a experiência subjetiva desafia as normas da objetividade, mas no sentido em que se constitui sobre o modo originário do mundo que me pertence totalmente

para negá-las mas para compreendê-las. Essa redução refere-se ao mesmo tempo às manifestações do mundo exterior e ao eu do homem encarnado, do qual a fenomenologia vai buscar o sentido."

49. Wilhelm Szilazi. *Op. Cit.*, p. 129: "A psiquiatria analítico-existencial de Binswanger se propõe expressamente a tarefa de suprimir essa incomparabilidade". Deve-se atentar que Szilazi não foi apenas um comentador de Husserl; mais que isso, ele foi, juntamente com Heidegger, um de seus maiores discípulos, atuando como seu assistente e ensinando com Martin Heidegger em Friburg. No que tange a afirmação, Szilazi estabeleceu uma relação de colaboração muito próxima com Binswanger, e é até possível que Foucault, em suas visitas ao psiquiatra suíço tenha esbarrado uma ou outra vez com Szilazi. Aliás, Foucault cita-o na pág. 111.

e que anuncia minha própria solidão. (...) O sonho em sua transcendência, e por sua transcendência, desvela o movimento originário pelo qual a existência, em sua irreduzível solidão, se projeta para um mundo que se constitui como o lugar de sua história (...) A cosmogonia do sonho, é a origem da existência mesma."⁵⁰

4. Considerações Finais

O que se evidencia nas duas seções que compõem este capítulo? O que mostramos são elementos que sugerem uma vinculação muito forte entre Foucault e o movimento fenomenológico; em suma, o que se mostra é uma interface de Foucault inusitada porque pouco conhecida: mostra-se um Foucault que, em sua juventude, assumiu uma postura fenomenológica.

Na primeira seção, baseada na Introdução que Foucault escreveu ao livro de Binswanger, mostramos como Foucault se apropria de um modelo fenomenológico a partir de sua análise da teoria da significação exposta por Husserl em suas *Investigações Lógicas*. Nessa sua apropriação, o que se evidencia é a ruptura de Foucault à fenomenologia husserliana por considerá-la carente de fundamento, principalmente por não tematizar as expressões significativas como fundamento das significações e dos gestos. Ora, estas expressões significativas são fundamentais – para psicologia fenomenológica de Binswanger, de quem Foucault toma partido – na medida em que se vinculam ao sonho enquanto experiência onírica e originária à existência.

Na segunda seção, expusemos de maneira sucinta a descrição que Foucault fez, em *Maladie Mentale et Personnalité*, da doença mental como experiência como existência mórbida e do mundo patológico como *Lebenswelt* dessa consciência e experiência doente. Esta descrição feita por Foucault, certamente, deve muito às intuições de Husserl e Binswanger, sendo que, neste caso, não se verifica entre os dois uma relação de conflito e oposição, mas sim de complementação, fundamentais à descrição foucauldiana.

De uma forma geral, o que se evidencia nessas descrições é a permanência de uma temática comum: a da íntima vinculação das significações e suas respectivas estruturas ao ser humano, quer enquanto exis-

tência onírica, que na condição de existência mórbida. Em suma: é a permanência da temática fenomenológica da imanência da significação à consciência, ao sujeito. Sujeito este que se configura como condição originária e transcendental das significações.

Universidad Estadual de Londrina

BIBLIOGRAFIA

- BINSWANGER, Ludwig. *Le Rêve et l'Existence*. (tradução, introdução e notas de Michel Foucault e Jacqueline Verdeaux). Paris: Desclée de Brouwer, 1954.
- DE MURALT, André. *La Idea de la Fenomenología: el Ejemplarismo Husserliano*. (trad. de Ricardo Guerra), México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault e Seus Contemporâneos*. (trad. de Lucy Magalhães). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault: 1926-1984*. (trad. de Hildegard Feist), São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- FOUCAULT, Michel. "Introduction". in: *Dits et Écrits*. Tome I. Paris: Gallimard, 1994. pp. 65-119.
- FOUCAULT, Michel. "La psychologie de 1850 à 1950". in: *Dits et Écrits*. Tome I. Paris: Gallimard, 1994. pp. 120-137.
- FOUCAULT, Michel. "La recherche scientifique et la psychologie". in: *Dits et Écrits*. Tome I. Paris: Gallimard, 1994. pp. 137-158.
- FOUCAULT, Michel. "Préface". in: *Dits et Écrits*. Tome I. Paris: Gallimard, 1994. pp. 159-167.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica*. (trad. de José Teixeira Coelho Neto), 2ª edição, São Paulo: Ed. Perspectiva, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *Maladie Mentale et Personnalité*. Paris: PUF, 1954.
- Gros, Frédéric. *Foucault et la Folie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Partes I e II. (trad. de Márcia Sá Cavalcanti). Petrópolis: Vozes, 1988.
- HUSSERL, Edmund. *A Idéia de Fenomenologia*. (trad. de Artur Mourão). Lisboa: Edições 70, 1990.

50. Michel Foucault, "Introduction", in: *Dits et Écrits*, vol. I, pp. 90s (grifo nosso).

- HUSSERL, Edmund. *Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*. (trad. de Hugo Steinberg). México: Folios Ediciones, 1984.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. (trad. de José Gaos). México: Fondo de Cultura Económica, 1949.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas*. Vols. I e II. (trad. de Manuel G. Morente e José Gaos). Madrid: Revista de Occidente, 1967.
- HUSSERL, Edmund. *Recherches Logiques*. Tome 1, Première Partie. (trad. de Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer). Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- KOFKA, Kurt. *Princípios da Psicologia da Gestalt*. (trad. de Álvaro Cabral). São Paulo: Cultrix, EdUSP, 1975.
- MALDONADO, Carlos Eduardo. "El Comienzo de la Fenomenología Transcendental: La Idea de la Fenomenología de E. Husserl". *Ideas y Valores*. Bogotá (Colômbia), (95): 85-120. agosto/1994.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. "As Ciências do homem e a fenomenologia", in: *Merleau-Ponty na Sorbonne: Resumo de Cursos: 1949-1952*. (trad. de Constança Marcondes Cesar e Lucy Moreira Cesar), Campinas: Papirus, 1990, pp. 151-213.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. "Convergência entre psicologia contemporânea e fenomenologia", in: *Merleau-Ponty na Sorbonne: Resumo de Cursos: 1949-1952*. (trad. de Constança Marcondes Cesar e Lucy Moreira Cesar), Campinas: Papirus, 1990, pp. 176-213.
- STEIN, Ernildo, "Mundo da Vida: Problema Epistemológico ou Questão Histórica", *Veritas*, Porto Alegre, vol. 42, N.º 1, março de 1997: 5-11.
- SZILASI, Wilhelm. *Introducción a la Fenomenología de Husserl*. (trad. de Ricardo Maliandi), Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973.

ABSTRACT

The present article purports to study how Foucault receives and presents phenomenological elements, specifically on the subject of significance and of sense, in some integral texts of his proto-archeological phase. Two texts of 1954 are examined: the Introduction that he wrote to the French translation of *Le Rêve et l'Existence*, of psychiatrist Ludwig Binswanger, and the fourth chapter of *Maladie Mentale et Personnalité*, about the relationship between disease and existence.

ITINERÁRIO DA PROBLEMÁTICA DA EXPRESSÃO NA FILOSOFIA MERLEAU-PONTYANA: CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES

Marcos José Müller

1. Apresentação da problemática

Interpretado à luz do conceito fenomenológico de fundação, o §16 das *Meditações cartesianas* ofereceu a Merleau-Ponty bem mais do que um programa de investigação a ser implementado – e que consistiria na restituição discursiva da primordialidade de nossa experiência irrefletida. A sugestão husserliana de que a fenomenologia deveria *levar à expressão muda de seu sentido* as experiências irrefletidas de que participássemos ensejou, ao mesmo tempo, um operador ontológico, nos termos do qual Merleau-Ponty procurou descrever o vínculo entre nossas experiências e os fenômenos nela revelados, qual seja esse operador, a noção de expressão. Entendida como a relação de não-independência (ou coesão) que as partes de meu corpo instituiriam entre si e junto ao mundo, tal noção dilucidaria a maneira como as significações passariam a existir em cada uma de nossas experiências, fossem elas perceptivas ou culturais. Mas o que é que haveria de conferir às nossas experiências o poder de exprimir fenômenos? Em razão de que elas desencadeariam relações espontâneas de implicação ou não-independência?

Na tentativa de responder essas questões, Merleau-Ponty se deixou enredar pela tradição que ele próprio procurou superar. Malgrado haver censurado aos intelectualistas o fato de terem declinado da experiência em proveito de pensamentos a respeito dela, Merleau-Ponty não desistiu de tentar explicá-la. Nesse sentido, procurou encontrar um fundamento que pudesse dilucidar a expressividade que se reconhecia para ela. Esse fundamento não seria diferente do *Cogito* tácito inerente aos movimentos de transcendência por cujo meio estabeleceríamos a unidade temporal de nossa subjetividade.¹ O que não quer dizer que

1. O que descubro e reconheço pelo *Cogito* (...) é o movimento profundo de transcen-

Merleau-Ponty compreendesse esse *Cogito* como uma “verdade” fornecida pela “transcendência”, ou por uma inferência de reflexão. O *Cogito* seria antes um fundante que necessitava dos fenômenos para poder se revelar.² Ainda assim, era por meio dessa noção que Merleau-Ponty procurava esclarecer o *mistério da expressão*.³ O que, de certo modo, restabelecia uma estratégia já empregada pela tradição intelectualista. Ao reduzir os fenômenos às nossas experiências - e nossas experiências ao poder de transcendência que caracterizaria cada um de nossos dispositivos anatômicos -, ao fundamentar esse poder de transcendência em um *Cogito* inerente ao corpo próprio - e por cujo meio este último “compreenderia” o fluxo temporal de cada uma de suas experiências bem como a *co-presença* recíproca delas -, Merleau-Ponty fez dos fenômenos um correlativo do *Cogito*. O que foi o mesmo que dizer que o *Cogito* tácito guardaria o segredo de todas as experiências e, por conseguinte, a possibilidade de todos os fenômenos. Mas, se esse fosse o caso, em que as experiências haveriam de acrescentar algo à nossa vida? Em que sentido o mundo poderia nos surpreender?

Não demorou muito para que Merleau-Ponty compreendesse o caráter problemático da noção de *Cogito* tácito. Em uma nota de trabalho redigida em 1959, Merleau-Ponty admitiu ser essa presença quase-silenciosa de si para si algo impossível de ser vivido. Nós só a compreendemos por meio das palavras. Consequentemente, essa presença não pode ser primeira.⁴ Assim como o Deus de Leibniz, ela seria tão somente um pensamento que proporíamos como princípio explicativo da expressividade que vivemos de maneira irrefletida. Razão pela qual, era preciso evitá-la, haja vista o risco que ela representava, a saber, o de poder conduzir a teoria fenomenológica da expressão a um certo leibnizianismo.⁵ Eis por que razão Merleau-Ponty decidiu abandonar suas tentativas anteriores para reconhecer, na noção de *Cogito* tácito - e na

dência que é meu próprio ser, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo. Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., p. 432.

2. O *Cogito* tácito só é *Cogito* quando se exprimiui a si mesmo. Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., p. 463.

3. Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., p. 447.

4. Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. - Paris: Gallimard, 1964., p. 224-5.

5. Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Op. cit., p. 276.

noção de temporalidade que, daquela, se depreenderia - o *modo fundamental*⁶ da expressividade de nossas experiências. Se é verdade que os fenômenos são relativos à expressividade de nossas experiências, não é menos verdadeiro que, porquanto nossas experiências são ocorrências primordiais, a expressividade que as caracteriza não pode ser dilucidada por algo que lhes seja anterior.

Ora, a questão é saber se essa suspensão declarada da noções de *Cogito* tácito e *tempo vivido* significou, também, a suspensão da própria teoria fenomenológica da expressão. Ou, dito de outro modo, a questão é saber se a crítica que o próprio Merleau-Ponty dirigiu aos conceitos que deveriam esclarecer a expressividade de nossas experiências inviabilizou o seu projeto, ao mesmo tempo, fenomenológico e ontológico - e que justamente consistia na tentativa de demarcação de um modo irrefletido de constituição de sentido, do qual a própria reflexão seria tributária. Ao que as notas de trabalho ao *Le visible et l'invisible* - especificamente as notas terceira e sexta do mês de janeiro, quarta e oitava de fevereiro, primeira de julho, todas elas de 1959 - parecem responder, mas não de maneira muito clara. Nelas, Merleau-Ponty fala em retomar, aprofundar e retificar os primeiros trabalhos. Ou, então, fala em levar os resultados da *Phénoménologie de la perception* a um esclarecimento ontológico.⁷ Mas, ao mesmo tempo, suspende a terminologia antiga em proveito de uma terminologia nova que, aparentemente, não deve nada à teoria fenomenológica da expressão. Aparentemente, pois, se atentarmos para outras notas, em que Merleau-Ponty se ocupa de refletir nos conceitos de Leibniz,⁸ encontramos “sugestões” que nos levam a dar razão ao diagnóstico de Marilena de Souza Chauí: (...) *pensamos que há continuidade na ruptura*.⁹ Ou, então, encontramos “indícios” que confirmam a interpretação de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, segundo a qual, *a inflexão da fenomenologia em direção à ontologia será, na verdade, uma radicalização do próprio projeto fenomenológico* (...).¹⁰

6. Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., p. 429.

7. Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Op. cit., p. 221.

8. Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Op. cit., p. 264, 271, 276, principalmente.

9. Chauí, Marilena de Souza. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo* - Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty. 3. Ed. - São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 247-8.

10. Moura, Carlos Alberto Ribeiro de. *Entre Fenomenologia e ontologia*:

2. Gênese da problemática da expressão em Merleau-Ponty

A teoria da expressão veiculada pela *Phénoménologie de la perception* está diretamente vinculada à crítica que Merleau-Ponty dirige ao emprego da noção de representação junto à tradição cartesiana. Conforme acredita Merleau-Ponty, as conseqüências desse emprego impingem uma separação entre a experiência e os fenômenos, que justamente a teoria da expressão deveria restabelecer. Mas, em que sentido o emprego cartesiano da noção de representação determina a separação ontológica entre a experiência e os fenômenos? O que torna essa separação algo censurável? Em que sentido a teoria merleau-pontyana da expressão poder a essa dicotomia superar?

Na avaliação de Merleau-Ponty,¹¹ o intelectualismo tornou complexa nossa compreensão dos fenômenos ao distinguir entre uma *res extensa* (universo de extensões matematicamente determinadas e exteriores entre si, ou "geométricas") e uma *res cogitans* (universo de nossa subjetividade inextensa, cuja essência é o pensamento, e para quem as experiências sensível, volitiva e falante - dentre outras - são tão somente modalidades subsidiárias).¹² Pior do que isso, ao definir o conhecimento como uma capacidade do pensamento para "representar" clara e distintamente a *res extensa*, o intelectualismo despiu nossas experiências de valor cognitivo, porquanto elas não poderiam representar coisa alguma, senão de forma confusa.¹³ A partir de então, ganhou força na história da filosofia uma ontologia, para a qual, os fenômenos não diriam respeito às nossas experiências, mas tão somente ao nosso poder para representá-los por meio do pensamento. Os próprios inimigos do intelectualismo, apesar de negarem o caráter "essencial" que Descartes atribuiu ao pensamento e às representações neste produzidas, porquanto mantiveram a tese de que os fenômenos seriam extensões matematicamente ordenadas e exteriores entre si, também não reconheceram para nossas ex-

Merleau-Ponty na encruzilhada, In: VVAA. *Idéias de subjetividade na filosofia moderna e contemporânea* - Conferência da ANPOF - Campinas (SP), 1997, pp. 74-5.

11. Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., p. 48-9.

12. Descartes, René. *Meditações* - Meditação Segunda (§9). Prefácio e notas de Gérard Lebrun, Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. - 2. ed. - São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os pensadores). p. 95.

13. Id., *Ibid.*, (§10-18), pp. 95-8.

periências qualquer significação, senão a de depositária de efeitos sensíveis, volitivos e simbólicos gerados a partir daqueles fenômenos. Conforme Locke - para quem aqueles efeitos seriam "idéias simples"-, mesmo sendo verdadeiro que algumas idéias sejam a ressonância - junto aos órgãos do sentido - das qualidades inseparáveis dos corpos (qualidades primárias ou matemáticas), essas idéias não se confundem com os próprios corpos geradores, tampouco a eles podem representar, senão à medida que o entendimento possa agrupá-las, perfazendo uma representação de fato (substância tão somente nominal).¹⁴ Tal como para Descartes, também para Locke, a experiência estava apartada dos fenômenos, porquanto a estes não podia representar adequadamente.

Merleau-Ponty não aceitava essa conseqüência ontológica. A seu favor, Merleau-Ponty tinha as pesquisas experimentais feitas na Alemanha, pela Escola da *Gestalttheorie*. Ao menos no que diz respeito à experiência perceptiva, elas parecem mostrar o contrário do que supõem intelectualistas e empiristas.¹⁵ Segundo a leitura que Merleau-Ponty faz dessas pesquisas, para que possam ser compreendidos, os fenômenos perceptivos não dependem de uma representação "anímica" exterior aos elementos sensíveis de nossa experiência. A descoberta da vinculação entre a "figura" percebida e o "contexto" em que nosso corpo se situa ao percebê-la, demonstra que os fenômenos estão indissociavelmente ligados às nossas experiências (ou, mais precisamente, à organização espontânea desencadeada por nosso corpo junto aos dados sensíveis). Da mesma forma, a neurologia contemporânea não confirma a tese de que os fenômenos perceptivos estejam condicionados por uma função central elaboradora, espacialmente localizada. Ao contrário, a correlação entre os dados visuais e os do tato, assim como entre esses dados e nossa ação junto ao mundo, está, antes, vinculada a um "quadro motor", que se retoma e se refaz independentemente de uma função central.¹⁶ O que justificava, para Merleau-Ponty, a necessidade de uma reflexão que restabelecesse a primordialidade da experiência na consecução dos fenômenos.

14. Locke, J. *Ensaio acerca do entendimento humano* - Livro II, Cap. XXIII. Trad. Anuar Aiex e E. Jacy Monteiro. 2.ed. - São Paulo: Abril Cultural. 1978, pp. 206-8.

15. Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., p. 10.

16. Merleau-Ponty, Maurice. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques* - Grenoble: Cynara, 1989, p. 11-2.

Ora, diferentemente da reflexão ontológica promulgado pelas tradições empirista e intelectualista, a fenomenologia compreendia que não era suficiente se estabelecer as condições da representação fenomênica. Era preciso submeter a própria reflexão crítica à investigação de suas condições. O que teria levado Husserl a admitir a pertinência da experiência irrefletida como base profunda da própria reflexão.¹⁷ E eis por que razão, no prefácio à *Phénoménologie de la perception*,¹⁸ Merleau-Ponty referia-se ao §16 das *Méditations cartésiennes*,¹⁹ reconhecendo nele o sentido profundo da tarefa à qual a própria *Phénoménologie de la perception* deveria se dedicar: (o) ponto de partida [da fenomenologia] é a experiência pura e, por assim dizer, ainda muda, que se trata de levar à expressão pura de seu próprio projeto. Na interpretação de Merleau-Ponty, o que Husserl estava a sugerir não era o trabalho de representação de nossas experiências expressivas. Tratava-se, sim, de levar nossas experiências à expressão pura de seu sentido. O que implicava o reconhecimento de que haveria, junto às nossas experiências irrefletidas, uma capacidade expressiva. Tal capacidade expressiva não se confundiria com aquele trabalho derivado, que realizamos quando falamos de forma prosaica, simplesmente repetindo um emprego de signos já estabelecido. A expressão propriamente dita, diz-nos Merleau-Ponty em 1952, tal como a obtém a linguagem, retoma e amplifica uma outra expressão que se mostra na "arqueologia" do mundo percebido.²⁰ Precisamente, no âmbito de nossa experiência perceptiva, a noção de expressão designaria o milagre que as coisas mundanas revelam para nós por nosso corpo, isto é, a manifestação de um interior no exterior, a manifestação de um excesso para além do que está dado no espaço; e antes mesmo que nossos comportamentos simbólicos a essa manifestação pudessem representar.²¹ No âmbito de nossas experiências simbólicas, por sua vez, a noção de expressão

17. Husserl, Edmund. *Formal and Transcendental Logic*. Trad. Dorian Cairns – The Hague: Martinus Nijhoff, 1969, p. 218-19.

18. Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., p. x.

19. Husserl, Edmund. *Méditations cartésiennes*: introdução à fenomenologia. Trad. Maria Gorete Lopes e Souza. – Porto: Rés, s.d. p. 55.

20. Merleau-Ponty, Maurice. *Le monde sensible et le monde de la expression*, In: _____. *Résumés de cours* – Collège de France (1952-60) – Paris: Gallimard, 1968, p. 12-3.

21. Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., p. 369.

designaria a operação primeira, por cujo meio nosso corpo instaura os signos em signos, infunde-lhes o expresso pela simples eloquência de seu arranjo e de sua configuração, implanta um sentido no que dele carecia e, longe de se esgotar no instante em que acontece, inaugura uma ordem, funda uma instituição ou uma sequência...²² Empregada em um sentido genérico, enfim, a noção de expressão designaria a potência irracional que cria significações e que as comunica, e da qual a fala é apenas um caso particular.²³ Sem que um elemento exterior o exigisse, ela seria um sistema de equivalência formado pelas partes de nossa experiência, tal como o sistema de fundação entre as partes de um todo em sentido autêntico, na terminologia fenomenológica.²⁴ As partes de nossa experiência desencadeariam uma relação de implicação espontânea e que se viabilizaria nos termos de um movimento de transcendência - ou *ek-stase* - no tempo. A totalidade formada por esses movimentos de transcendência corresponderia ao próprio fenômeno, que desta forma não estaria representado, mas expresso no âmbito de nossas experiências, como excesso temporal que se acrescentaria ao dado no espaço: sentido encarnado.²⁵

Mas, a máxima assumida por Merleau-Ponty - e, segundo a qual, os fenômenos não careceriam de ser primeiramente representados, tão somente levados à expressão pura de seu sentido - não impediu a *Phénoménologie de la perception* de tentar explicar o que haveria de motivar os movimentos de transcendência inerentes à experiência expressiva. Con-

22. Merleau-Ponty, Maurice. *Prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969, p.110-1.

23. Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., p. 221.

24. Husserl, Edmund. *Investigación tercera*, In: _____. *Investigaciones lógicas*, Trad. Manuel G. Morente y José Gaos, 2.ed. - Madrid: Alianza. 1985 (2 tomos), Tomo 2, p. 431.

25. Portanto, se dizemos que a cada momento o corpo exprime a existência, é no sentido em que a fala exprime o pensamento. Para quem dos meios de expressão convencionais, que só manifestam meu pensamento ao outro porque, em mim como nele, já estão dadas significações para cada signo, e que nesse sentido realizam uma verdadeira comunicação, é preciso reconhecer, veremos, uma operação primordial de significação em que o expresso não existe separado da expressão e em que os próprios signos induzem seu sentido no exterior. É dessa maneira que o corpo exprime a existência total, não que ele seja seu acompanhamento exterior, mas porque a existência se realiza nele. Esse sentido encarnado é o fenômeno central do qual o corpo e o espírito, signo e significação são momentos abstratos. Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., p. 193.

forme a terceira parte daquela obra, os fenômenos seriam o movimento profundo de constituição de nossa subjetividade, o Cogito sobre a unidade temporal de nossa vida.²⁶ Esse Cogito, entretanto, não seria uma representação de si, um movimento de coincidência consigo mesmo exercido por cada uma das partes de meu corpo. Ao contrário, segundo Merleau-Ponty, esse Cogito seria inicialmente uma potência cega. Seria apenas ao cabo da experiência – e na mediação dos fenômenos expressos – que ele se deixaria conhecer como subjetividade, fundamento do movimento de transcendência que constitui a expressão de fenômenos.²⁷ De toda sorte, mesmo que de maneira negativa, Merleau-Ponty continuou reconhecendo um “em-si”, de que tudo mais seria um desdobramento.

De fato, ainda que a *Phénoménologie de la perception* descrevesse o fenômeno expresso como um *sentido encarnado*,²⁸ que não dependeria de um ato de representação que o formulasse, ela o fazia depender das prerrogativas temporais do corpo próprio. *Em cada movimento de fixação, diz Merleau-Ponty, meu corpo ata em conjunto um presente, um passado e um futuro, ele secreta tempo, ou antes torna-se esse lugar da natureza em que, pela primeira vez, os acontecimentos, em lugar de impelirem-se uns aos outros no ser, projetam em torno do presente um duplo horizonte de passado e de futuro e recebem uma orientação histórica.* O certo é que essas prerrogativas não asseguram ao corpo a plena posse do fenômeno. Se é verdade que (m)eu corpo toma posse do tempo, ele faz um passado e um futuro existirem para um presente, também é verdade que (t)odo ato de fixação deve ser renovado, sob pena de cair na inconsciência. (...) O acesso que ele nos dá a um segmento do tempo, a síntese que ele efetua são eles mesmos fenômenos temporais, escoam-se e só podem subsistir retomados em um novo ato, ele mesmo temporal. A pretensão à objetividade de cada ato perceptivo é retomada pelo seguinte,

26. O que descubro e reconheço pelo Cogito não é a imanência psicológica, a inerência de todos os fenômenos a “estados de consciência privados”, o contato cego da sensação consigo mesma – não é nem mesmo a imanência transcendental, a pertença de todos os fenômenos a uma consciência constituinte, a posse do pensamento claro por si mesmo –, é o movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., p. 432.

27. Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., p. 462-3.

28. Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., p. 193.

outra vez frustrada e novamente retomada.²⁹ De toda sorte, mesmo transitório, o fenômeno é a realização – no exterior – de uma capacidade do corpo para dar orientação temporal aos dados da experiência. Ora, o que é essa capacidade? Recorrendo a Husserl, Merleau-Ponty vai dizer que essa capacidade de *temporalização* é uma *afecção de si por si*, ou uma manifestação de si mesmo (*Selbsterscheinung*) que o corpo não precisaria colocar.³⁰ Em cada experiência, e de maneira indivisa, o corpo teria consciência do “fluxo” de cada uma de suas experiências, bem como da *co-presença* recíproca delas. Tal manifestaria seria o arquétipo da relação de si a si, o Cogito provisório de sua própria unidade,³¹ a gênese da própria *subjetividade*.³² O que sugeriria um certo parentesco entre a teoria merleau-pontyana da expressão e as teorias clássicas da representação, muito especialmente, a teoria leibniziana da expressão. Afinal de contas, em ambas as teorias, os fenômenos seriam concebidos como decorrência de um ser imbuído da prerrogativa de se “temporalizar” ou, o que é a mesma coisa, de se fazer presente para si.

29. Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., pp. 276-7.

30. Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., p. 487.

31. É preciso compreender exatamente a pertença do mundo ao sujeito e do sujeito a si mesmo, essa cogitatio que torna possível a experiência, nosso poder sobre as coisas e sobre nossos “estados de consciência”. Veremos que ela não é indiferente ao acontecimento e ao tempo, que ela é antes o modo fundamental do acontecimento e da *Geschichte*. Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., p. 429.

32. Uma experiência antiga, uma experiência eventual precisam, para me aparecer, ser trazidas ao ser por uma consciência primária, que é aqui minha percepção interior da rememoração ou da imaginação. Dizíamos acima que é preciso chegar a uma consciência que não tenha nenhuma outra atrás de si, que portanto apreenda seu próprio ser, e em que enfim ser e ser consciente sejam um e o mesmo. Essa consciência última não é um sujeito eterno (...) ela é o próprio movimento de temporalização e, como diz Husserl, de “fluxão”, um movimento que se antecipa, um fluxo que não se abandona. (...) Mas, se o sujeito é temporalidade, então a autoposição deixa de ser uma contradição, porque ela exprime exatamente a essência do tempo vivido. O tempo é “afecção de si por si: aquele que afeta é o tempo enquanto ímpeto e passagem para um porvir; aquele que é afetado é o tempo enquanto série desenvolvida dos presentes; o afetante e o afetado são um e o mesmo, porque o ímpeto do tempo é apenas a transição de um presente a um presente. Este ek-stase, esta projeção de uma potência indivisa em um termo que lhe está presente, é a subjetividade. Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., pp. 485-7.

Ainda que Merleau-Ponty não falasse em um Deus – cuja capacidade para se representar haveria de desencadear a criação inteira –, ainda que recusasse a idéia da harmonia preestabelecida³³ – na forma da qual cada parte haveria de exprimir a presença das demais –, Merleau-Ponty admitia para todos os fenômenos um mesmo princípio desencadeante. Esse poder não seria diferente da capacidade de transcendência inerente a cada um de nossos dispositivos. E ele seria um poder tácito. Eis por que Merleau-Ponty podia considerar o corpo próprio não apenas como um empreendimento expressivo, mas como condição de possibilidade de todos os fenômenos.³⁴ Mas, se esse fosse o caso, em que sentido nossas experiências poderiam ser consideradas uma relação espontânea das partes envolvidas? A expressão não seria antes uma representação exterior daquilo que, de antemão, nós teríamos assegurado como *Cogito*?³⁵ A implicação temporal – desencadeada por aquele poder de transcendência – não seria tão somente uma outra designação para as sínteses a priori dos intelectualistas, ou para os processos associativos

33. Meu amigo Paulo e eu apontamos com o dedo certos detalhes da paisagem, e o dedo de Paulo, que me aponta o campanário, não é um dedo-para-mim que eu penso como orientado em direção a um campanário-para-mim, ele é o dedo de Paulo, que me mostra ele mesmo o campanário que Paulo vê, assim como reciprocamente, fazendo um gesto em direção a tal ponto da paisagem que vejo, não me parece que desencadeio em Paulo, em virtude de uma harmonia preestabelecida, visões internas apenas análogas às minhas: ao contrário, parece-me que meus gestos invadem o mundo de Paulo e guiam seu olhar Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., p. 464.

34. Nosso corpo, enquanto se move a si mesmo, quer dizer, enquanto é inseparável de uma visão do mundo e é esta mesma visão realizada, é a condição de possibilidade, não apenas da síntese geométrica, mas ainda de todas as operações expressivas e de todas as aquisições que constituem o mundo cultural. Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., p. 445.

35. A universalidade e o mundo se encontram no coração da individualidade e do sujeito. Nunca o compreendemos enquanto fizemos do mundo um ob-jeto. Logo o compreenderemos se o mundo é o campo de nossa experiência, e se nós somos apenas uma visão do mundo, pois agora a mais secreta vibração de nosso ser psicofísico já anuncia o mundo, a qualidade é o esboço de uma coisa, e a coisa é o esboço do mundo. Um mundo que nunca é, como o diz Malebranche, senão uma “obra incabada”, ou que, segundo a expressão que Husserl aplica ao corpo, não está “nunca completamente constituído”, não exige e até mesmo exclui um sujeito constituinte. Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., p. 465.

descritos pelos empiristas, apenas que acrescentadas do qualificativo “inacabado”?

3 – Crítica merleau-pontyana à teoria da expressão de Leibniz: comentário da *Phénoménologie de la perception*?

Em suas diversas obras, Merleau-Ponty não faz referências diretas a Leibniz com a mesma frequência que as faz, por exemplo, a Descartes, Husserl, Bergson, Kant, Heidegger. O que parece contrastar com tratamento que os conceitos leibnizianos recebem nas notas de trabalho ao projeto *Le visible et l'invisible*. De certo modo, essas notas propõem a ontologia leibniziana como um parâmetro, em relação ao qual a própria ontologia merleau-pontyana deveria em parte se distinguir em parte retomar. O que não deveria nos surpreender. Pois, ao leitor atento, não haveria de passar despercebido as diversas passagens em que Merleau-Ponty, sobretudo na *Phénoménologie de la perception*, mas não exclusivamente lá, faz uso de conceitos como os de expressão, harmonia, sistema de equivalência, dentre outros.³⁶ Mas, se é assim, as notas de *Le visible et l'invisible* não fornecem apenas um parâmetro para a ontologia que, depois de 1952, Merleau-Ponty se propunha formular. Elas também são um comentário da própria teoria fenomenológica da expressão.

A leitura merleau-pontyana de Leibniz, tal como apresentada nas notas de trabalho de *Le visible et l'invisible*, está longe de ser uma exegese. Merleau-Ponty interpreta Leibniz a partir de uma motivação que não necessariamente tem a ver com o leibnizianismo. Merleau-Ponty quer saber até que ponto a teoria leibniziana da expressão pode ajudar na dilucidação da origem dos fenômenos. O que, definitivamente, não era o propósito da teoria da expressão de Leibniz. Não interessava a ela fazer a gênese dos fenômenos percebidos, pensados e comunicados pelas mônadas (dotadas de percepções mais distintas acompanhadas de memória, ou, simplesmente, almas).³⁷ Em Leibniz, o conceito de expres-

36. Veja-se Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., pp. 168, 171, 174, 179, 187-8, 193, 207, 230, 271, 337, 369, 445-6, 448, 451-2, 459... Ou, então, Merleau-Ponty, Maurice. *La prose du monde*. Op. cit., p. 29, 51, 52-3, 68, 110-11...

37. Sobre o emprego leibniziano da noção de alma, é interessante lembrar a sentença 19 da *Monadologia*: Se queremos chamar alma a tudo o que tem PERCEP-

são destinava-se a outro fim, que era estabelecer, entre as mônadas, um vínculo ideal, malgrado a singularidade ontológica de cada qual. Afinal de contas, sendo as mônadas desprovidas de *janela por que alguma coisa pudesse entrar ou sair*,³⁸ haveria de se explicar como seria possível a cada qual perceber e comunicar-se. Como se sabe, para Leibniz,³⁹ as mônadas são substâncias simples, desprovidas de partes e, por isso, privadas de extensão, figura, ou divisibilidade possível. Conseqüentemente, elas não podem sofrer uma ação exterior. Nada poderia fazer repercutir, nelas, a ação desencadeada por uma causa exterior, a não ser que se tratasse de uma ação divina e por cujo meio elas fossem aniquiladas. Mas, ainda assim, Leibniz acreditava que elas estivessem relacionadas entre si. E a mesma razão evocada para explicar as mudanças naturais – por cujo meio as mônadas se revelariam investidas de atributos, podendo, assim, distinguir-se umas das outras –, foi utilizado por Leibniz para esclarecer as relações de comunidade dessas mônadas. Precisamente, tanto quanto as mudanças naturais, as relações entre as mônadas estariam asseguradas por um princípio estabelecido por Deus e inerente a cada qual. Dito de outra maneira, tanto quanto as mudanças naturais, a comunidade entre as diversas mônadas seria o desdobramento lógico de um princípio interno estabelecido por Deus. Por meio desse desdobramento, cada mônada representaria a harmonia preestabelecida do universo criado. Ou, o que é a mesma coisa, cada mônada revelaria, em si, as qualidades das outras mônadas, estabelecendo-se como “ponto de vista” relativamente ao todo. De onde se seguiu que, para Leibniz, a comunicação entre as mônadas seria tão somente uma ligação ideal e interior a cada mônada. E ‘expressão’ seria o nome dessa relação ideal, na forma da qual, exclusivamente, as mônadas poderiam aparecer em comunidade, ou dependentes umas das outras. Se uma mônada conse-

ÇÕES e APETITES no sentido geral que acabo de explicar, todas as substâncias simples ou Mônadas criadas poderiam ser chamadas Almas; mas como o sentimento é algo mais que uma simples percepção, concordo que o nome geral de Mônadas e Enteléquias baste para as substâncias simples que só têm percepção e que se chame de Almas somente àquelas cuja percepção é mais distinta e acompanhada de memória (Leibniz, *Princípios de filosofia ou Monadologia*. Trad. Luís Martins, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, s.d., p. 48).

38. Leibniz, *Princípios de filosofia ou Monadologia*. Op. cit., p. 45.

39. Leibniz, *Princípios de filosofia ou Monadologia*. Op. cit., p. 45.

guisse afetar outra, se com esta pudesse se comunicar, isso não significaria que elas tivessem interagido de forma física, mas que, de forma ideal, exprimir-se-iam mutuamente, como decorrência de uma escolha divina. Em última instância, é esta escolha divina, ou *acomodação de todas as coisas criadas a cada uma e de cada uma a todas as outras* que faz com que cada substância simples tenha relações que exprimam todas as outras e que ela seja, conseqüentemente, um espelho vivo e perpétuo do universo.⁴⁰

Evidentemente, Merleau-Ponty não era simpático à definição idealista de expressão fornecida por Leibniz. Tampouco à teleologia a que a relação expressiva estaria subordinada. Porém, desde a *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty reconhecia, nessa noção, uma maneira nova de se compreender o vínculo entre as ocorrências particulares e a totalidade que essas ocorrências integrariam. Conforme Merleau-Ponty, se a *Teodicéia* levou à máxima potência o esforço do pensamento teológico para encontrar um caminho entre a concepção necessária do Ser e o surgimento imotivado do ser bruto,⁴¹ isso foi uma decorrência da teoria da expressão por aquela obra apresentada. Leibniz, por meio dessa teoria da expressão, forneceu um modelo original para se pensar a relação possível entre o particular e o genérico, porquanto essa relação não exigiria a subsunção do particular no geral, ou a fragmentação do geral no particular. Ao contrário, conforme aquele modelo, porquanto exprimisse às demais, cada mônada não seria o contrário do todo. Cada mônada seria, sim, uma maneira de se ver o todo, um ponto de vista relativo ao universal. Da mesma forma, o todo não seria a consideração simultânea de todas as partes, mas aquilo que cada parte, para além de si, anunciaria relativamente às demais, a saber, a multiplicidade das outras partes. Nas palavras de Leibniz, *cada substância exprime todo o universo segundo uma certa visão*.⁴² Ou, então, *tal como uma mesma cidade contemplada de diferentes lados parece outra e é como que multiplicada perspectivamente, o mesmo acontece quando, através da quantidade infinita de substâncias simples, parece haver tantos universos diferentes que não são, porém, senão as perspectivas diferentes de um só segundo os diferentes pontos de vista de cada Mônada*.⁴³

40. Leibniz, *Princípios de filosofia ou Monadologia*. Op. cit., p. 55.

41. Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Op. cit., p. 264.

42. Leibniz apud Martins, Luís. Introdução à *Monadologia*, In: Leibniz. *Monadologia*. Op. cit., p. 15.

43. Leibniz, *Monadologia*. Op. cit., p. 55.

Ora, mesmo não se referindo a *Teodicéia* ou a *Monadologia*, a teoria fenomenológica da expressão retomou a estratégia leibniziana para pensar a relação entre o particular e o universal. Conforme a *Phénoménologie de la perception*, em nossa existência particular, as diversas experiências não estariam desvinculadas entre si. Pois, apesar de cada qual não ser mais do que um ponto de vista, para todas elas vigeria uma mesma potência indivisa, que é minha capacidade de transcendência temporal. Nesse sentido, em cada experiência particular, eu exprimiria todas as demais, não como experiências presentes, mas como horizontes co-presenças, possibilidades temporais. Mais do que isso, o todo estaria anunciado na parte, não como ordem preestabelecida, mas como possibilidade de harmonização. Dessa forma, Merleau-Ponty não só reconheceu, para nossa existência particular, a vigência de um horizonte de necessidade (ou harmonia), como fez ver que essas relações não precisariam estar preconcebidas em algum lugar. Em vez de representações das escolhas divinas, no lugar de reflexos particulares da teleologia estabelecida por Deus, nossas experiências seriam a construção da harmonia. Cada uma delas contribuiria na consecução de um mesmo corpo, de um mesmo universo prático, de um mesmo mundo percebido. E nossos esquemas corporais, o sistema de equivalência entre nossas diversas percepções, os hábitos e a comunidade simbólica ou cultural de que participássemos seriam os diversos planos de um ser harmônico, que seria nossa vida. Entrementes, percebeu Merleau-Ponty mais tarde, essa harmonia construída – e que a *Phénoménologie de la Perception* tratou de descrever – só poderia fazer sentido se fosse aceito que, na origem de cada experiência envolvida, vigorasse um mesmo princípio ou fundamento, em que a unidade de nossa vida (ou harmonia) estivesse como que antecipada. De onde se seguiu que, nos termos da *Phénoménologie de la perception*, a idéia leibniziana de “complementaridade entre nossas experiências particulares e o todo de nossas experiências” permaneceu sendo concebida como uma decorrência de um princípio ou fundamento, a saber, o *Cogito* tácito (de nosso poder para instituir, por meio de nossos movimentos de transcendência, um “campo de presença”, que aos demais exprimisse). A recusa da onto-teologia leibniziana não viabilizou senão uma onto-antropologia, conforme terminologia sugerida por Catherine Dauliach, em seu artigo *Expression et onto-anthropologie chez Merleau-Ponty*.⁴⁴ Nos termos desta onto-antropologia,

44. Dauliach, Catherine. *Expression et onto-anthropologie chez Merleau-*

Merleau-Ponty teria tão somente reconhecido ao corpo (como *Cogito* tácito) aquilo que Leibniz admitia somente para Deus, a saber, a capacidade para instituir relações expressivas e entre-expressivas.

Ora, nas notas de *Le Visible et l'Invisible*, ao fazer o comentário da ontologia de Leibniz, Merleau-Ponty procurou justamente ressaltar esse comprometimento entre a teoria da expressão e a idéia de um em-si que a fundamentaria. De certo modo, Merleau-Ponty tinha em vista aqui não só a filosofia de Leibniz, mas a própria tentativa da *Phénoménologie de la perception* para explicar a noção de expressão. De fato, a tese da harmonia preestabelecida (como o ocasionalismo) mantinha sempre o em si. O que significava que a expressão nunca seria um acontecimento, mas a manifestação exterior daquilo que já estaria consumado no interior. A noção de *Cogito* tácito não resolveria esses problemas, apenas os transferiria para um “em-si” que seria, de início, cego para si. Razão pela qual, haveria de se pensar um nova ontologia, em que se procurasse rejeitar inteiramente a idéia do Em-si.⁴⁵ Mas, se não se podia contar com um “em-si”, como se haveria de caracterizar a relação entre o particular e o universal? Como se poderia esclarecer a expressão de um fenômeno na experiência? Como se interpretaria a comunidade entre nossas diversas experiências, ou entre os fenômenos que estas exprimiriam?

4 – “L’entrelacs – le Chiasme” : teoria da expressão em nova terminologia?

Em se tratando de compreender, nos textos merleau-pontyanos tardios, as continuidades e descontinuidades da teoria fenomenológica da expressão, não acreditamos que as notas de Merleau-Ponty sobre Leibniz sejam mais importantes que as notas que tratam de Husserl, Descartes, Claude Simon, Bergson, Heidegger, Sartre e psicanálise. Tampouco acreditamos que elas nos ajudem a compreender, melhor do que as outras, os quatro primeiros “textos” que compõem *Le visible et l'invisible*, a saber, *L'interrogation philosophique*, *Réflexion et interrogation*, *Interrogation et dialectique*, *Interrogation et Intuition*. Todavia, elas ganham destaque especial quando se trata de ler o quinto daqueles textos, onde, por vá-

Ponty. In: Barbaras, R. (sous la direction). *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl – suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. – Paris: Puf / Épipiméthée, 1998, p. 305-30.

45. Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Op. cit., p. 276.

rias razões e segundo vários comentadores,⁴⁶ acredita-se que Merleau-Ponty tenha ensaiado a nova terminologia de seu projeto. Nesse quinto texto – *L'entrelacs – le chiasme* –, Merleau-Ponty emprega termos que lembram e muito a teoria da expressão de Leibniz. Termos esses que – se avaliados a partir das notas de trabalho que Merleau-Ponty endereçou à filosofia leibniziana – poderiam então ser de grande importância para se compreender em que medida a nova terminologia adotada por Merleau-Ponty alterou a reflexão que a teoria fenomenológica da expressão antes conduzia.

De fato, por mais duras que tivessem sido as críticas a que Merleau-Ponty submeteu sua própria teoria da expressão, não obstante seus esforços para suspender a presença recalcitrante de um “em-si” – ao qual a idéia de *Cogito* tácito corresponderia – não parece evidente que Merleau-Ponty pretendesse alijar-se de toda sua teoria da expressão (desenvolvida na *Phénoménologie de la Perception*). Se era verdade que, ao fazer o comentário da teoria fenomenológica do tempo e da noção de *Cogito* que ela reclamava, era à própria teoria da expressão que Merleau-Ponty estava a criticar, se é verdade que o comentário da ontologia de Leibniz era, ao mesmo tempo, a demarcação daquilo que a ontologia de *Le visible et l'invisible* deveria evitar, era também verdade que o modelo leibniziano para se descrever a relação entre o particular e o universal – qual seja esse modelo, o que fazia de cada particular uma perspectiva ou diferença relativa aos outros particulares e, conseqüentemente, a presença negativa do todo – tornava possível se pensar a relação expressiva, sem que fosse necessário admitir-se a vigência de um “em-si”. De certo modo, Merleau-Ponty reconhece, na tese leibniziana de que cada mônada seria uma “perspectiva” ou “ponto de vista” relativamente ao todo, uma maneira de se descrever os fenômenos que deveria *ser conservada*.⁴⁷ Não que Merleau-Ponty aderisse ao “substancialismo” e a “onto-teologia” na forma dos quais Leibniz concebeu a idéia de mônada e sua teoria da expressão.⁴⁸ Tal como salienta Marilena Chauí, as diferenças en-

tre as teorias de Merleau-Ponty e Leibniz são muito claras.⁴⁹ Apenas que, (a) *expressão do universo em nós não é decerto a harmonia entre a nossa mônada e as outras, a presença nela das idéias de todas as coisas – mas o que constatamos na percepção, tomando tal e qual em lugar de explicá-lo*.⁵⁰ Em certo sentido, a idéia de mônada como perspectiva, ou ponto de vista relativo ao todo, permitiria que se compreendesse como, em nossas experiências, cada parte se relacionaria com a outra, instituindo uma relação espontânea de implicação ou fundação, sem que para tanto fosse necessário subordiná-las a um “em-si”. Não apenas isso, a idéia de mônada como perspectiva nos permitiria compreender a relação das experiências entre si. Razão pela qual, *separadas da elaboração substancialista e onto-teológica por que L. [Leibniz] as faz passar*, as noções de relação expressiva e distinção perspectiva deveriam ser integralmente conservadas e retomadas noutra terminologia: *Ser bruto*.⁵¹

Para Merleau-Ponty, Leibniz estava certo em afirmar que as várias perspectivas de nossa experiência guardariam entre si (e para com as perspectivas dos outros) uma relação de familiaridade. Também estava certo em dizer que essa relação não sugeriria a subordinação das perspectivas umas as outras. E boa parte da genialidade de Leibniz consistiu em mostrar que uma perspectiva só é uma perspectiva se ela resguardar sua singularidade, se, para ela, houver uma perspectiva “diferente”, uma maneira “distinta” de ver o mesmo. E se expressão quer dizer essa quase presença do distinto para cada qual, então estamos diante de um operador ontológico capaz de fazer frente à noção de representação. Mas isso não quer dizer que Merleau-Ponty concordasse com a definição leibniziana de expressão, precisamente, a que faz da expressão uma propriedade atribuída, por Deus, à cada substância e segundo uma lei de harmonia formulada por este mesmo Deus. Essa definição fazia cair por terra tudo o que de novo o conceito de expressão poderia trazer para se compreender a relação entre as diversas perspectivas ou dimensões de nossa experiência. Essa definição, enfim, punha a perder a própria idéia de fenômeno como implicação das partes de nossa experiên-

46. Conforme Dias, Isabel Mattos. *Elogio do sensível* – Lisboa: Litoral, 1989, p. 203.

47. Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Op. cit., p. 276.

48. Leibniz, G. *Princípios de filosofia ou monadologia*. Trad. Luís Martins – Lisboa: Imprensa Nacional/Cada da Moeda, s.d.

49. Vide Chauí, Marilena de Souza. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. Op. cit., p. 250-2.

50. Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Op. cit., p. 276 (grifo do autor).

51. Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Op. cit., p. 276.

cia, porquanto reduziria o fenômeno à condição de evento privado de uma substância. E eis por que Merleau-Ponty decidiu retomar a noção de relação expressiva, introduzindo, nela, modificações que a delivriam da onto-teologia leibniziana. Nesse sentido, em vez de falar em expressão como a lei (instituída por Deus) de relacionamento recíproco das diversas representações particulares de um "em-si", Merleau-Ponty passaria a falar de expressão como relação espontânea das diversas contingências que participariam da formação bruta, primordial, de um fenômeno. Por outras palavras, a expressão seria o movimento de indivisão não-coincidente entre as partes de uma experiência em formação, o surgimento de um fenômeno. Assim empregada, a noção de expressão viria reencontrar o mote fenomenológica denominado "ser-no-mundo", o qual justamente descreveria uma experiência para a qual não se requereria um conceito ou definição. Nas palavras de Merleau-Ponty, *(a) relação do In der Welt Sein vai manter o lugar ocupado, em Leibniz, pela relação de expressão recíproca das perspectivas tomadas sobre o mundo e, portanto, por Deus como único autor destas diversas perspectivas que dele emanam como se fossem pensamentos.*⁵² Ela não designaria o "desejo" ou "razão suficiente" de um princípio transcendente, mas o movimento de reversibilidade, por cujo meio os contingentes haveriam de aparecer ora como dimensão visível, ora como dimensão vidente; às vezes, parte tocada, outras vezes, parte tangente; em certas ocasiões alguém, em outras, eu mesmo; agora fala, depois silêncio; mas jamais núcleo ubíquo e onisciente, suscetível de ser atingido pela reflexão filosófica.

Ora, porquanto se limitaria a descrever as relações de reversibilidade estabelecidas de maneira contingente, a noção de expressão instituiria uma nova tomada de posição em ontologia, tomada de posição esta que, embora já esboçada na *Phénoménologie de la perception*, somente então levaria a bom termo a pretensão de rompimento com o ideal de transparência típico das ontologias da representação, sem contudo reeditá-lo no relativismo. Precisamente, porque se ocuparia de uma experiência em formação, a noção de reversibilidade sugeriria, como cânon da ontologia, não uma substância, mas um *Ser bruto*.⁵³ E, a partir de en-

52. Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Op. cit., p. 276.

53. Certamente, diz Merleau-Ponty, o *Ser* assim descoberto não é o *deus de Leibniz*, a "monadologia" assim desvelada não é o sistema das *mônadas* - substâncias, - mas certas descrições leibnizianas, - que cada um dos pontos de vista sobre o mundo é um

tão, se quiséssemos entender o que haveria entre nossa vida perceptiva e nossa reflexão, entre a minha perspectiva e a do outro, não precisaríamos buscar o ponto de vista de um *deus*; bastar-nos-ia ir até onde nossa fala nos conduzisse, até onde ela se tornasse silêncio, e assim testemunharíamos, de dentro, a vigência de um sentido de conjunto que não seria coincidência, mas reversibilidade continuada. Ou seja, da reflexão para a percepção, ou desta para aquela, não haveria constituição ou síntese; haveria passagem: retirada de um e concomitante surgimento de outro; latência de um, despertar do outro; enfim, reversibilidade. Da mesma forma, na vida perceptiva, eu e o outro não existiríamos *como positivos, subjetividades positivas*. Seríamos *dois antros, duas aberturas, dois palcos onde algo vai acontecer* - e ambos pertenceríamos ao mesmo mundo, ao palco do *Ser*.⁵⁴ Em todos estes casos, o que estaria em jogo seriam dimensões distintas, mas cujas respectivas singularidades dependeriam do processo que as diferenciou, o que as aproximaria, sem que coincidissem entre si. Eis por que, rebatendo Leibniz, Merleau-Ponty disse que a expressão, ou, segundo a nova terminologia, o *quiasma* [a reversibilidade] seria *a verdade da harmonia preestabelecida* - Bem mais exata que ela: *porque ela está entre fatos locais-individuados, e o quiasma liga como avesso e direito conjuntos antecipadamente unificados em vias de diferenciação*.⁵⁵ Ou seja, enquanto reversibilidade, a expressão não haveria de ser a manifestação do todo no indivíduo, pois isso implicaria estabelecer a divisão e a harmonia das partes antes mesmo da expressão. Ao contrário, a expressão seria ela própria o processo de constituição de um *Ser* de indivisão, ora presente, ora latente; dessa forma instituindo-se como unida-de implícita ao processo de diferenciação.

Esse *Ser* de indivisão, por sua vez, não seria algo em si, que existiria independentemente das experiências que o revelariam. Ao contrário, ele seria uma totalidade relativa às partes de nossas experiências, fos-

mundo à parte, que contudo "aquilo que é particular para um seja público para todos", que as *mônadas* estejam entre si e com o mundo numa relação de expressão, que se distingam entre elas e do mundo como perspectivas, - devem ser conservadas integralmente, retomadas no *Ser bruto* e separadas da elaboração substancialista e onto-teológica por que L. [Leibniz] as fez passar. Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Op. cit., p. 276.

54. Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Op. cit., p. 317.

55. Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Op. cit., p. 315.

sem elas perceptivas ou simbólicas. Da mesma forma, ele não seria o desdobramento de um poder latente, ao qual trouxéssemos de forma tácita. Cada fenômeno, enquanto Ser de indivisão, seria a própria diferenciação das partes, o movimento ontológico que faz de uma parte algo distinto de outra e, por isso, a esta relativa. Ele seria a fundação das partes que não formariam um “em-si”, mas uma comunidade que alcançaríamos na experiência de diferenciação. Ele seria o “mesmo”, em que não haveria identidade ou coincidência, mas alteridade da alteridade, diferença da diferença.⁵⁶ Não se trataria, apenas, de um movimento de diferenciação contínuo, em que as partes se separariam infinitamente, como deiscência ininterrupta, conforme acredita Lefort.⁵⁷ Mais do que isso, tratar-se-ia da realização de uma certa zona de coerência ou implicação, em que, apesar de se diferenciarem, as partes permaneceriam relativas, pois, do contrário, não poderiam diferenciar-se. Como prefere Chauí, tratar-se-ia de uma harmonia na diferenciação.⁵⁸

Ora, mas o que os termos Ser bruto (ou de indivisão) e quiasma descrevem? O que eles nos dão a pensar? Eles não evocam, por exemplo, aquilo que a *Phénoménologie de la perception* chamou de *milagre da expressão* realizado pela coisa, *simbólica que liga, na coisa, cada qualidade sensível às outras*, de modo que o *desenrolar dos dados sensíveis sob nosso olhar ou sob nossas mãos é como uma linguagem que se ensinaria por si mesma, em que a significação seria secretada pela própria estrutura dos signos*?⁵⁹ A noção de Ser bruto não nos remete à idéia de um *sentido encarnado*, de que o corpo e o espírito, signo e significação são momentos abstratos?⁶⁰ A noção de quiasma ou reversibilidade não faz lembrar a descrição merleau-pontyana do caráter inacabado do ato perceptivo, em que, *(a) pretensão à objetividade de cada ato perceptivo é retomada pelo seguinte, outra vez frustrada e novamente retomada*?⁶¹ Enfim, os termos de Ser de indivisão e

56. Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Op. cit., p. 317.

57. Lefort, Claude. *Le corps, la chair*. L'Arc. (46): 5-18, 1961.

58. Conforme Marilena de Souza Chauí, *(a) harmonia, sendo exercício da concordância ou da conveniência da carne a si mesma, passa pela noção do mesmo, porém anula o conceito do idêntico como fundo em-si da expressão*. (CHAUÍ, Marilena de Souza. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo* – Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty. Op. cit, p. 251.

59. Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., p. 364.

60. Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., p. 193.

61. Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., p. 277.

quiasma não sugerem a sobrevida das noções por cujo meio Merleau-Ponty, na *Phénoménologie de la perception*, procurou descrever o fenômeno central, de que o corpo e o mundo, o sujeito e o objeto, são momentos abstratos, quais sejam aquelas noções, as de campo de presença⁶² e transcendência? É praticamente certo que sim. Porém, já não se trata mais do mesmo “ponto de vista”. Em *Le visible et l'invisible* já não se trata de encontrar, na própria experiência expressiva, aquilo que haveria de fundamentá-la. Pois, esse tipo de abordagem ainda pressupõe algo ou alguém que a pudesse contemplar do exterior. Ela ainda é tributária do uso ontológico da noção de representação.⁶³ A partir de 1952, a reflexão na expressão só pode ser lateral, vertical, como diferenciação de perspectivas ou dimensões. Talvez seja por isso que, em 1959, em vez de fenomenologia da expressão, Merleau-Ponty viesse a falar em ontologia indireta⁶⁴ do Ser de indivisão.⁶⁵

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

62. Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Op. cit., p. 492

63. Uma nota de fevereiro de 1960 – e que trata do conceito fenomenológico de “ato representativo” – alerta para a necessidade de se suspender a idéia de representação em benefício do reconhecimento que há uma estrutura de campo em que a presença de mim para mim, o outro, a coisa e a própria reflexão surgem – qual seja essa estrutura, o quiasma, o campo das operações não representadas (que dispensam atos) de diferenciação ou transcendência – e que essa estrutura é irreduzível: *(n)ão se sai do dilema racionalismo-irracionalismo enquanto se pensar a “consciência” e os “atos” – O passo decisivo é reconhecer que uma consciência é, na verdade, intencionalidade sem atos, fungierende, que os próprios “objetos” da consciência não são o positivo diante de nós, mas núcleos de significação em torno dos quais gira a vida transcendental, vazios especificados – e que a própria consciência é um Urpräsentierbar para si que é presentificado como Nichturpräsentierbar para outrem, que o sentir é uma Urpräsentierbar daquilo que por princípio é Nichturpräsentierbar, o transcendente, a coisa, o “quale” tornado “nível” ou dimensão, – que o quiasma, a “imbricação” intencional são irreduzíveis, o que leva a abandonar a noção de sujeito, ou a definir o sujeito como campo, como sistema hierarquizado de estruturas abertas por um há inaugural*. Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Op. cit., p. 292

64. *Não se pode fazer uma ontologia direta. Meu método “indireto” (o ser nos entes) é o único conforme o ser – “filosofia negativa” como “teologia negativa”*. Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Op. cit., p. 233.

65. Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Op. cit., p. 262.

BIBLIOGRAFÍA

- BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Jérôme Millon, 1991.
- _____. De la parole à l'être: le problème de l'expression comme voie d'accès à l'ontologie, *Cahiers du groupe de recherches sur la philosophie et le langage*, direction de François Heidsieck, (15): 61-81, 1993.
- _____. Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty, In: Richir, Marc et Tassin, Etienne [textes réunis par]. *Merleau-Ponty: phénoménologie et expériences*. - Grenoble: Jérôme Millon, 1992, pp. 27-41.
- _____. Le dédoublement de l'originaire, In: Barbaras, R. (Direction de). *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. - Paris: PUF, 1998.
- CHAUI, Marilena de Souza. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo: Espinosa Voltaire, Merleau-Ponty*. 3.ed. - São Paulo: Brasiliense, 1983.
- DAULIACH, Catherine. Expression et onto-anthropologie chez Merleau-Ponty, In: Barbaras, R. (Direction de). *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. - Paris: PUF, 1998.
- DIAS, Isabel Matos. *Elogio do sensível - corpo e reflexão em Merleau-Ponty*. - Lisboa: Litoral Edições, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência do fundamento, In: _____. *Conferências e escritos filosóficos de Martin Heidegger*. Trad. Ernildo Stein. - SP: Abril Cultural, 1979 (Col. Os Pensadores).
- _____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante, 3. ed. - Petrópolis: Vozes. 1989 (2 volumes).
- _____. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Trad. Jean François Courtine. - Paris: Gallimard, 1985.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Trad. Manuel G. Morente & José Gaos, 2.ed. - Madrid: Alianza Universidad, 1985. (2 v.).
- _____. *L'idée de la phénoménologie*. Trad. Alexandre Lowit, 4. ed. - Paris: PUF, 1990.
- _____. *Ideas relativas a una fenomenologia pura y una filosofia fenomenológica*. Trad. José Gaos. 3.ed. - México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie*. Zweites Buch. - Haag: M. Nijhoff, 1952 (Husserliana - Bd. IV).

- _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie*. Drittes Buch. - Haag: M. Nijhoff, 1971 (Husserliana - Bd. V).
- _____. *Erste Philosophie*. - Haag: Martinus Nijhoff, 1956, (Husserliana, Bd. VII).
- _____. *La terre ne se meut pas*. Trad. D Franck, D. Pradelle et J. F. Lavigne. - Paris: Minuit, 1989.
- _____. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. 1921-28. Zweiter Teil. - Haag: M. Nijhoff, 1973. (Husserliana, Bd. XIV).
- _____. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. - Haag: Martinus Nijhoff, 1966, (Husserliana, Band X).
- _____. *Formal and transcendental logic*. Trad. Dorian Cairns - The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.
- _____. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Trad. Maria Gorete Lopes e Souza. - Porto: Rés, s.d.
- _____. *Expérience et jugement*. Trad. D. Souche. - Paris: PUF, 1970.
- _____. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Trad. Gérard Granel. - Paris: Gallimard, 1976.
- _____. *Origine de la géométrie*. Trad. Jacques Derrida. - Paris: PUF, 1962.
- LEFORT, Claude. L'idée de l'être brut et d'esprit sauvage. *Les Temps Modernes*, 17(184-185):273-92, 1961.
- _____. Le corps, la chair. *L'Arc*, 46:5-18, 1971.
- _____. Philosophie et non-philosophie. *Esprit*, (66): 101-12, 1982.
- _____. Postface a le 'Visible et l'invisible'. In: Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. - Paris, Gallimard, 1964.
- _____. Avertissement a la 'Prose du monde', In: Merleau-Ponty, Maurice. *La pose du monde*. - Paris: Gallimard, 1966.
- _____. Qu'est-ce que voir?, In: _____. *Sur une colonne absente*. - Paris: Gallimard, 1978.
- LOCKE, J. *Ensaio acerca do entendimento humano* - Livro II, Cap. XXIII. Trad. Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. 2.ed. - São Paulo: Abril Cultural. 1978
- MADISON, Gary Brent. *La phénoménologie de Merleau-Ponty*. Une recherche des limites de la conscience. - Paris, Kliencksieck, 1973.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure du comportement*. - Paris: PUF, 1942.
- _____. Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques - Grenoble: Cynara, 1989.
- _____. *Phénoménologie de la perception*. - Paris: Gallimard, 1945.
- _____. *Humanisme et terreur*. - Paris: Gallimard, 1947.

- _____. *Sens et non-sens*. - Paris: Nagel, 1966.
- _____. *Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumé de cours - 1949-52* - Grenoble: Cynara, 1989.
- _____. *Éloge de la philosophie et autres essais*. - Paris: Gallimard, 1953.
- _____. *Les aventures de la dialectique*. - Paris: Gallimard, 1955.
- _____. *Candidature au Collège de France - Un inédit de Merleau-Ponty. Revue de métaphysique et de morale*, (67): pp. 401-409, 1962.
- _____. *Signes*. - Paris: Gallimard, 1960.
- _____. *La prose du monde*. - Paris: Gallimard, 1969.
- _____. *L'œil et l'esprit*. - Paris: Gallimard, 1964.
- _____. *Résumés de cours - Collège de France 1952-1960* - Paris: Gallimard, 1968.
- _____. *Le visible et l'invisible*. - Paris: Gallimard, 1964.
- _____. *La nature* - Notes de cours du Collège de France. Établi et annoté par Dominique Séglaard. - Paris: Seuil, 1995.
- _____. *Notes de cours: Collège de France - 1959-1961* - Paris: Gallimard, 1996.
- _____. *Parcours* - Paris: Verdier, 1997.
- _____. *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl*. - Paris: PUF, 1998.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. A ciência e a reflexão radical. *Manuscrito*, Revista de Filosofia do Centro de Lógica, Epistemologia e História da UNICAMP, 1(1):119-41, 1977.
- _____. *Crítica da razão na fenomenologia*. - SP: Edusp, 1989.
- _____. A cera e o abelhudo - Expressão e Percepção em Merleau-Ponty. *Revista Latinoamericana de Filosofia*. VI (3): 235-53, 1980.
- _____. Entre fenomenologia e ontologia: Merleau-Ponty na encruzilhada, In: VVAA. *Idéias de subjetividade na filosofia moderna e contemporânea* - Conferências da ANPOF. - Campinas (SP): ANPOF, 1997, pp. 53-77.
- RENAUD, Isabel Carmelo Rosa. *Communication et expression chez Merleau-Ponty*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1985.
- RICHIR, Marc. Le sens de la phénoménologie dans "Le visible et l'invisible", *Esprit*, (66): 124-45, 1982.
- WALDENFELS, Bernhard. Le paradoxe de l'expression chez Merleau-Ponty, In: Barbaras, R. (Direction de). *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. - Paris: PUF, 1998.
- WORMS, Frédéric. Entre intuition et réflexion. Le sens de la critique dans la phénoménologie de Merleau-Ponty. In: Barbaras, R. (Direction

de). *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. - Paris: PUF, 1998.

ABSTRACT

The aim of this article is to examine whether or not there is continuity between the terminologies by which Merleau-Ponty sets out – in the *Phénoménologie de la perception* and in the *Le visible et l'invisible* – a phenomenological theory of expression, on the one hand, and a revision of this theory in a non phenomenological basis, on the other.

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Editor: Michel MEYER

Université de Bruxelles, C.P. 188

50, avenue F.D. Roosevelt - 1050 Bussels, 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 *Philosophie de l'économie / Economic theory and explanation*.

Articles by: *Editorial Introduction* – Daniel M. Hausman, *Explanation and Diagnosis in Economics* – Franceso Guala and Andrea Salanti, *Theory, Experiments, and Explanation in Economics* – Robert Nadeau, *Economic Rhetoric and the Explanation of Success* – Tony Lawson, *Economics and Explanation* – Thomas A. Boylan and Paschal F. O’Gorman, *Causal Holism and Economic Methodology: Theories, Models, and Explanation* – *Compte Rendu:* Michel Meyer, *Questionnement et historicité* (Angèle Kremer-Marietti).

Coming number: Bourdieu et la philosophie – L’Esthétique de Hegel – Ryle – Le Corps – Putnam – Wittgenstein on Esthetics and Ethics – Dilthey

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXVII N° 1 (Otoño 2002).

A TEORIA KANTIANA DA AFECÇÃO

Clélia Aparecida Martins

Kant apresenta duas interpretações a respeito do conceito de auto-afecção. Na *Dissertatio*,¹ ao refletir sobre a sensação, Kant utiliza uma linguagem empirista, segundo a qual os objetos externos afetam, ferem² os sentidos.³ A afecção é pensada como uma causa física: o objeto que afeta os sentidos parece ser o mesmo que vemos no espaço.⁴ Esta mesma afecção física ele defende na *Metaphysik-Pölitz*, ao enfocar o “comércio” entre a alma e o corpo.⁵ Na *KrV*, na ‘Estética Transcendental’,

1. As páginas da *Crítica da razão pura* (obra sempre referida com as primeiras letras do título em alemão, isto é, *KrV*) são citadas precedidas da letra A correspondendo à edição de 1781, e da letra B, referente à edição de 1787. Sempre que for transcrita uma numeração seguida dessas letras, está se fazendo referência a essa obra.

As reflexões de Kant sobre o sentido interno, contidas em duas páginas manuscritas intituladas “Vom inneren Sinne” não constam na edição da Academia e foram citadas conforme a primeira publicação das mesmas em Brandt e Stark (1987).

As demais citações das obras de Kant têm como base a edição da Academia (*Kants gesammelte Schriften*, organizado pela Preussischen und Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlim, 1902 ss.). O volume da obra está em números romanos e as páginas são indicadas em números arábicos.

No decorrer de muitas citações ou notas traduzidas, foram introduzidos colchetes com palavras ou frases seguidas das iniciais maiúsculas C.M., em referência à nossa autoria, com o objetivo de propiciar maior compreensão do texto, quando se julgou necessário. Todos os números de páginas seguidos da letra “n.” remetem o leitor à nota de rodapé do texto em referência.

2. Os termos usados por Kant, em língua latina, são: “afficiatur” (§ 3), “afficiunt” (§ 4) e “feriunt” (§ 15).

3. “sensus” (§ 4 e § 15). Ver também a Reflexão 4189, XVII: 450.

4. “(...) sicuti etiam, quae sunt in spatio, sensus afficiunt, spatium ipsum sensibus hauriri non potest” *Dissertatio*, § 15, II: 402.

5. “...todo nosso pensamento se dirige a objetos. Porém, os objetos são os

consta que os objetos afetam nossos sentidos causando a sensação;⁶ e, na "Analítica Transcendental", a afecção é abordada em um contexto de relação real-causal entre o objeto empírico e o sujeito físico: os objetos fora de nós afetam um ou mais de nossos cinco sentidos, provocando a sensação, a impressão. Mas também em outras passagens da *KrV* e em outros escritos, paradoxalmente, consta que o que afeta e é condição de todo conhecimento não é uma causa sensível, mas "inteligível"⁷ ou "transcendental" (A 496/B 524); embora não esteja claro se o "objeto em si" (*Objekt an sich*) que afeta os sentidos é ou não um "eu inteligível".⁸

que me afetam. Por isso, o pensamento se dirige a coisas que afetam meu corpo; em consequência, meus pensamentos são dirigidos às impressões do cérebro, as que meu corpo recebe. Estas cópias corporais são os ideais materiais. Portanto, daqui segue-se que o corpo, ao pensar, é também afetado. Mais além não podemos ir na investigação (...) Também os objetos externos afetam meus sentidos. Através destes são afetados os nervos e mediante esta afecção dos nervos ocorre o jogo da sensação na alma (...) De outro lado, o corpo novamente, através de sua constituição corporal, afeta o espírito." XXVIII: 260, e também páginas 281, 332.

6. Os objetos que conhecemos, isto é, os fenômenos, nos afetam. A 26/B 42, B 72.

7. "A faculdade de intuição sensível é propriamente apenas uma simples receptividade que nos torna capazes de ser afetados" A 494, B 522, comparar com: A 278/B 334; A 288/B 344; A 372, 393; A 537/B 565; A 538-539/B 567 e *Prolegômenos* § 13, IV: 286.

Na Reflexão 6312 as coisas exteriores que não são as representações internas, ou seja, os fenômenos, mas coisas em si, isto é, o objeto subsistente como seu substrato, constituem aquilo que nos afeta: "Porque no sentido interno tudo é sucessivo, portanto nada poderá ser pego por trás, então o fundamento de possibilidade da última das representações precisa estar em relação a algo exterior a nós e realmente, o que propriamente não é simples representação interna, isto é, forma do fenômeno, portanto coisa em si (...). Porque nós, em vista do tempo, só seremos afetados pelas representações, não pelas coisas externas, então nada fica de resto, enquanto precisamos conscientemente ser afetados por nós na representação do espaço enquanto coisas exteriores." XVIII: 612-613, comparar com: VIII: 249.

8. "A relação causal do intelectual para o sensitivo e a determinação da sensibilidade segundo simples princípios intelectuais ou vice-versa, não pode realmente ser vista por nós. Exemplo: o primeiro fundamento da ligação, a primeira ação pela liberdade, a origem e começo do mundo." - Reflexão 4619, XVII: 611.

O que afeta: a coisa em si ou o fenômeno? Quem é afetado: o "eu noumênico", o "eu penso" ou o "eu empírico"? Esta discussão, iniciada no século XVIII, prevalece ainda nos dias atuais.⁹ Na literatura anglo-saxônica, predomina a defesa de que objetos da experiência e coisa em si podem ser indicados como referentes a dois diferentes âmbitos dos objetos. Assim, Pippin fala de "the 'two worlds' and the 'methodological' view".¹⁰ Aquila trata de uma "double existence view" ou um "double aspekt view",¹¹ e Gram diferencia entre uma "two worlds theory" e uma "two descriptions theory".¹²

Por outro lado, há uma perspectiva de leitura que também considera objeto empírico e coisa em si como dois modos variados de apresentar um e mesmo objeto, mas enfoca a afecção a partir de uma interpretação fenomenológica. Nessa perspectiva encontra-se Vaihinger: "o objeto *qua* coisa em si nos afeta, e deste modo mantemos uma representação e nesta representação nos é dado o objeto *qua* fenômeno. (...) O objeto, portanto, não nos é 'dado', do mesmo modo como ele nos 'afeta'; enquanto 'dado' ele é representação empírica, enquanto 'aquele que afeta' ele é coisa em si transcendental; naquele sentido ele é produto, neste, produtor".¹³ Também para Allison,¹⁴ trata-se de dois variados modos de considerar um objeto numericamente idêntico, sendo a "coi-

E na Reflexão 4534 temos: "Mas do inteligível nada se sabe como relação dos fenômenos, para isso ele é o substrato no mundo dos sentidos." XVII: 585.

9. Herbert James Paton. *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*. Londres/Nova York: Editora George Allen and Unwin, 1936, vol. II, p. 422.

Ver também: Gerold Prauss. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn, Editora Bouvier, 1974, p. 52.

10. Robert B. Pippin. *Kant's Theory of Form. An Essay on the 'Critique of Pure Reason'*. New Haven/Londres; Editora da Yale University, 1982, p. 193.

11. Richard E. Aquila. *Representational Mind. A Study of Kant's Theory of Knowledge*. Bloomington/Indianápolis, Editora da Indiana University, 1983, p. 88.

12. Moltke S. Gram. *The transcendental Turn. The Foundation of Kant's Idealism*. Gainesville, 1984, p. 3-4.

13. Hans Vaihinger. *Kommentar zu Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*. Stuttgart/Berlin/Leipzig, Editora Union Deutsche Verlagsgesellschaft. 1892 (reimpressão: Aalen, Editora Scientia, 1970), v. II, p. 7.

14. Henry E. Allison. "The Non-Spatiality of Things in Themselves for Kant". In: *Journal of the History of Philosophy* 14, (1976): p. 320-321.

sa em si" abstraída das condições empíricas a partir das quais é possível apenas um conhecimento do objeto empírico. Essas interpretações têm a seu favor o fato de Kant nunca ter se referido à tese de dois âmbitos de objetos distintos numericamente, ou seja, a favor desta interpretação está a própria fala de Kant na *KrV* (B XXVII) de que "coisa em si" e "fenômeno" designam um só objeto segundo diferentes pontos de vista.

Este trabalho analisa as concepções existentes na filosofia kantiana sobre o tema referido. Primeiramente, a afecção será abordada como auto-afecção empírica e, num segundo momento, a análise dirá respeito à afecção inteligível. Com isso será possível demonstrar que a concepção empirista por si só não responde satisfatoriamente à própria questão da afecção sensível. Mas também será visto que não é plausível pensar a coisa em si como causa única da afecção (e por conseguinte, também o objeto transcendental com sentido de noumeno), porque dela nenhuma representação é possível, pois nenhuma relação com nossa sensibilidade tem — o que não se aplica para a determinação de algo (*Etwas*), do objeto transcendental: "a sensibilidade e o seu campo, a saber, o campo dos fenômenos, estão limitados pelo entendimento, de tal modo que não se estendem às coisas em si mesmas, mas apenas à maneira como nos aparecem as coisas, graças à nossa constituição subjetiva. Tal foi o resultado de toda a Estética Transcendental e também decorre naturalmente do conceito de um fenômeno em geral, que lhe deva corresponder algo, que em si não seja fenômeno, pois este não pode ser nada por si mesmo e independentemente do nosso modo de representação;..." (A 251). Diante disso, ficará exposta uma ambigüidade do pensamento de Kant, a saber, a não delimitação da instância metafísica e a conseqüente confusão da mesma com a perspectiva empírica do objeto que afeta a sensibilidade humana.

I

A auto-afecção, na concepção física, é um fato empírico, ao qual Kant se refere com frases como: "Cada um poderá em si perceber em que grau o espírito será afetado" (B 157 n.). O sentido interno, além de possuir um modo específico de intuição, é também a faculdade de recepção necessária à auto-afecção (*Selbstaffektion*). A receptividade básica do sujeito, isto é, o espaço e o tempo, é constituída pelo próprio sujeito e nisso consiste a auto-afecção: o espaço e o tempo possibilitam ao "eu"

ser afetado pelos objetos empíricos, isto é, pelos fenômenos. Neste sentido o fenômeno não é a intuição empírica, mas seu objeto.¹⁵ O termo "objeto" designa o fenômeno; "os sentidos" referem-se ao sujeito com seus cinco sentidos. Desse modo, "sentidos" dizem respeito apenas ao eu empírico, concebido como eu fenomênico: "...o eu empírico com suas afecções dos sentidos (naturalmente não o sujeito transcendental, o puro 'eu sou' da apercepção psicológica!)."¹⁶

A fórmula genérica que aparece, sobretudo na "Estética transcendental", é a de que os objetos afetam nossos sentidos, causando em nós a sensação, seu efeito. Essa fórmula tem um sentido empirista. Com efeito, o termo "objeto" designa o conhecido, o fenomênico. São os mesmos objetos que conhecemos os que nos afetam, diz Kant (A 26/B 42, B 72); por conseguinte, "tanto a intuição dos objetos externos como a auto-intuição do espírito representam, ambas, no espaço e no tempo tal como afetam nossos sentidos, quer dizer, tal como aparecem" (B 69). Kant entende que o espaço e o tempo só são intuições nossas, "e simultaneamente com ambos, também todos os fenômenos não são em si mesmos nenhuma coisa, e sim nada mais que representações, e não podem existir fora de nosso espírito" (A 492/B 520), mas "como fenômenos, estes constituem um objeto que está apenas em nós, porque uma mera modificação de nossa sensibilidade não pode encontrar-se fora de nós".¹⁷ Como se sabe, a intuição sensível é sintetizada, determinada e relacionada ao objeto conhecido pela espontaneidade configuradora categorial,¹⁸ e os fenômenos então são tanto "representações, ou seja, modificações do espírito na intuição" (A 97), como também determinações

15. Daí Kant afirmar: "Os fenômenos, na medida em que são pensados como objetos segundo a unidade das categorias, se denomina *Phaenomena*" A 248-249.

16. Immanuel Kant. "Loses Blatt Leningrad – 'Vom inneren Sinn'". In: Reinhard Brandt e Werner Stark. *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*. Hamburgo, Editora Felix Meiner, 1987, p. 17.

17. A 129. Ver também: A 46/B 63; A 139/B 178; A 197/B 242.

18. As categorias são entendidas por Kant não apenas como as formas dos objetos da experiência, mas também como características reais do "eu"; e elas são necessárias a ele como regras de compreensão da experiência: as categorias do entendimento puro servem para o sujeito compreender a ligação entre os objetos quando a encontra entre eles na experiência. Sobre isso ver: A 770-771/B 798-799 e A 783/B 811.

do sentido interno (A 99 e 101); e, a partir disso, pode-se compreender a auto-afecção: "Ora, aquilo que, enquanto representação, pode preceder qualquer ato de pensar algo é a intuição e, se esta contiver apenas relações, é a forma da intuição; e esta forma da intuição, como nada representa senão na medida em que qualquer coisa é posta no espírito, só pode ser a maneira pela qual o espírito é afetado pela sua própria atividade, a saber, por esta posição da sua representação, por consequência, por ele mesmo, isto é, um sentido interno considerado na sua forma." (B 67-68).

A auto-afecção assegura que as representações que chegam ao sentido interno sejam correspondentes aos objetos externos. Neste caso, o uso lógico do entendimento atua não sobre os objetos, mas nas modificações ou "determinação da alma" (Refl. 4286, XVII: 496), relacionando e comparando as representações.

A "afecção" designa o processo em que o conhecimento começa quando os objetos empiricamente, isto é, espacialmente, fora de nós¹⁹ afetam um ou vários de nossos cinco sentidos, e provocam a sensação, a impressão. O termo "afecção", e todas as expressões utilizadas a respeito dela, tem um significado empírico quando designa uma relação física entre os objetos empíricos ou fenômenos e nossos sentidos fisiológicos. É este significado de relação real-causal que a própria "Analítica transcendental" e outros textos dão a afecção.²⁰ Desse modo, já na *Dissertatio* de 1770, Kant havia escrito: "como também as coisas que estão no espaço afetam os sentidos, o espaço mesmo não pode ser retirado dos sentidos." (II: 402). E na Reflexão 4679, temos: "Um objeto dos sentidos é só o que atua sobre meus sentidos,..." (XVII: 663). Daí Jacobi afirmar que, para a causa da afecção "segundo o uso da linguagem em geral, por objeto precisa ser pensado uma coisa que no sentido transcendental existe fora de nós".²¹

19. Por isso nos *Prolegômenos* § 49 é dito: "Pois o conceito: 'fora de nós' significa somente a existência no espaço." IV: 337.

20. Ver, por exemplo: IV: 450-451 e VII: 156-157.

21. Friedrich Heinrich Jacobi. *Werke*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (reimpressão da edição de Leipzig - 1815), 1968, p. 308.

Jacobi vai mais longe, para ele o "idealista transcendental precisa ... ter a coragem de afirmar o idealismo mais forte que nunca foi ensinado, e não se amedrontar nem sequer ante a censura de egoísmo especulativo." Jacobi, *op. cit.*, p. 310.

Jacobi não aceita que os objetos reais sejam meras representações, pois, como um empirista, ele entende que os objetos exteriores são as coisas em si ou vice-versa.²² O objeto externo que afeta os sentidos é o fundamento da análise empirista do conhecimento. Dessa afecção empírica dos objetos, obtemos apenas o conhecimento fenomenal sobre eles, quer dizer, obtemos a manifestação deles em nossa sensibilidade. E o objeto conhecido o é como fenômeno, porque tal fenômeno é o produto de uma relação entre o objeto e o sujeito. O fenômeno tem uma dupla dependência advinda da relação cognitiva que o sujeito mantém com o objeto, pois do sujeito recebe a forma e do objeto, a matéria. Por conseguinte, o fenômeno depende da afecção empírica que o sujeito recebe do objeto externo, como também da auto-afecção, pois a forma do objeto que aparece não é independente do modo de conhecer do sujeito: "Porém na experiência interna que eu realizo, que afeta a mim mesmo — nisso eu trago as representações dos sentidos externos em uma consciência empírica de meu estado."²³

II

Entretanto, a matéria mesma do fenômeno, assim como o que chamamos corpos, são também meros fenômenos, "dado que não são em si coisas, hão de estar fundados em um objeto transcendental que os determine como meras representações" (A 538/B 566), se bem que "nos é completamente desconhecido o que seja a matéria para uma coisa em si

22. Jacobi se apoia na "Estética transcendental" e no quarto paralogismo, pois cita A 370, A 372-373, A 374-375 n., A 378, A 379-380.

E aqui cabe observar que o adjetivo de "externo" dado ao conceito de coisa em si não deve ser entendido em um sentido espacial: "Mas dado que a expressão 'externo a nós' conserva uma ambigüidade inevitável ao significar umas vezes o que existe distinto de nós como coisa em si mesma, e outras o que pertence simplesmente ao fenômeno externo, e com o fim de aclarar completamente este conceito entendido no último sentido, no que há propriamente de ser tomada a questão psicológica acerca da realidade de nossa intuição externa, distinguiremos os objetos empiricamente exteriores dos que podem chamar-se exteriores em sentido transcendental, chamando-lhes diretamente coisas que se encontram no espaço." A 373.

23. Immanuel Kant. "Loses Blatt Leningrad - 'Vom inneren Sinn'". In: Brandt e Stark, *op. cit.*, p. 18.

mesma (objeto transcendental)" (A 366),²⁴ ou matéria transcendental (A 143/B 182).

A partir do conceito de "matéria" do fenômeno, fica exposta a insuficiência da concepção empirista da afecção. Se o aspecto inteligível da matéria do fenômeno fosse desconsiderado, o fenômeno seria um mero produto nosso e o idealismo de Berkeley, uma verdade. Portanto, o fenômeno tem uma dependência material da coisa em si. Nessa perspectiva, o fenômeno é produto de uma coisa em si e sua afecção;²⁵ e com isso, na unidade da experiência,²⁶ o que é cognoscível não é ilusão. Eliminar a coisa em si, pensa Kant, seria suprimir a matéria do fenômeno: "precisamente esta é a constante afirmação da Crítica, que não põe este fundamento da matéria das representações sensíveis nas coisas enquanto objeto dos sentidos, mas em algo supra-sensível, que se acha no fundamento daqueles, e do que não podemos ter conhecimento algum. A Crítica diz: os objetos como coisas em si dão a matéria para a intuição empírica (eles contêm o fundamento para, [como, C.M.] tal, determinar a faculdade de representação segundo sua sensibilidade), mas eles não são a matéria mesma" (VIII: 215).

Kant, em muitas passagens, defende a aceitação da coisa em si como consequência necessária do fenômeno: este só é compreendido em contraposição com a coisa em si. A existência das coisas em si procede da lógica interna do conceito de fenômeno: "que nós temos de poder ao menos pensar precisamente esses objetos mesmos como coisas em si mesmas, ainda que não possamos conhecê-las como tais. Pois do contrário, se seguiria a absurda proposição de que haveria fenômeno sem que algo se manifestasse" (B XXVI-XXVII).

A coisa em si é o correlato verdadeiro do fenômeno, porque o que "chamamos objetos externos não são outra coisa que meras representações de nossa sensibilidade" (A 30/B 45), cujo "verdadeiro correlato", isto é, a coisa em si, "não nos é conhecida" (*Idem*). Ou seja, é um correlato metafísico, pois as coisas em si são colocadas "atrás dos fenômenos", tendendo a se confundir com os objetos externos.²⁷ Conseqüente-

24. Comparar com A 478-479/B 506-507 e 507n.

25. Ver: A 29/B 45; A 370; IV: 288-289 e XI: 395.

26. A 451/B 479; A 492/B 520-521; A 494-5/B 522-523; *Prolegômenos* § 49.

27. "... por trás dos fenômenos há que admitir e conceder ainda outra coisa que não é fenômeno, quer dizer, as coisas em si, ainda quando, uma vez que

mente, é possível deduzir que algo tem de corresponder ao fenômeno que não seja em si mesmo fenômeno, devido a este não ser nada em si mesmo, isto é, não ser nada fora de nosso modo de representação (A 251; A 545/B 573). Este algo é o fundamento do fenômeno — tomando-se aqui essa idéia na significação mais ampla do termo "fundamento", seguindo Kant, segundo o qual "a palavra 'causa', empregada no supra-sensível, significa só o fundamento" (V: 195).²⁸ Assim, na pergunta pelo fundamento do fenômeno, a razão pede o incondicional, e o nível empírico não traz respostas a tal exigência.

Precisamente porque a razão requerer um fundamento, suficiente em si, de toda realidade de ligações do fenômeno, do objeto da experiência, o qual não tem em si mesmo seu próprio fundamento, é que se torna possível compreender que o "fenômeno" tem uma relação necessária com a "coisa em si": ao nos perguntarmos pelos fundamentos da objetividade em geral, dado o nível em que se situa a questão, o da totalidade, o fundamento procurado não é outro fenômeno, pois se trata de uma causa ou fundamento último. Aquilo que afeta e é condição de todo conhecimento fica excluído da esfera do fenômeno: é uma causa desconhecida. Entretanto, como o mundo conhecido é o da experiência ou mundo sensível, essa causa não é sensível, e sim inteligível. Isso fica ainda mais claro na Reflexão 6312, escrita em 1790, no contexto da refutação ao idealismo, segundo a qual o que nos afeta são as coisas exteriores, que não são representações internas (fenômenos), mas coisas em si, isto é, o objeto subsistente com seu substrato (XVIII: 612-613).

Com a afecção empírica, só explicamos um *efeito* empírico, mas não o conhecimento mesmo; e a partir dela apenas não seria verídica a tese de que o conhecimento, em sua totalidade, não é uma relação real entre objetos, mas uma relação lógico-transcendental entre o sujeito e o objeto em geral, pois esta relação lógico-transcendental significa que o conhecimento não é uma relação real, mas fenomênica. Daí, a partir da concepção transcendental, a afecção empírica não poder ser colocada

elas nunca nos podem ser conhecidas senão apenas e sempre como nos afetam, nos conformamos com não podermos aproximar-nos bastante delas e nunca podermos saber o que elas são em si" IV: 451.

28. Se bem que Kant tende a compreender "causa" e "fundamento" como sinônimos (A 494/B 522) e denomina o princípio de causalidade como "o princípio da razão suficiente" - A 200-201/B 246; A 217/B 264; A 783/B 812.

como fundamento transcendental do conhecimento — se fosse assim fundamentaria-se o que carece de fundamento e não seria possível explicar o próprio fundamento do conhecimento.

Justamente em busca da compreensão do fundamento inteligível do conhecimento é que o problema da afecção foi interpretado de forma transcendental, pois “De fato, quando consideramos os objetos dos sentidos, como é justo, simples fenômenos, então admitimos, ao mesmo tempo, que uma coisa em si mesma lhes serve de fundamento, apesar de não a conhecermos como é constituída em si mesma, mas apenas seu fenômeno, isto é, a maneira como nossos sentidos são afetados por este algo desconhecido.”²⁹ Conforme essa interpretação, a objetividade é um “mero jogo de nossas representações”, como diz Kant em A 101. Somos nós que pomos ordem na sensibilidade, e a chamamos natureza (A 125-127).

No entanto, se o fenômeno só está em nós, como falar de objetos externos que afetam nossos sentidos, quando eles nunca aparecem como tais em nossa experiência? Como falar desse objeto transcendental, causa inteligível e externa do fenômeno se nada sabemos do mesmo? É impossível compreender todo o mecanismo da *Crítica* sem esse pressuposto; e só é possível conceber a sensibilidade como passividade, se pensamos uma relação real de causa e efeito.

No problema da afecção, a idéia que subjaz no pensamento de Kant, principalmente no da etapa crítica, é a idéia da coisa em si como sua causa. Ao se tratar do eu fenomênico ou mesmo do fenômeno, está em análise uma relação real-causal, atrás da qual aparece a coisa em si como fundamento ou substrato, designando-se com isso, para a coisa em si, a categoria de causa (B 149). Como causa inteligível da afecção empírica, a coisa em si nos é desconhecida, porque “como podem ser as coisas em si mesmas (sem relação com as representações por meio das quais nos afetam), está absolutamente fora da esfera de nosso conhecimento”³⁰ — isto porque a faculdade de intuição sensível é, para Kant, a receptividade, a capacidade humana de ser afetado pelas representações; mas a causa não sensível destas representações que nos afeta nos é completamente desconhecida.³¹ Esta causa não sensível da afecção ora

29. *Prolegômenos* § 32, IV: 314-315; e também: § 13 - p. 289, e *KrV* A 358.

30. A 190/B 235. Ver também: IV: 451 e VIII: 215, 219.

31. A 278/B 334. Devido a isso, não é possível “intuí-la como objeto; pois se-

é denominada causa transcendental (A 390-391; A 496/B 524), ora é o objeto transcendental como fundamento para os fenômenos externos e o sujeito transcendental para os internos.³²

Do ponto de vista transcendental, a coisa em si, em sua função de causa da afecção, atende à exigência racional de um fundamento suficiente em si mesmo, exigência que cumpre o necessário papel de limitar ontologicamente o fenômeno: este é tudo o que objetivamente se pode conhecer, mas não deve ser tudo o que existe. “Ora, todo conhecimento humano tem seu término logo que chegamos às forças ou poderes fundamentais, pois a sua possibilidade não pode ser compreendida por nada, mas tampouco pode ser inventada e admitida arbitrariamente. Por isso, no uso teórico da razão, só a experiência pode nos autorizar a aceitá-las”.³³ Não nos cabe conhecer as coisas em si, isto é, “as causas absolutas e internas dos fenômenos externos e corporais” (A 394), ou, como Kant descreve a Reinhold em carta de 12.05.1789, conhecemos a essência lógica ou o fundamento formal das coisas, mas não o fundamento material da existência delas, o primeiro fundamento interno (XI: 36-37), sabemos apenas que não têm a mesma constituição, a mesma forma, as mesmas relações, propriedades e leis que os fenômenos, e isto não é de se estranhar, por ser “evidente que uma coisa em si mesma é de outra natureza que as determinações que constituem meramente seu estado” (A 360).

Ora, se “todo conhecimento humano tem seu término tão logo como temos chegado às forças fundamentais ou faculdades fundamentais, pois sua possibilidade não pode ser compreendida por nada, mas tampouco pode ser inventada e admitida arbitrariamente” (V: 46-47), há de se entender essas forças fundamentais como os substratos inteligíveis e

melhante objeto não pode ser representado nem no espaço, nem no tempo (enquanto meras condições da representação sensível), e sem estas condições não podemos pensar nenhuma intuição. Apesar de tudo, podemos chamar a causa meramente inteligível dos fenômenos em geral ‘o objeto transcendental’, simplesmente para ter algo que corresponda a sensibilidade enquanto é uma receptividade” A 278/B 334.

Comparar com: A 288/B 344; A 358; A 372; A 393; A 537/B 565; A 538-539/B 567 e IV: 286.

32. A 379; A 478-479/B 506-507 e n.

33. V: 46-47 e também IV: 513, 524; VIII: 180-182; V: 395.

simples de todo o mundo fenomênico. Para Kant, o mundo inteligível é atividade que se manifesta tanto na afecção das coisas em si como na atividade espontânea do homem; e este ponto de vista é partilhado pelo entendimento comum, "o qual, como é sabido, se inclina muito a supor sempre detrás dos objetos dos sentidos algo invisível, por si mesmo ativo, mas logo o perverte ao querer sensibilizar esse algo invisível, isto é, ao querer convertê-lo em objeto da intuição" (IV: 452).

Na interpretação transcendental da afecção, sensibilidade é receptividade, pois a afecção inteligível é uma auto-afecção transcendental. A receptividade em geral é o que vez possibilita a intuição empírica dos objetos; é a forma da sensibilidade, o espaço e o tempo,³⁴ o que o eu pode realizar inteiramente *a priori*: "Antes da intuição sensível das coisas, precisa ser pressuposta no espírito uma receptividade, graças à qual este pode ser afetado pelos objetos." (XXVIII: 178-179). A própria existência da receptividade supõe uma atividade que a antecede, uma espontaneidade, por meio da qual o eu se auto-afeta: "Agora bem, o que pode preceder, como representação, a toda ação de pensar algo, é intuição, e se não contém mais que relações, é a forma da intuição, a qual, dado que não representa nada enquanto algo não seja posto no espírito, não pode ser outra coisa que o modo como o espírito é afetado por sua própria atividade, ou seja, por este ato de pôr sua representação (o tempo), logo por si mesmo." (B 67-68). Que o espaço e o tempo³⁵ sejam produtos da espontaneidade do sujeito é o que se quer dizer ao denominá-los *a priori*; todavia como introduzem nele uma passividade, não são conceitos, e sim intuições. Por conseguinte, são produtos de uma auto-afecção ideal, através da qual o eu recebe objetos.³⁶

34. "Em efeito, em nosso próprio espírito se acha o segredo da origem de nossa sensibilidade" A 278/B 334.

35. "Por conseguinte, se há de pensar o espaço e o tempo antes de pensar as coisas. Mas o que há de ser pensado antes das coisas, não pode ser ele mesmo a coisa, e menos ainda uma propriedade de uma coisa, porque a propriedade não pode ser anterior a coisa mesma. Em consequência, o espaço e o tempo não podem ser nenhum objeto objetivo" XXVIII: 178-179.

36. Ver: XXII: 42, 47-48, 88 e 439.

III

Como compreender a afecção inteligível se ela afeta os sentidos, e estes são um fenômeno sensível, interno e aquela uma causa inteligível? Se se considera a fala de Kant de que coisa em si e fenômeno designam na realidade o mesmo objeto, mas a partir de dois pontos de vista (B XXVII), então não se pode alterar a causa da afecção, só a forma de entendê-la. Deste prisma, vale citar, novamente, Vaihinger ao comentar a afirmação kantiana de que os objetos nos são dados ao afetar-nos: "o objeto *qua* coisa em si nos afeta, e deste modo mantemos uma representação, e nesta representação o objeto nos é dado *qua* fenômeno".³⁷

Vaihinger aponta e Adickes³⁸ defende que a afirmação, constante em diversos textos de Kant, de uma dupla afecção, por parte da coisa em si e por parte do fenômeno, é uma solução possível à questão da afecção. Esta solução, contudo, não parece esclarecer o conhecido "trilema" exposto pelo próprio Vaihinger quando ele se pergunta sobre quem é afetado, se é o "eu noumênico", o "eu penso" ou o "eu empírico".³⁹

Como a concepção física da afecção não se harmoniza com a coisa em si como causa da afecção e com a independência dela, coisa em si, da esfera da consciência, o problema que surge com relação à afecção é: se Kant pensa uma afecção empírica, como ele pode considerar também a coisa em si ou o objeto transcendental como causa da mesma?⁴⁰ Tanto

37. Vaihinger, *op. cit.*, v. II, p. 7. E continua dizendo: "O objeto, portanto, não nos é 'dado' do mesmo modo como ele nos 'afeta'; enquanto 'dado', ele é uma representação empírica, enquanto 'aquele que afeta' (*afficirender*) ele é coisa em si transcendental; naquele sentido ele é produto, neste, produtor (*Producent*)" Vaihinger, *op. cit.*, v. II, p. 7.

38. Vaihinger, *op. cit.*, v. II, p. 52. Ver também: Erich Adickes. *Kant und das Ding an sich*, Berlin, 1924 (reimpressão: Hildesheim, Editora G. Olms, 1977) e *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, Tübingen, Editora J.C.B. Mohr, 1929.

39. Vaihinger, *op. cit.*, v. II, p. 53.

40. Este problemático tema da filosofia transcendental foi apontado por Jacobi em seu texto de 1787 "David Hume, Über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, ein Gespräch" (Jacobi, *op. cit.*, v. II, p. 310) e em uma passagem de outro texto seu ("Über den transcendentalen Idealismus", In. Jacobi, *op. cit.*, v. II - suplemento, p. 289-323), onde Jacobi assim expõe a sua incompreensão

a posição de Vaihinger, quanto a defesa de Adickes não parecem ser suficientes para esclarecer essa incógnita, pois ambos pretendem pensar com dois níveis diferentes (o empírico e o transcendental) um mesmo esquema.

Creemos sim que a afecção sensível é provocada pelos objetos reais ou coisas em si, que por sua vez são o substrato daquela afecção. Por isso, conforme o uso grego, Kant denomina o fundamento do fenômeno de "noumeno" (A 21/B 36n.), um fundamento que só pode ser inteligível. Dessa forma, Kant converte a matéria transcendental ou coisa em si em um noumeno,⁴¹ porque o fundamento inteligível atende à exigência racional de absoluto, segundo a qual "se algo existe, seja o que for, se há de admitir que algo existe de modo necessário" (A 584/B 612).

Tal constatação, porém, é um tanto precipitada, se não se levar em conta outros aspectos da filosofia transcendental que envolvem a teoria da afecção. Primeiramente, deve-se considerar que as relações entre coisa em si e fenômeno e também entre coisa em si e objeto transcendental não são claras na filosofia kantiana,⁴² sendo essa a causa de uma tradicional polaridade entre os estudiosos de Kant.⁴³ Apesar da identificação

em relação à afirmação de Kant de que coisa em si e fenômeno estão em uma relação de afecção: "... não me detive pouco no estudo da filosofia kantiana, tanto que eu, diante da Crítica da razão pura, em vários anos seguidos precisei sempre começar de novo, porque teria errado continuamente sobre isso, pois sem aquela suposição eu não poderia entrar no sistema e com aquela suposição, não poderia ficar lá." (Jacobi, *op. cit.*, v. II, p. 304).

41. A 249; A 254/B 310; A 256/B 312; A 259/B 325; A 358/B 423 n.; IV: 314-315; VIII: 207; XX: 329 e KU § 26.

42. Heiner Klemme. *Kants Philosophie des Subjekts - Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie. Marburg, 1995, p. 240.

43. Nessa polaridade temos, de um lado, Hans Vaihinger (*op. cit.*), H. J. de Vleeschauwer (*La Déduction Transcendantale dans l'Oeuvre de Kant*. Tomos II e III, Paris/S Gravenhage, Antwerpen, 1936/1937), Beno Erdmann (*Kants Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Eine historische Untersuchung*. Leipzig, 1878/reimpressão: Hildesheim 1973) e Alfons Kalter (*Kants vierter Paralogismus. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Paralogismuskapitel der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft*. Mersenheim am Glan, 1975) que não crêem que o objeto transcendental seja um termo importante na filosofia de Kant e defendem que o mesmo pertence ao mais vel-

de coisa em si e objeto transcendental encontrar-se em vários lugares da *KrV*, porém não na Dedução A, Adickes defende que o objeto transcendental não coincide com a coisa em si,⁴⁴ por isso esse objeto não deve ser identificado com a coisa em si e concebe esse objeto como um "esquema" da coisa em si. Para Vaihinger a coisa em si é uma construção do pensamento e o objeto transcendental está para ela como o eu transcendental está para o eu em si.⁴⁵ Já Prauss entende que a coisa em si é só uma coisa *considerada* "em si" e para Paton⁴⁶ como a coisa em si é a face "obscura" do fenômeno, o termo "objeto transcendental" foi utilizado por Kant porque não somos capazes de conhecer a "coisa em si".⁴⁷

Apesar dessas diferentes interpretações, para nós está claro, no que diz respeito ao problema da afecção, que o emprego das expressões "coisa em si" (*Ding an sich*) e "objeto transcendental" (*transzendentalen Gegenstand*) ocorre com uma diferença de perspectiva por parte de Kant. Isto se evidencia com as reflexões iniciais por ele desenvolvidas na "Estética transcendental", segundo as quais a sensibilidade indica uma faculdade de receber representações por meio do modo (*Art*) como seremos afetados pelos objetos (A 19/B 33): apenas pela sensibilidade

ho estrato da *KrV* — interpretação que tem por base as passagens de A 104 a A 110, onde Kant expõe a doutrina do objeto transcendental, e as quais não constam na parte retrabalhada da *KrV* de 1787. Por outro lado, as análises de Erich Adickes (*Kant und die Als-Ob-Philosophie*. Stuttgart: Editora Frommanns, 1927), Herbert James Paton (*op. cit.*) e Henry E. Allison (1976, *op. cit.* e *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defence*. New Haven/London: Editora da Yale University, 1983) não buscam entender porque Kant deixa de utilizar este termo na segunda edição da *KrV*, mas centralizam-se no significado deste conceito diante do de coisa em si.

44. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, p. 100.

45. Hans Vaihinger "Zu Kants Widerlegung des Idealismus". In: *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie*. E. Zeller zum 70º Geburtstag. Strassburg, 1884, p. 85-164, aqui capítulo II e p. 145.

46. Ver sobre isso: Prauss, *op. cit.* e Paton, *op. cit.*

47. "Kant's contention is [...], that since the thing-in-itself is unknown, the necessary synthetic unity in question cannot be ascribed to the transcendental object considered as a thing-in-itself [...]. Hence our concept of the transcendental object, as far as we actually employ it in *knowing* that appearances are appearances of an object, must be *reduced* to a concept of the necessary unity found in appearances; [...]" Paton, *op. cit.*, p. 100.

os objetos nos são dados e sem ela não podemos falar deles.⁴⁸ Os objetos supõem, sabemos, uma determinação categorial de algo que será pensado com o conceito de objeto transcendental, pois o conceito de fenômeno intima-nos a procurar este objeto,⁴⁹ nos intima a procurar o "algo" (*Etwas*) que está sob ele como sua causa:⁵⁰ "Com efeito, a existência dos fenômenos, que não é de forma alguma fundada em si mesma, mas sempre condicionada, exige que procuremos algo de distinto de todos os fenômenos, por conseguinte, um objeto inteligível..." (A 566/B 594). Desse modo a partir da obra de Kant, podemos encontrar dois sentidos para o conceito de objeto transcendental: um *primeiro* com o sentido de objeto em geral, inteligível, mas vinculado ao fenômeno, e um *segundo* como coisa em si.

O que possibilita conceber o objeto transcendental próximo ao fenômeno é a intencionalidade da consciência desse objeto.⁵¹ Kant pensa o objeto transcendental naquilo que este tem de "intencional" ao tratar de categorias não esquematizadas, mas puras.⁵² Estas categorias são os

48. "...não se pode, em absoluto, representar objetos pelos conceitos puros do entendimento, independentemente de todas as condições da sensibilidade, porque faltam as condições da sua realidade objetiva..." A 567.

49. "...a palavra fenômeno indica uma referência a algo, cuja representação imediata é, sem dúvida, sensível, mas que, em si próprio, mesmo sem essa constituição da nossa sensibilidade (sobre a qual se funda a forma da nossa intuição), deve ser qualquer coisa, isto é, um objeto independente da sensibilidade." A 252.

50. Visto os fenômenos "não serem coisas em si, nada impede de atribuir a este objeto transcendental, além da faculdade que tem de aparecer, também uma *causalidade*, que não é fenômeno, embora o seu *efeito* se encontre, ainda assim, no fenômeno." A 538-539/B 566-567 - comparar com: A 636.

51. "Os fenômenos são os únicos objetos que nos podem ser dados imediatamente, e aquilo que neles se refere imediatamente ao objeto chama-se intuição. Ora esses fenômenos não são coisas em si, somente representações que, por sua vez, têm o seu objeto, o qual, por consequência, não pode ser intuído por nós e, por isso, é designado por objeto não empírico, isto é, transcendental = X." A 109-110; comparar com A 250-251 n.

52. "...Porém, nós não podemos dizer que as categorias puras (têm) objetos, mas sim que elas definem simplesmente o objeto transcendental em relação à nossa sensibilidade por meio da síntese do múltiplo da intuição." Refl. 5554, XVIII: 230. Ver também A 250 n..

conceitos puros do entendimento, que Kant relaciona ao objeto transcendental.⁵³ Elas têm um significado (A 248/B 305) e um conteúdo transcendental (A 79);⁵⁴ são também conceitos vazios que se referem *a priori* ao objeto, o qual não é dado na experiência, ou seja, elas dizem respeito ao objeto não dado na intuição, ao objeto "não empírico, isto é, objeto transcendental" (A 109).⁵⁵ Kant identifica estas categorias com as funções lógicas do pensamento, e "como simples formas do pensar" elas têm um "significado lógico" (A 147/B 186-187),⁵⁶ o que, por sua vez, é um aspecto do objeto transcendental.⁵⁷

53. "Uma vez que tenho conceitos puros do entendimento poderei imaginar objetos, que talvez sejam impossíveis ou então possíveis em si, mas que não podem ser dados em nenhuma experiência, pois na ligação desses conceitos alguma coisa pode ser deixada de lado que, não obstante, pertença necessariamente à condição de uma experiência possível (conceito de um espírito) ou então estender conceitos puros do entendimento mais longe do que a experiência pode alcançar (conceito de Deus)." A 96.

54. O conteúdo transcendental das categorias é a relação intencional *a priori* fundamentada sobre o objeto (A 79/B 106): "Deste modo, originam-se tantos conceitos puros do entendimento referidos *a priori* a objetos da intuição em geral." (A 79/B 105). Tanto o significado quanto o conteúdo transcendental dessas categorias não supõem o uso transcendental delas "porque este uso é, em si mesmo, impossível, na medida em que lhe faltam todas as condições para qualquer uso (nos juízos) ou seja, as condições formais da subsunção de um eventual objeto nesses conceitos." A 428/B 305, comparar com A 238/B 297-298; A 247/B 304.

55. "Precisamente por essa razão, também, não representam as categorias nenhum objeto particular, apenas dado ao entendimento, mas unicamente servem para determinar o objeto transcendental (o conceito de algo em geral), por meio do que é dado na sensibilidade, para assim conhecer empiricamente fenômenos sob conceitos de objetos." A 251 n.

56. Ele diz que se, com as categorias, pensamos "algo" (*Etwas*) que "é dado na forma da intuição, então, *ao invés de categorias*, devemos nos referir às 'simples formas lógicas'" A 136/B 175.

57. Frederick Tenbruck. *Die transzendente Deduktion der Kategorien nach der zweiten Auflage der "Kritik der reinen Vernunft"*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg. Marburg, 1944: 35. Comparar com: Theodor Pinder. "Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis. Zur Interpretation der Definition des Begriffs 'transzendental' in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft (A 11 f./B 25)." In: *Kant-Studien*, 77 (1986): 1-40, aqui p. 23 e Klemme, *op. cit.*, p. 248 e 264.

Como o objeto transcendental, com o sentido de objeto próximo ao fenômeno, é um fenômeno em geral⁵⁸ que em si mesmo não é um fenômeno, e sim um objeto independente da sensibilidade,⁵⁹ não se trata então da intencionalidade de uma consciência desligada deste objeto, como supõe Aquila,⁶⁰ pois apenas da consciência "dele" pode-se pensar a intencionalidade, por ser ele um conceito teórico do conhecimento⁶¹ e

58. "O objeto a que reporto o fenômeno em geral é o objeto transcendental, isto é, é o pensamento completamente indeterminado de algo em geral. Este objeto não pode se chamar noumeno, pois dele não sei nada do que em si seja..." A 253 n.

59. "No que respeita à razão pela qual, não sendo ainda satisfatório o substrato da sensibilidade, se atribuem aos fenômenos ainda noumeno, que só o entendimento puro pode conceber, repousa ela, simplesmente, no seguinte: a sensibilidade e o seu campo, a saber, o campo dos fenômenos, estão limitados pelo entendimento, de tal modo que não se estendem às coisas em si mesmas, mas apenas à maneira como nos aparecem as coisas, graças à nossa constituição subjetiva. Tal foi o resultado de toda a estética transcendental e também decorre naturalmente do conceito de um fenômeno em geral, que lhe deva corresponder algo, que em si não seja fenômeno, pois este não pode ser nada por si mesmo e independentemente do nosso modo de representação; portanto, se não se deve produzir um círculo perpétuo, a palavra fenômeno indica uma referência a algo, cuja representação imediata é, sem dúvida, sensível, mas que, em si próprio, mesmo sem essa constituição da nossa sensibilidade (sobre a qual se funda a forma da nossa intuição), deve ser qualquer coisa, isto é, um objeto independente da sensibilidade." A 251-252 n.

60. "...conceptualization of an intentional object involves a kind of *reference* to an object that is constituted neither by concepts that enter into it, nor by the sensations in virtue of which it is 'sensory', nor by a combination of the two. What more it involves will of course be indefinable. But Kant at least attempts to shed some light on it, and to confirm its presence, with his theory of space and time (or of regions thereof) as individuals which, though in an sense mere intentional objects, are irreducible to the conceptual descriptions predicable of them." Aquila, R. E. *Representational Mind. A Study of Kant's Theory of Knowledge*. Bloomington/Indianápolis: Editora da Indiana University, 1983: XII - comparar com as páginas 135-136. Em tais considerações Aquila não relaciona este "intentional object" ao objeto transcendental e com isso não precisa a função deste na estrutura cognitiva humana.

61. A unidade deste objeto pode ser deduzida da unidade da nossa consciência.

referir-se a um algo, isto é, por ser a consciência dele direcionada para um objeto qualquer, para um algo que não pode ser contemplado pelo ser humano, pois em si nada é, mas indica, por sua vez, a unidade da consciência.⁶² Devido a todos os fenômenos precisarem estar sob as leis transcendentais, o objeto transcendental é então o conceito de um algo (a simples unidade formal da consciência) ao qual os fenômenos estão relacionados e, precisamente neste sentido, o objeto transcendental funda os fenômenos (A 169), e tem assim uma função epistêmica.⁶³

Já o objeto transcendental com sentido de coisa em si é um objeto desconhecido ao ser humano por não lhe ser possível conceituá-lo, por ele ser algo independente da experiência.⁶⁴ Em algumas passagens da *KrV*,⁶⁵ como no terceiro paralogismo, é concedido ao objeto transcendental o sentido de coisa em si, a qual nos é completamente desconhecida (A 366). Quando analisado como coisa em si, a causalidade do fenômeno é *atribuída* ao mesmo: "Entretanto, podemos dar o nome de objeto transcendental à causa simplesmente inteligível dos fenômenos em geral, só para termos algo que corresponda à sensibilidade considerada como receptividade. A este objeto transcendental podemos atri-

62. "Ora, não pode haver em nós conhecimentos, nenhuma ligação e unidade desses conhecimentos entre si, sem aquela unidade de consciência, que precede todos os dados das intuições e em relação à qual somente é possível toda a representação de objetos. Esta consciência pura, originária e imutável, quero designá-la por *apercepção transcendental*." A 107.

63. "da mesma maneira que, em geral, temos sempre que dar no pensamento um objeto transcendental por fundamento aos fenômenos..." (A 540/B 568).

64. "A este objeto transcendental nós podemos... dizer que é dado em si, anterior a qualquer experiência." A 494/B 522-523.

65. Como por exemplo em A 358: "... contudo esse algo que está na base dos fenômenos externos, que afeta o nosso sentido de tal maneira que este recebe as representações de espaço, matéria, figura etc, esse algo, considerado como noumeno (ou melhor, como objeto transcendental), poderia também, ao mesmo tempo, ser o sujeito dos pensamentos... Essa qualquer coisa, porém não é extensa, nem impenetrável, nem composta de partes, porque todos estes predicados dizem respeito apenas à sensibilidade e sua intuição,... Estas expressões, porém não nos dão a conhecer o que seja o objeto mesmo, mas apenas que estes predicados dos fenômenos exteriores não podem ser atribuídos a esse objeto que é considerado em si mesmo, sem relação ao sentido externo."

buir toda a extensão e encadeamento das nossas percepções possíveis e dizer que é dado em si, anteriormente a qualquer experiência." (A 494/B 522-523).⁶⁶ Aqui surge uma dificuldade, que consiste em *como* compreender esta causalidade do objeto transcendental já que ela só pode ser válida no âmbito dos fenômenos.⁶⁷ Esta ambigüidade pode ser diluída se entendermos que neste sentido o objeto transcendental é também um objeto inteligível⁶⁸ e a causalidade é uma exigência da razão: "Com efeito, a existência dos fenômenos, que não é de forma alguma fundada em si mesma, mas sempre condicionada, exige que procuremos algo de distinto de todos os fenômenos, por conseguinte, um objeto inteligível... Porém, uma vez que tomamos a liberdade de admitir uma realidade subsistente por si, fora do campo de toda a sensibilidade, teremos de considerar os fenômenos apenas como modos contingentes da representação de objetos inteligíveis por seres que são eles próprios inteligências; e então resta-nos apenas a analogia, pela qual utilizamos os conceitos da experiência, para formar qualquer conceito das coisas inteligíveis, das quais em si não temos o menor conhecimento." (A 566/B 594). Com o sentido de coisa em si, o objeto transcendental é um objeto "noumenal" (A 288-289/B 344-345), do qual nenhuma observação é possível, portanto, um objeto indefinido; mas não é similar àquele relacionado aos fenômenos, pois a este objeto como coisa em

66. E ainda: "Pois que, tendo estes [fenômenos, C.M.] que ter por fundamento um objeto transcendental que os determine como simples representações, visto não serem coisas em si, nada impede de atribuir a este objeto transcendental, além da faculdade que tem de aparecer, também uma *causalidade*, que não é fenômeno, embora o seu *efeito* se encontre, ainda assim, no fenômeno." A 538-539/B 566-567, comparar com A 277/B 333; A 288/B 344; A 393.

67. "Mas... o princípio da causalidade, que só é válido no âmbito da experiência e fora dele não tem aplicação nem significado, seria completamente desviado do seu destino." A 636/B 664.

68. "Este caráter inteligível, é certo que não se poderia nunca conhecer imediatamente, porque só podemos perceber uma coisa na medida em que aparece; teria, porém, que se conceber de acordo com o caráter empírico, da mesma maneira que, em geral, temos sempre que dar no pensamento um objeto transcendental por fundamento aos fenômenos, embora nada saibamos daquilo que ele é em si." A 540/B 568; "Tais idéias transcendentais têm um objeto simplesmente inteligível, que é lícito admitir como objeto transcendental, do qual aliás nada se sabe,..." A 565/B 593, comparar com: A 259-260/B 315.

si não se aplica a função epistêmica daquele — esta função não tem semelhança à categoria de causalidade que o objeto transcendental comporta.⁶⁹

Com base nessas observações, não cremos que os dois significados de objeto transcendental correspondam, na teoria de Kant, a dois variados modos de considerar um mesmo objeto como defende Prauss,⁷⁰ mas sim que tais significados correspondem a dois variados âmbitos deste objeto: um âmbito de objetos fenomenais e um de objetos noumenais. Em decorrência, entendemos ainda que para o problema da afecção, o sentido prevalecente do objeto transcendental é aquele no qual ele é diferente da coisa em si.⁷¹ Enquanto podemos pensar o papel do objeto transcendental no processo de conhecimento, devido a sua funcionalidade (540/B 568), da coisa em si nenhuma funcionalidade podemos delimitar, nenhuma idéia podemos fazer.

Ao ocorrer uma afecção empírica, a mesma é recebida como conhecimento: primeiro, pela receptividade em geral, e, segundo, pelas elaborações específicas do eu. Por isso não pode ser deduzida da consciência empírica a causa da dupla-afecção. A dupla-afecção está situada na base da diferença entre unidade da apercepção transcendental e sentido interno; e isto porque a unidade do objeto que afeta (o objeto transcendental com o sentido de objeto correspondente ao fenômeno) é referida à espontaneidade e ao pensar puro.

A ordenação dos fenômenos ocorre na unidade do espírito.⁷² Porque os fenômenos estão em nós, em nosso espírito, a afecção tem a ver com

69. "Chamo inteligível, num objeto dos sentidos, ao que não é propriamente fenômeno. Por conseguinte, se aquilo que no mundo dos sentidos deve considerar-se fenômeno tem em si mesmo uma faculdade que não é objeto da intuição sensível, mas em virtude da qual pode ser, não obstante, a causa de fenômenos, podemos considerar então de dois pontos de vista a *causalidade* deste ser: como inteligível, quanto à sua *ação*, considerada a de uma coisa em si, e como *sensível* pelos seus *efeitos*, enquanto fenômeno no mundo sensível. Formaríamos, portanto, acerca da faculdade desse sujeito, um conceito empírico e, ao mesmo tempo, também um conceito intelectual da sua causalidade, que têm lugar juntamente num só e mesmo efeito." (A 538/B 566).

70. Prauss, *op. cit.*, pp. 22, 23 e 197.

71. Ver A 251, onde Kant trata o objeto transcendental com o sentido de coisa em si, mas não como causa da afecção.

72. Ver: Reflexões 4678, 4758 - XVII, 660, 707.

a dupla concepção que se tem desse espírito, a empírica e a transcendental, visto se tratar da compreensão que se tem do eu transcendental, que é uma função lógico-transcendental que abrange as três faculdades fundamentais: conhecer, desejar e sentir (VII: 252 e 399).

Pelos objetos da experiência nos serem dados só no espaço e no tempo, como eles nos aparecem, eles são fenômenos da determinação do espírito (A 492/B 520) e não objetos em si; então, o que a teoria da afecção e a definição kantiana de fenômeno⁷³ solicitam é que fique esclarecido qual é este objeto correspondente ao objeto da experiência. Concordamos com Klemme quando afirma que: "Kant procura provar na Analítica transcendental, que este objeto origina-se da unidade e da identidade da apercepção. O objeto sobre o qual todos os fenômenos são relacionados no juízo de conhecimento é um objeto transcendental que deve ser diferenciado do objeto em si mesmo considerado e do objeto quase determinado da experiência."⁷⁴ Kant, ao pensar sobre a afecção, teve um especial interesse pelo reino dos objetos noumenais. Além do problema da possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, Klemme aponta dois outros motivos para esse interesse: "O primeiro motivo considerado, tendo em vista a cultivação da coisa em si, é estritamente ligado à refutação do idealismo. Realmente nós seremos afetados por objetos reais empíricos no espaço, porém, isso diz respeito aos fenômenos nestes objetos — 'há' um objeto no sentido transcendental. O segundo motivo é esse da determinação do limite. Então, se nós agora formamos um conceito dos objetos que não são reconhecidos no interior dos limites da experiência possível, nós podemos ter disso um conceito seguro, do que são os objetos do conhecimento possível. Com isso se compreende a fala do objeto transcendental como causa dos fenômenos, como fim limite da presunção da sensibilidade pelo entendimento."⁷⁵

A causalidade atribuída ao objeto transcendental, e evidenciada no papel dele diante da afecção, não é aquela correspondente ao mundo

73. "...decorre naturalmente do conceito de um fenômeno em geral, que lhe deva corresponder algo que em si mesmo não seja fenômeno, pois este não pode ser nada por si mesmo e independentemente do nosso modo de representação;..." A 251-252.

74. Klemme, *op. cit.*, p. 224.

75. Klemme, *op. cit.*, p. 245.

dos fenômenos empíricos, mas uma causalidade originada da necessidade da razão de conhecer o incondicional de todo condicionante.⁷⁶ Neste sentido, o papel de causa do objeto transcendental tem uma função regulativa. Igualmente neste sentido, por intermédio do conceito deste objeto, também é possível visualizar que a questão da afecção insere-se na ligação entre um "eu-transcendental" e o sentido interno. Consequentemente, quando se pensa na produção do conhecimento advinda da afecção do sentido interno, a idéia de objeto transcendental pode servir de um esquema para a sensibilidade.⁷⁷

Faculdade de Filosofia e Ciências
Universidade Estadual Paulista - Brasil

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adickes, Erich. *Kant und das Ding an sich*, Berlim, 1924 (reimpressão: Hildesheim, Editora G. Olms, 1977).
- _____. *Kant und die Als-Ob-Philosophie*. Stuttgart: Editora Frommanns, 1927.
- _____. *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, Tübingen, Editora J.C.B. Mohr, 1929.
- Allison, Henry E. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defence*. New Haven/London, Editora da Yale University, 1983.
- _____. "The Non-Spatiality of Things in Themselves for Kant". In: *Journal of the History of Philosophy* 14, (1976): 313-321.

76. "A razão exige-o [o incondicional, C.M.] em virtude do seguinte princípio: se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado." A 409/B 436, comparar com A 613/B 641.

77. O objeto transcendental, "...do qual aliás nada se sabe, sem que tenhamos da nossa parte, para o pensar como coisa determinável pelos seus predicados internos e distintivos, nem princípios de possibilidade (enquanto coisa independente de todos os conceitos da experiência), nem a menor justificação para admitir tal objeto que, por conseguinte, é uma mera coisa do pensamento." A 565-566/B 593-594.

- Aquila, Richard E. *Representational Mind. A Study of Kant's Theory of Knowledge*. Bloomington/Indianapolis, Editora da Indiana University, 1983.
- Erdmann, Beno. *Kants Kritikismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Eine historische Untersuchung*. Leipzig, 1878/reimpressão: Hildesheim 1973
- Gram, Moltke S. *The transcendental Turn. The Foundation of Kant's Idealism*. Gainesville, 1984.
- Jacobi, Friedrich Heinrich. *Werke*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (reimpressão da edição de Leipzig – 1815), 2 vol., 1968.
- Kalter, Alfons. *Kants vierter Paralogismus. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Paralogismuskapitel der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft*. Mersenheim am Glan, 1975.
- Kant, Immanuel. "Loses Blatt Leningrad – 'Vom inneren Sinn'". In: Brandt, Reinhard e Stark, Werner: *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*. Hamburgo, Editora Felix Meiner, 1987, p. 1-2.
- Klemme, Heiner. *Kants Philosophie des Subjekts - Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie. Philipps Universität - Marburg, 1995.
- Paton, Herbert James. *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*. Londres/Nova York, Editora George Allen and Unwin, v. 1-2, 1936, v. II (reimpressão: 1951).
- Pinder, Theodor. "Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis. Zur Interpretation der Definition des Begriffs 'transzendental' in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft (A 11 f./B 25)." In: *Kant-Studien*, 77 (1986): 1-40.
- Pippin, Robert B. *Kant's Theory of Form. An Essay on the 'Critique of Pure Reason'*. New Haven/Londres, Editora da Yale University, 1982.
- Prauss, Gerold. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn, Editora Bouvier, 1974.
- Tenbruck, Frederich. *Die transzendente Deduktion der Kategorien nach der zweiten Auflage der "Kritik der reinen Vernunft."* Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg. Marburg, 1944.
- Vaihinger, Hans. *Kommentar zu Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*. Stutt-

gart; Berlin; Leipzig: Editora Union Deutsche Verlagsgesellschaft. 1892, (reimpressão: Aalen: Editora Scientia, 1970), v. II.

_____. "Zu Kants Widerlegung des Idealismus". In: *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie*. E. Zeller zum 70º Geburtstag. Strassburg, 1884, p. 85-164.

Vleeschauwer, H. J. de *La Déduction Transcendantale dans l'Oeuvre de Kant*. Tomos II e III, Paris/'S Gravenhage, Antwerpen, 1936/1937.

ABSTRACT

Kant's theory of affection set off a debate that is still alive among Kant's scholars. At its core lies the difficulty to understand how the transcendental and empirical aspects of affection relate to each other. Kant did not explain clearly how this relation was to be construed, or how the thing-in-itself is connected with the phenomenon and the transcendental object. The paper describes this scenario and attempts to show, on the one hand, that the empiricist conception of affection does not provide a necessary foundation for the theory of affection. On the other hand, it is contended that, within the transcendental conception, the transcendental object – understood as noumenon or thing-in-itself – cannot be regarded as the single cause of affection – or else it would not be possible to acknowledge that the affecting object refers at the same time to pure spontaneity and to phenomena as contents of the internal sense.

crítica

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Vol. 33 / No. 98 / Agosto 2001 / ISSN 0011-1503

Artículos

JESÚS VEGA ENCABO, *Reglas, medios, habilidades. Debates en torno al análisis de "S sabe cómo hacer X"*

GIOVANNA HENDEL, *Realization*

VALERIANO IRANZO, *Bad Lots, Good Explanations*

ANDREW SNEDDON, *What's Wrong with Selling Yourself into Slavery? Paternalism and Deep Autonomy*

Notas bibliográficas

ANA ROSA PÉREZ RANSSANZ, *Kuhn y el cambio científico* [León Olivé]

Publicaciones recientes

CRITICA. Revista Hispanoamericana de Filosofía is published in April, August and December. All correspondence should be addressed to CRITICA, Apartado 70-447, Coyoacán, 04510-México, D.F. México
E-mail: critica@filosoficas.unam.mx

NOTAS

SIMPOSIO SOBRE RAZÓN PÚBLICA*

RAZÓN PÚBLICA Y DEMOCRACIA DELIBERATIVA

Oswaldo Guariglia

1. La concepción más divulgada en la actualidad presenta la vida política como una lucha entre facciones contrarias, en la que solamente hay lugar para los juegos estratégicos y los cálculos en torno a pérdidas y ganancias. En otros términos, se entiende que en la arena donde se desarrolla el juego político solamente hay lugar para las artimañas, las amenazas y las movidas por sorpresa, es decir, para todo el repertorio de cálculos englobado dentro de la teoría de la acción racional y la de los juegos. Un supuesto estricto de esta concepción de la política es que entre las partes –partidos, sindicatos, corporaciones empresariales, iglesias, etc.– no hay entendimiento posible basado en la discusión desarrollada según reglas compartidas sino, también en el plano comunicativo, exclusivamente lucha retórica por derrotar al otro y obtener su propio fin.

A ello se ha sumado en la última década una presión incontenible del capital financiero internacional que por la vía de la ampliación o restricción del crédito público somete a los poderes democráticamente elegidos a un *Diktat*, tanto más efectivo cuanto más impersonal y neutro sea su maquillaje. De este modo se ha producido una extraordinaria confluencia de tradiciones provenientes de polos opuestos en el comienzo del siglo pasado, que hoy festejan su connubio en un clima de fervor cuasi dionisiaco. En efecto, tanto el autoritarismo de origen nietzscheano, el *postmarxismo* y el *postestructuralismo*, por un lado, como el nuevo *libertarismo*, de procedencia básicamente anglosajona y austriaca, por el

* Los tres trabajos que se publican a continuación fueron leídos en la Mesa Redonda "Razón pública y democracia deliberativa" en el XI Congreso Nacional de Filosofía, Salta, 2001.

otro, han coincidido en sostener una misma concepción tanto en teoría como en los hechos, según la cual los derechos autoproclamados de libertad individual sin control por parte del estado están por encima de cualquier regulación jurídica o moral. De ahí que las dos únicas instancias de creación política serían o el mercado o la acción violenta, transgresora, para negociar luego en posición de ventaja. Con ello, sin duda, el campo propio de la política como medio discursivo de confrontación pero también de entendimiento ha definitivamente colapsado.

2. *A contrario sensu* diversos filósofos de la política han elaborado desde hace una veintena de años una *concepción normativa de democracia* que pretende presentar una construcción sin duda ideal pero plausible de lo que constituiría una concepción de *democracia deliberativa*. En el capítulo 8 de *Moralidad* he discutido las que a mi juicio resultaban más relevantes en relación con el tipo de propuesta que yo, a mi vez, sostengo. Un rasgo común a todas ellas –de C. Nino, J. Cohen, R. Alexy, Rawls, Habermas y la mía propia– es el de sostener la existencia de una “razón pública”, como la denomina Rawls, y el de delinear sus reglas y contenidos básicos. Por tratarse de un procedimiento *público*, estas reglas deben ser restrictivas, de modo de seleccionar qué temas y bajo qué condiciones éstos entran en el debate público, así como también los estilos de razonamiento, las reglas de inferencia y los pasos a cumplir para llegar a una decisión, sobre la base de una regla como la de la mayoría.¹ Por cierto, existe una sima imposible de sobrepasar entre la concepción de la democracia como mero juego estratégico entre partes autointeresadas, movidas por sus pasiones privadas, a la que hicimos referencia antes, y esta noción deliberativa, basada en el entendimiento y la colaboración mediante argumentos razonables que respetan los límites de un debate previamente regimentado. Sea bajo la forma de una exigencia para que se ofrezcan razones que sustenten las propias preferencias y las hagan compartibles con los demás participantes (Cohen y Habermas), sea bajo la forma de promover en la arena pública nuestro *deber de civilidad* (Rawls) o, por último, bajo la exigencia de contribuir a la extensión de las condiciones de la autonomía para todos los conciudadanos, como en mi caso, lo que unánimemente se está sosteniendo es la necesidad del punto de vista del *bien común* no, como lo presentan los

1. Una cómoda recopilación de los trabajos más representativos, con exclusión de Nino y Alexy, se encontrará en Bohman y Rehg, 1999.

comunitarios, como una concepción densa del bien que excluye otras alternativas, sino como una exigencia de los principios de justicia.

3. La cuestión central a la que se enfrentan quienes sostienen una concepción de democracia como la que acabo de presentar reside en la necesidad de escoger un criterio claro y exento de un margen demasiado amplio de aplicación para *excluir* del debate público aquellas concepciones doctrinarias que expresen puntos de vista omnicomprensivos y cerrados en sí mismos, los que solamente puedan sostenerse mediante la imposición coactiva y no mediante la discusión pública. En realidad, el interrogante se divide en, al menos, dos cuestiones básicas que se hace necesario responder: 1) qué temas son propios de la razón pública y 2) a quiénes se aplica en primera instancia las restricciones impuestas por la razón pública.²

Comencemos por el primer interrogante. Hay al menos dos vías distintas que se han propuesto para alcanzar ese resultado, siendo la primera de carácter explícitamente procedimental y apelando la segunda tanto a unos principios sustantivos como a ciertos contenidos básicos que se derivan o están en correspondencia con aquellos. La formulación más concisa del primer procedimiento, recomendado como filtro para las propuestas que no deberían ser tema de debate público, es la ofrecida por J. Cohen, basada, a su vez, en la teoría discursiva de J. Habermas, cuyo núcleo es el siguiente: «el simple hecho de tener una preferencia, una convicción o un ideal no provee por sí mismo una razón en sostén de una propuesta. Mientras que yo puedo tomar mis preferencias como una razón suficiente para lanzar una propuesta, la deliberación bajo las condiciones del pluralismo requiere que yo encuentre razones que hagan la propuesta aceptable para otros, de los cuales no se puede esperar que consideren mis preferencias como razones suficientes para acordar con mi propuesta».³ En otros términos, a fin de sostener una propuesta en el escenario de la deliberación, es necesario que la misma incorpore intereses *generalizables*, de modo tal que cada uno de los integrantes sea forzado por la misma dinámica de la deliberación a retirar aquellas propuestas que solamente tienen en cuenta las propias preferencias o los intereses estrechamente particulares.

No hay duda de que este procedimiento, puramente formal, tiene

2. Cp. Rawls, 1999, p. 133.

3. Cohen, en: Bohman y Rehg, 1999, p. 76.

sus ventajas, ya que no se excluye en principio ningún tema de los posibles asuntos sometidos a debate público y solamente se los restringe mediante un requisito que fuerza su elaboración en términos aceptables a una amplia franja de posibles involucrados, so pena de su exclusión del debate. Allí reside, a su vez, la mayor dificultad, precisamente porque los asuntos en cuestión quedan indefinidamente abiertos, de modo tal que todo tema proveniente del trasfondo cultural de cada sociedad civil está potencialmente habilitado para ser introducido en el debate público. Esta situación amenaza constantemente con una sobrecarga de cuestiones particulares que pugnan por subir al escenario público, con lo que el mismo debate queda de hecho severamente obstaculizado por el esfuerzo exigido para desestimar la enorme mayoría de problemas sometidos a su consideración sin cumplir con el requisito de generalidad. Esto es tanto más probable cuanto más desorganizada y conflictiva sea la cultura de base, precisamente porque no existe dentro de ella misma una cultura cívica que haga el trabajo previo de selección y jerarquización de los problemas en base a principios y reglas de procedimiento universalmente compartidos.

La segunda vía para delimitar el alcance de los asuntos factibles de ser incorporados al debate público ha sido desarrollada por J. Rawls en *Political Liberalism* y retomada más tarde en sus trabajos más recientes.⁴ Una formulación adecuada de esta forma de establecer su contenido y límites es la siguiente: «esta [especie] de razón es pública de tres maneras: como la razón de los ciudadanos libres e iguales, es la razón de lo público; su tema es el bien público concerniente a las cuestiones fundamentales de la justicia política, cuestiones que son de dos clases, los contenidos esenciales de la constitución y los asuntos de la justicia básica; y, por último, su naturaleza y contenido son públicos, al ser expresados en un razonamiento público mediante una familia de concepciones razonables de justicia política, pensadas para satisfacer razonablemente el criterio de reciprocidad».⁵ Desde el punto de partida se establece mediante la citada definición un claro límite para los temas que son de la incumbencia de la razón pública, a saber: aquellos que involucran la relación entre los ciudadanos en su carácter de personas libres e iguales, por lo que todos tienen el mismo poder coercitivo en la determinación

de sus relaciones recíprocas. Por ello, los temas básicos que son propios de la razón pública son aquellos que abarcan los derechos subjetivos fundamentales de la constitución, por un lado, y, estrechamente conectado con éstos, las cuestiones de justicia, incluyendo especialmente los problemas de justicia distributiva, por el otro.

Es evidente que una restricción tan marcada como la sugerida por Rawls tiene una ventaja innegable sobre la propuesta de Habermas y Cohen, ya que es muy improbable que por este camino la razón pública quede desbordada por una cantidad y variedad de asuntos tan grande que le sea imposible procesarlos. Al mismo tiempo, es claro que una restricción de este tipo es mucho más difícil de aceptar para los miembros de una sociedad plural que muy a desgano se desprenden de sus concepciones omnicomprendivas de la sociedad y del mundo.

4. Paso ahora a la segunda cuestión concerniente a una idea de la razón pública, a saber: 2) la de los directamente involucrados por estas restricciones. Aquí también se abren dos vías alternativas, representadas en cada caso por los mismos filósofos: Cohen y Habermas, por un lado, y Rawls, por el otro. Para los primeros, en efecto, quienes toman parte en la discusión pública y están sujetos, por tanto, a las restricciones impuestas por este uso de la razón son *todos* los directamente involucrados, por lo cual está sujeto a debate quienes y en qué medida lo están. Nuevamente se produce aquí un efecto de sobrecarga de la opinión pública, ya que es parte de la discusión el establecer los criterios por los que se va a admitir quiénes están directamente afectados por las normas a adoptar y están por ello autorizados a la plena participación en el debate. Por cierto, Habermas ha intentado restringir en cierto modo el círculo indefinido de los directamente interesados al diferenciar dos esferas distintas y complementarias de la discusión pública: por un lado, una más "débil", abierta a todos los que conforman una laxa "opinión pública", y, por el otro, una más restringida que está compuesta por los representantes parlamentarios y está dirigida hacia una toma de decisión, justificada mediante el procedimiento democrático de la mayoría.⁶ De este modo el procedimiento de formación de una opinión pública informada comprendería, idealmente, la superposición y el entrecruzamiento de los puntos de vistas más diversos y contradictorios, prove-

4. Véase Rawls, 1993, Lecture VI, pp. 212 ss., 1999, pp. 131 ss.

5. Cp. Rawls, 1999, p. 133.

6. Cp. Habermas, 1992, pp. 372 ss.

7. Habermas, 1992, p. 374.

nientes de las posiciones y teorías omnicomprendivas más opuestas: «[e]n su conjunto constituyen un complejo "salvaje", que no se puede organizar enteramente». ⁷ Esta esfera "débil" de la opinión pública se complementaría con la opinión jurídica y políticamente regimentada de los órganos del estado, especialmente el parlamentario y el judicial.

En contraste con la apertura indiferenciada de la opinión pública, como la concibe Habermas, Rawls entiende por "foro político público" un círculo restringido de actores y de funciones, al que pertenecen los jueces mediante sus fallos, especialmente los miembros de la corte suprema, los funcionarios políticos del poder ejecutivo o de los distintos niveles administrativos, los representantes parlamentarios y los candidatos, con sus voceros y asesores, en especial cuando se expresan mediante discursos públicos, plataformas partidarias, etc. ⁸ De modo expreso, la idea de una razón pública no se aplica, según Rawls, a la cultura de trasfondo, es decir, a la opinión pública en sentido lato, tal como ésta aparece mediada por los distintos canales masivos de difusión o por los círculos académicos, científicos o religiosos. «Lo que la razón pública exige, sostiene Rawls, es que los ciudadanos sean capaces de explicar unos a otros su voto en términos de un balance razonable de los valores políticos públicos, dándose por sobreentendido por todos ellos que la pluralidad de doctrinas comprensivas razonables sostenidas por los ciudadanos, tienen, además, en el conjunto de su pensamiento otros soportes que trascienden los meramente políticos para esos valores». ⁹ Rawls ha denominado esta forma de concebir la relación entre la razón pública y las doctrinas comprensivas razonables de cada ciudadano, "el punto de vista inclusivo".

5. Es imposible desarrollar en esta introducción al tema de la razón pública y su conexión con la democracia deliberativa ni siquiera en forma sumaria las múltiples cuestiones y dificultades que se presentan al discutir en detalle los distintos aspectos del tema. Me limitaré a señalar alguna de ellas, acotando sucintamente mi opinión al respecto.

Habermas critica la prioridad que Rawls concede a los derechos individuales, garantizados por los principios de justicia, colocándolos por encima del proceso democrático que se genera a partir de ellos. En su

8. Cp. Rawls, 1999, pp. 133-134.

9. Cp. Rawls, 1993, p. 243.

10. Cp. Habermas, 1992, pp. 154 ss., 1995, pp. 127-129.

visión, estos derechos son co-originales con los derechos democráticos de autodeterminación y de participación política, de modo que no pueden servir como barreras de contención del caótico y bullente proceso democrático mismo. ¹⁰ Es por ello que no hay límites preestablecidos para la razón pública, salvo aquellos que la misma marcha de la argumentación establezca sobre la base de las regulaciones impuestas por el principio *D*, a saber: «son válidas sólo aquellas normas de acción las cuales puedan alcanzar la aprobación de todos los posibles involucrados como participantes de discusiones racionales». ¹¹ Como he señalado más arriba, esta exigencia de mantener una irrestricta apertura para todos los contenidos posibles en la discusión pública provoca una sobrecarga de ésta que en última instancia amenaza con conducir a una parálisis de todo el procedimiento. Paradójicamente no salva con ello Habermas la objeción que él hace a Rawls y de la que se considera exento, a saber: no imponer ningún principio moral sustantivo por encima del proceso democrático mismo. En efecto, como creo haber mostrado en *Moralidad*, el principio *D* no puede ser considerado un principio "neutro", como sostiene Habermas, sino que se trata de un principio moral que regula el diálogo entre seres libres e iguales, por lo que se sustenta también él en una noción básica: el recíproco reconocimiento de las personas como personas. ¹²

Como consecuencia, la propuesta restrictiva de Rawls resulta, a mi juicio, más apropiada, en la medida en que limita los temas de la razón en este uso a aquello que por su misma naturaleza define lo público de un régimen político formado por ciudadanos libres e iguales: «su tema es el bien público concerniente a las cuestiones fundamentales de la justicia política, cuestiones que son de dos clases, los contenidos esenciales de la constitución y los asuntos de la justicia básica». De este modo, no solamente se acota el alcance de los asuntos cuya incumbencia es propia del debate público, excluyéndose en especial la intromisión indebida de puntos de vista doctrinarios y dogmáticos en las cuestiones que atañen a todos los ciudadanos, sino que se exige además que los argumentos que se presenten en el debate respondan a una articulación sintáctica y semántica acorde con los principios universales de justicia y

11. Habermas, 1992, p. 138.

12. Cp. Guariglia, 1996, pp. 144-146; en el mismo sentido argumenta recientemente Larmore contra Habermas, 1999, pp. 617-619.

los contenidos básicos constitucionales. De este modo, aquellas propuestas que introduzcan, por ejemplo, alguna forma abierta o solapada de discriminación, deberían ser excluidas del debate de forma instantánea. A mi modo de ver, esta forma de considerar el ámbito de la razón pública, si bien estrecha los márgenes para la admisión de los temas, fuerza una apertura mucho más amplia en aquellas sociedades civiles cuyas culturas de base están colonizadas por unas concepciones religiosas o sociopolíticas intolerantes y que, por lo tanto, están mucho más dispuestas a atrincherarse frente a ciertos temas controvertidos en las concepciones dominantes de su vida moral. Tal es el caso, en efecto, de la cuestión del aborto en la Argentina.

Con respecto a los actores que debemos tener en consideración al determinar quiénes están comprendidos por las restricciones de la razón pública, las alternativas que ofrecen Rawls y Habermas son en ambos casos extremas. En efecto, si por un lado la utopía de participación indiscriminada de todos los potenciales participantes en el debate produce, como el mismo Habermas admite, "un complejo salvaje", imposible de organizar —especialmente cuando la cultura de base está débilmente educada en una tradición de participación democrática—, el restringir demasiado el círculo de los alcanzados por las exigencias de la razón pública, que queda de hecho reducido a los miembros de los tres poderes del estado y a los políticos profesionales, resulta perjudicial para el mismo carácter de "público" que debe tener este uso de la razón. En este punto, me inclino a sostener, con Habermas, que los afectados por las posibles acciones normativas que tomen los actores en el poder, deben tener acceso a la opinión pública y a la participación en el debate, siguiendo las estrictas reglas del uso público señaladas más arriba. A mi juicio, tanto Rawls como Habermas han quedado aquí empanzanados por lo que el primero ha denominado "el punto de vista inclusivo", de acuerdo con el cual el foro público no puede desechar el aporte de aquellos participantes que sostienen tesis encuadradas dentro de los contenidos admisibles de la razón pública pero sostenidas por valores y fines propios de una concepción comprensiva pero razonable del bien. A mi modo de ver, se produce aquí una confusión entre dos cuestiones distintas: por un lado, los derechos a la libertad de expresión, que garantiza a todos los ciudadanos el poder expresar libremente sus opiniones, y a la libertad de asociación y de culto, que protege las actividades de las asociaciones partidistas encaminadas a obtener nuevos prosélitos y de las asociaciones religiosas dirigidas a la propagación

de su fe, y, por el otro, la pretensión de que las convicciones particulares, los dogmas y los fines de esas múltiples asociaciones sean tenidos como propuestas *legítimas* en el debate público. Mientras que para Rawls y Habermas esta pretensión es, en principio, admisible siempre que respeten ciertas reglas básicas del juego político o argumentativo, para mí no lo es.

En otros términos, cuando se dirigen a sus fieles los ministros de los distintos cultos, cuando los dirigentes de las asociaciones que agrupan a los partidarios de una misma concepción de la sociedad y del mundo se comunican entre ellos, pueden utilizar todas las referencias a las autoridades de textos religiosos o doctrinarios que consideren pertinentes para persuadir a sus seguidores a perseverar por la recta vía. Es esa forma de expresión la que la constitución y los derechos humanos protegen. Cuando, en cambio, se dirigen a la ciudadanía como tal, la ofenden en su calidad de personas libres e iguales cuando la exhortan a proponerse ciertos fines o a evitar otros, apelando a la autoridad de la Biblia, del Corán o del Manifiesto Comunista. Dado que la razón pública está destinada a deliberar sobre el bien público concerniente a las cuestiones fundamentales de la justicia política, que comprende solamente los contenidos esenciales de la constitución y los asuntos de la justicia básica, es exigible para todos los que quieran tomar parte en el debate, que se atengan estrictamente a los límites marcados por esos contenidos y por las reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas de la argumentación, descartando efectos perlocucionarios coyunturales, alusiones privadas o términos esotéricos que induzcan intencionadamente a confusión e impidan el trabajo de las reglas normales de inferencia.

En efecto, como señala Rawls, las reglas que orientan a la razón pública son las mismas que orientan la elección de los principios de justicia, dado que las razones y las evidencias que se adopten para aplicar los principios sustantivos de justicia deben poder ser comprendidas y respaldadas por todos los representados, que es, precisamente, lo que exige el *principio liberal de legitimidad*.¹³ Las resoluciones que tome la razón pública estarán dirigidas a crear normas y leyes que obliguen coercitivamente a los ciudadanos por medio del poder *legítimo*, y éste está legitimado precisamente porque aquellos podrían admitir y aprobar, puestos en la posición del legislador, las mismas razones que hubiesen

13. Cp. Rawls, 1993, p. 225; Larmore, 1999, pp. 605 ss.

impelido a éste a sancionar esas leyes. Es ésta exigencia la que compele a todo aquél que quiere entrar en el debate público a fin de defender intereses y posiciones que considera compartibles por otros ciudadanos, a hacerlo bajo la forma neutra, desde el punto de vista de las concepciones omnicomprendivas, que establece el contenido y los límites de la razón pública, ya que al hacerlo así estará satisfaciendo una exigencia moral de la democracia, la del respeto a la igual dignidad de las personas en su calidad de ciudadanos.¹⁴

Universidad de Buenos Aires – CONICET.

BIBLIOGRAFÍA

- BERLIN, I., 1988, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, tr. esp., Madrid, Alianza.
- BERTOMEU, M. J., GAETA, R. y VIDIELLA, G., (compiladores), 2000, *Universalismo y multiculturalismo* (trabajos dedicados al Profesor O. Guariglia), Buenos Aires, Eudeba.
- BOHMAN, J. y REHG, W. (comp.), 1999, *Deliberative Democracy*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
- COHEN, J., 1989, en: Bohman y Rehg, 1999, p. 67-92.
- GUARIGLIA, O., 1996, *Moralidad: Ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- HABERMAS, J., 1992, *Faktizität und Geltung*, Francfort, Suhrkamp.
- HABERMAS, J., 1995, «Reconciliation through the Public Use of Reason», *Journal of Philosophy* 92 (1995), pp. 109-131.
- HABERMAS, J., 1997, *Die Einbeziehung des Anderen*, Francfort, Suhrkamp.
- LARMORE, C., 1999, «The Moral Basis of Political Liberalism», *Journal of Philosophy* 96, (1999), pp. 599-625.
- RAWLS, J., 1987, «The Basic Liberties and Their Priority», en: *Liberty, Equality, and Law*, (Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy), Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 3-87.
- RAWLS, J., 1993, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- RAWLS, J., 1999, *The Law of Peoples, with The Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge, Mass., Harvard U.P.

14. Cp. Guariglia, 1996, pp. 198 – 200; Larmore, 1999, pp. 608-611.

ABSTRACT

One of democracy's central issues today involves the forms and institutions of citizenship participation. Some of the problems up for discussion include the type of issues open to public debate, the traditional distinction between public and private domains, and the rules of impartiality that allow for convergence of and non-distorted confrontation among different conceptions of the public good. This debate has close connections both with the problem of toleration in liberal democratic states and with the issues posed by education and religion.

SEXTO COLOQUIO INTERNACIONAL BARILOCHE DE FILOSOFÍA 2002

BARILOCHE, ARGENTINA

Continuando con la serie Coloquios Internacionales Bariloche de Filosofía iniciada en 1992, el Programa de Filosofía de la Fundación Bariloche anuncia la realización del Sexto Coloquio Bariloche de Filosofía que se llevará a cabo en Bariloche, Argentina, del 18 al 20 de septiembre del año 2002. Como en ocasiones anteriores, se cuenta con el auspicio de departamentos, sociedades y centros de filosofía del país y del exterior. Asimismo, han comprometido su participación destacados filósofos del país, América Latina, Estados Unidos y Europa especialistas en los temas que serán debatidos.

El foco temático del Coloquio girará en torno de la **ontología**, en particular de los siguientes aspectos:

- * Estructura categorial, dominios y niveles de la realidad. Objetos, propiedades, relaciones, universales, individuos, etc. Existencia, subsistencia, dependencia ontológica, etc.
- * Relaciones entre la ontología y otras áreas de la filosofía: metafísica, epistemología, filosofía del lenguaje, filosofía de la mente, filosofía de las ciencias formales y naturales, filosofía de las ciencias sociales, filosofía política, etc.
- * Ontología e historia de la filosofía. Ontologías clásicas y modernas.
- * Aspectos ontológicos de la ética y la estética.

Serán consideradas también propuestas de ponencias, comunicaciones y mesas redondas en otras áreas relacionadas.

Contribuciones: Los resúmenes de las contribuciones propuestas deberán ser de 200 palabras y se recibirán hasta el 2 de agosto de 2002. En el caso de mesas redondas se requieren resúmenes de cada intervención, así como una descripción del tema de la mesa.

Idiomas: español, inglés, francés, italiano y portugués.

Aranceles: General \$ 80, estudiantes \$ 50.-

Alojamiento: La Secretaría del Coloquio estará a disposición de los participantes inscriptos para efectuar reservas en hoteles a precios reducidos.

Inscripción e Informes:

Dr. Oscar Nudler / Prof Susana Romaniuk
Coloquios Bariloche de Filosofía
Casilla de Correo 138
(8400) San Carlos de Bariloche, Argentina
Teléfono y Fax: (02944) 420700
e-mail: colbar@bariloche.com.ar
http://www.bariloche.com.ar/filosofia

En Buenos Aires:
Fundación Bariloche
Piedras 482 -2º "H"
Tel.: (011) 4331-1649

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXVIII N° 1 (Otoño 2002)

LAS VIRTUDES CIUDADANAS EN EL LIBERALISMO POLÍTICO RAWLSIANO*

María Victoria Costa

Introducción

De acuerdo con una interpretación bastante extendida de la tradición liberal, la virtud de los ciudadanos es una cuestión que debería serle indiferente al estado, algo de lo cual éste no tiene por qué ocuparse. Esta lectura refleja ciertamente la opinión de un grupo de pensadores liberales, pero resulta un tanto sesgada si se la considera representativa de la tradición de pensamiento liberal en su totalidad. Pues, en primer lugar, pasa por alto las obras de pensadores liberales clásicos quienes reconocen a las virtudes ciudadanas un lugar en sus teorías políticas, advierten que una serie de males sociales se siguen de su ausencia y proponen ciertas medidas tendientes a su cultivo.¹ En segundo lugar, esta lectura desconoce que un buen número de liberales contemporáneos, entre los que se encuentra John Rawls, admite que la unidad y la estabilidad de sociedades pluralistas y democráticas dependen no sólo de la justicia de la "estructura básica", sino también de las disposiciones, las capacidades

* Versiones anteriores del presente trabajo han sido leídas en el XI Congreso Nacional de Filosofía, Salta, 2001, y en el seminario interno del proyecto de investigación sobre "Autonomía, democracia y concepciones de la buena vida" dirigido por Osvaldo Guariglia y Graciela Vidiella, cuyos comentarios críticos agradezco. También quisiera agradecer a María Julia Bertomeu, Eamonn Callan y Mark Halstead, con quienes he discutido el problema de la virtud ciudadana, y al Consejo Británico y la Fundación Antorchas por financiar una visita de investigación en la University of Plymouth, donde he desarrollado parte de este trabajo.

1. Para una discusión del rol de la virtud en la tradición liberal clásica, especialmente en Hobbes, Locke, Kant y Mill, y de su presencia en el liberalismo contemporáneo véase Peter Berkowitz, *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

des y las actitudes de los ciudadanos.² Vale la pena aclarar que en los debates recientes en torno a la virtud ciudadana han participado no sólo autores liberales sino también comunitaristas y republicanos, y que el énfasis en la pertinencia del cultivo de la virtud como meta de las políticas públicas por parte de algunos liberales puede leerse en gran medida como respuesta a las críticas provenientes de las otras dos corrientes.

En realidad, resulta más apropiado afirmar que la tradición liberal ofrece en su conjunto una actitud ambivalente ante la virtud: por un lado, los liberales reconocen, en su mayoría, que el ejercicio de la virtud es indispensable para sostener un régimen político en el cual se proteja la libertad e igualdad de los ciudadanos; pero por el otro, sostienen la necesidad de limitar el accionar estatal de modo que éste no imponga o promueva una concepción sectaria de la excelencia humana, y por ello se muestran renuentes a la promoción estatal de la virtud. Algunos liberales suponen que ambas tesis son fácilmente compatibles porque consideran factible apoyarse exclusivamente en fuentes no estatales generadoras de virtud ciudadana. Esto es, suponen que puede confiarse el cultivo de la virtud necesaria para sostener una sociedad liberal y democrática a las familias, las asociaciones de la sociedad civil, o a los mecanismos de mercado. De este modo, sin negar la importancia de la virtud, afirman que no es competencia del Estado su promoción. Pero otros liberales no comparten este optimismo con respecto a la producción espontánea de la virtud en las sociedades pluralistas contemporáneas, en las cuales las influencias para la formación del carácter resultan muy heterogéneas. La dificultad que enfrenta esta corriente liberal, en la cual se ubica Rawls, es la de proponer virtudes ciudadanas que no reflejen una perspectiva comprehensiva de la excelencia humana, así como también señalar medidas para el cultivo de la virtud que sean justificables públi-

2. Esta observación es de Will Kymlicka y Wayne Norman, "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory", *Ethics* 104 (1994), pp. 352-381. Entre los autores liberales contemporáneos que han defendido la importancia de la virtud ciudadana en cabe mencionar a: Stephen Macedo, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*, New York, Oxford University Press, 1990; William Galston, *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; y Eamonn Callan, *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

camente. Siguiendo en buena medida el enfoque rawlsiano, considero que, ante la necesidad de la virtud ciudadana y la imposibilidad de confiar con exclusividad en mecanismos espontáneos o de mano invisible para su producción, corresponde al estado asumir un rol en la tarea de equipar a los ciudadanos con ciertas cualidades de carácter que necesitan para vivir juntos como libres e iguales. También coincido con Rawls en que estas cualidades no deberían defenderse como formas de la excelencia humana en general, sino más bien como rasgos asociados al cumplimiento adecuado del rol político de los ciudadanos. Ello supone la tarea de justificar las virtudes ciudadanas desde la perspectiva política.

La concepción política de la justicia y el problema de la virtud ciudadana

En el *Liberalismo Político*, John Rawls ofrece una reelaboración de su teoría de la justicia como equidad, presentándola como una concepción política. Una concepción de la justicia es un conjunto de principios para la asignación de derechos y responsabilidades básicos y para la determinación de la distribución de los beneficios y las cargas de la cooperación social.³ Lo que hace de una concepción de la justicia una concepción política son tres características fundamentales referidas a su objeto, su estatus, y su fuente o método de justificación. En primer lugar, una concepción política es una concepción moral que tiene como objeto la estructura básica de la sociedad. Es decir, la misma se aplica a las principales instituciones políticas, sociales y económicas de la sociedad, entendida como un sistema cerrado de cooperación. En segundo lugar, la justicia como equidad se presenta como independiente, es decir, no se deriva de doctrinas comprehensivas o de concepciones del bien. Las principales nociones que estructuran esta concepción de la justicia no descansan en tesis filosóficas, religiosas o morales acerca de cómo la gente debería vivir su vida en general. Por el contrario, la teoría intenta ser aceptable para ciudadanos que adhieren a distintos ideales morales comprehensivos, dado su objetivo de contar con el asentimiento de éstos en condiciones de pluralismo y diversidad. Finalmente, el contenido de la teoría se expresa en términos de ciertas ideas fundamentales vistas como implícitas en la cultura pública de una sociedad democrática.

3. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 5.

La cultura pública comprende las instituciones políticas de un régimen constitucional, así como también las tradiciones públicas de su interpretación. De este modo, la teoría de la justicia pretende ser la articulación sistemática de ciertas ideas intuitivas que están encarnadas en las principales instituciones políticas y sociales, y que por ello se consideran como compartidas implícitamente.⁴ Rawls adopta la perspectiva política para argumentar a favor de los dos principios de justicia ya conocidos:

- a. Cada persona tiene un derecho igual a un esquema plenamente adecuado de iguales libertades básicas que es compatible con un esquema similar de libertades para todos;
- b. Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero, deben ser unidas a oficios y posiciones abiertas para todos bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades; y segundo, deben redundar en el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.⁵

El compromiso con la defensa de la justicia como equidad desde una perspectiva estrictamente política impone ciertas restricciones a la posibilidad de incluir un conjunto de virtudes entre las ideas del bien sostenidas por la teoría, puesto que admitir formas de excelencia del carácter supone el riesgo de caer en el perfeccionismo. Rawls es consciente de esta dificultad y por ello defiende las virtudes ciudadanas como virtudes políticas, asociadas al cumplimiento de los principios de justicia antes enunciados. Ello significa que las virtudes ciudadanas no son concebidas como formas de excelencia humana en general, sino como virtudes necesarias para el mantenimiento de una sociedad justa y democrática. En este sentido, las virtudes políticas se identifican y justifican por la necesidad de contar con ciudadanos poseedores de ciertas cualidades de carácter a fin de lograr un régimen justo y estable, lo cual satisface los requerimientos de la justificabilidad pública.⁶ Aunque Rawls no ofrece en el *Liberalismo Político* una definición de las virtudes políticas, pienso que resulta adecuado caracterizarlas como formas dis-

4. John Rawls, *Political Liberalism*, p. 11-14.

5. Rawls, *P.L.*, p. 291.

6. Véase Rawls, *P.L.*, p. 194-195; y *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, London, Harvard University Press, 2001, p.116-118.

posicionales complejas de percepción, emoción, juicio y comportamiento esenciales para sostener la cooperación social equitativa.

Rawls afirma que, si un estado adoptara medidas conducentes a fortalecer virtudes como la tolerancia o el respeto mutuo –por ejemplo, medidas que desalienten la discriminación religiosa o racial– no se vuelve con ello perfeccionista. La razón de esta afirmación, en mi opinión, es que tales medidas pueden justificarse sin necesidad de apelar al valor intrínseco de tales rasgos de carácter, sosteniendo más bien que su posesión por parte de los ciudadanos es imprescindible para satisfacer los requerimientos de la justicia en una sociedad diversa y pluralista. A fin de ilustrar esta tesis, tomemos como ejemplo la discriminación racial, que ha sido prohibida legalmente en muchos países y que contraviene las exigencias básicas de la igualdad de oportunidades más allá de su prohibición legal. Supongamos que en una sociedad determinada las compañías o los pequeños negocios discriminan a algunas personas al seleccionar a sus empleados, las agencias inmobiliarias ofrecen propiedades restringiendo algunas zonas para quienes no son blancos debido a las preferencias de sus residentes, y muchos de los comercios y los restaurantes no aceptan a personas de color entre sus clientes. Aún si el estado no las discrimina, a éstas personas se les está negando el trato igualitario que merecen en tanto ciudadanos.⁷ Y esa sociedad no puede aspirar a ser justa a menos que las actitudes y las convicciones de sus ciudadanos se transformen. Este ejemplo no busca sugerir la necesidad de la sanción de leyes que prohíban la discriminación racial y que sean acompañadas de un control estricto del estado para velar por su cumplimiento – algunas de esas leyes pueden resultar muy poco efectivas, o involucrar una dosis excesiva de vigilancia y control. Más bien pretende poner en claro que la contracara indispensable de las leyes y los distintos mecanismos procedimentales e institucionales que aseguran el logro de una sociedad justa y democrática es cierto nivel de virtud en los ciudadanos.

Aunque Rawls defiende brevemente el rol de las virtudes ciudadanas en su teoría y menciona ejemplos de las mismas –tales como la tolerancia, la civilidad, la equidad y el respeto mutuo– no emprende en

7. El ejemplo es de Will Kymlicka, "Education for Citizenship", Mark Halstead y Terrence McLaughlin (eds.), *Education in Morality*, London, Routledge, 1999, p. 84.

ningún momento la tarea de analizarlas de un modo exhaustivo. Considero que el análisis detallado y sistemático de estas virtudes, de su justificación y alcance, resulta de gran interés puesto que permite vislumbrar en qué medida la estrategia de justificación política conduce o no a rebajar las exigencias normativas de la teoría. Por razones de espacio, me ocuparé de discutir sólo una de las virtudes ciudadanas políticas mencionadas por Rawls: la civilidad. Comenzaré por caracterizar a la civilidad de acuerdo con el uso común de esta noción y de la interesante defensa de esta virtud ofrecida recientemente por Cheshire Calhoun. Luego me ocuparé de presentar y explicar el uso más bien técnico que hace Rawls de la civilidad, así como también de señalar algunos comentarios críticos a la misma.

El ejemplo de la civilidad

La virtud de la civilidad es una virtud fundamental para la vida social, si bien no ha recibido demasiada atención por parte de los filósofos contemporáneos. La ausencia de la civilidad puede explicarse, en buena medida, por el hecho de que se la suele asociar con las reglas de etiqueta y con los buenos modales. Estas reglas convencionales han tenido históricamente funciones discriminatorias, estableciendo distinciones entre clases altas y bajas, o entre "bárbaros" y "civilizados". Como observa Cheshire Calhoun, en la medida en que la civilidad se entiende en conexión con reglas de este tipo, no parece tener ninguna relevancia como virtud moral, ni mucho menos como virtud ciudadana política concebida a partir de una teoría de la justicia igualitaria.⁸ Otra razón por la cual la civilidad no parece una buena candidata para ser considerada una virtud es que tiene conexiones con el respeto por reglas establecidas socialmente y con la obediencia de la ley, lo cual no siempre resulta compatible con un punto de vista socialmente crítico (como el implícito en los principios de justicia rawlsianos). Una tercera razón para descartar a la civilidad como virtud importante es que resulta tentador reducirla a

8. Mi presentación de la civilidad sigue, con ciertas modificaciones, el excelente artículo de Cheshire Calhoun, "The Virtue of Civility", *Philosophy and Public Affairs* 29 n.3 (2000), 251-275. Mientras la autora discute la civilidad como virtud moral, me interesa poner énfasis en el potencial de la civilidad como virtud ciudadana política.

una virtud más básica como el respeto kantiano, o a un conjunto de virtudes del tipo de la tolerancia, la amabilidad y el respeto por la ley. Estas objeciones parecen poner en duda la relevancia de la civilidad en una teoría de la justicia. Según Calhoun, a fin de sostener que la civilidad es una virtud ciudadana básica es preciso mostrar que posee características distintivas que la vuelven irreductible a otras virtudes, así como también explicar su relación con las reglas y convenciones sociales.

La propuesta de Calhoun, que considero iluminadora, consiste en atender a la función de la civilidad para comunicar actitudes morales básicas de respeto, tolerancia y consideración. La autora argumenta que la civilidad está conectada estrechamente con reglas sociales convencionales porque sólo mediante estas reglas se pueden comunicar efectivamente las actitudes correspondientes. El aspecto esencialmente comunicativo de la civilidad es lo que la distinguiría del respeto, la tolerancia o la consideración. En otras palabras, estas otras virtudes se diferencian de la civilidad desde el momento en que es posible pensar en conductas intolerantes, desconsideradas, o que violen derechos, pero que no involucran la comunicación de actitudes. Por ejemplo, una práctica discriminatoria de empleo o de admisión en una asociación que haya sido cuidadosamente disfrazada con otras razones constituye una forma de intolerancia o falta de respeto sin ser una expresión de incivilidad.

Alternativamente, cabría pensar en conductas que sean consideradas como carentes de civilidad sin que *por sí mismas* sean intolerantes, desconsideradas o contrarias al respeto por las personas. Por ejemplo, que un miembro de un grupo socialmente subordinado se niegue a mostrar deferencia hacia miembros de un grupo o clase dominante. Esta posibilidad deja entrever una tensión básica en la caracterización de la civilidad de Calhoun, derivada de la dificultad de cómo se ha de delimitar la contravención de las normas de civilidad. Por un lado, si se concibe a la incivilidad como la contravención de normas socialmente establecidas, y por ende como la comunicación de un mensaje que se interpreta como incivilizado, entonces la civilidad queda demasiado atada a normas convencionales que pueden ser injustas y anti-igualitarias. Por otro lado, si se entiende a la civilidad desde una perspectiva crítica, entonces parece desatenderse el aspecto comunicativo de la civilidad, en tanto las conductas *verdaderamente* civilizadas —definidas desde la perspectiva crítica— podrían no ser comprendidas como tales, es decir, podrían no llegar a comunicar efectivamente respeto y consideración. Ante esta tensión, Calhoun opta por priorizar el aspecto comunicativo de la civilidad

como virtud. La autora destaca que la moralidad es una empresa profundamente social, es decir, que tiene lugar en un mundo social en el cual hay significados compartidos que regulan la interacción entre las personas. En este sentido, la civilidad no requiere obediencia a las normas sociales por sí mismas sino con el propósito de comunicar actitudes sociales a quienes viven a nuestro alrededor. Calhoun sostiene que la moralidad no sólo exige que actuemos correctamente, sino también que seamos capaces de transmitir actitudes morales fundamentales de respeto o tolerancia. De este modo, la actividad moral supondría asumir dos roles diferentes: el de razonadores morales críticos y el de comunicadores de actitudes morales, y es este segundo rol el que exigiría el ejercicio de la civilidad. Ambos roles se combinan sin dificultad sólo cuando las normas sociales convencionales que canalizan la civilidad no son demasiado deficientes desde el punto de vista moral crítico.

Por el momento, dejaré a un lado las implicancias problemáticas de la posición de Calhoun para pasar a analizar el rol de la civilidad en el contexto del *Liberalismo Político*. Rawls realiza breves y numerosas referencias a la civilidad como virtud y como obligación de los ciudadanos. El uso de esta noción por parte de Rawls es bastante técnico y está unido al ejercicio del diálogo público entre ciudadanos. La civilidad consiste en la disposición activa de escuchar a otros y de analizar las cuestiones desde el punto de vista ajeno, así como también de buscar puntos de acuerdo moral. El ejercicio de la civilidad supone la capacidad de explicar cómo los principios y las políticas defendidas pueden ser apoyados por los valores de la razón pública. Para Rawls, el ciudadano que posee civilidad respeta la capacidad de razonabilidad de los otros y por ello está dispuesto a explicar los fundamentos de sus propuestas en términos que sean justificables para todos. Al discutir cuestiones de justicia básica, esta virtud reclama apelar a principios de justicia que puede esperarse que todos compartan, absteniéndose de referencias a doctrinas comprensivas controvertidas que tendrían consecuencias muy divisivas. Las normas de la civilidad son las que regulan la discusión de cuestiones controvertidas de manera tal que sea posible el diálogo y el acuerdo, exigiendo que todas las partes se atengan al ejercicio de la razón pública.⁹

9. Para una caracterización alternativa de la civilidad rawlsiana, que tiende a identificarla con la virtud liberal de la moderación, véase Michael Meyer, "Li-

Retomando la tesis de Calhoun de que el ejercicio de la civilidad involucra la comunicación de actitudes morales de respeto y consideración, es posible interpretar las observaciones un tanto oscuras de Rawls sobre la civilidad como virtud política: la disposición de los ciudadanos a cumplir con las normas que regulan el ejercicio de la razón pública equivale a la disposición a expresar respeto y consideración por los conciudadanos, dado el hecho del pluralismo social. Puesto que las normas que regulan el ejercicio de la civilidad en Rawls no se establecen convencionalmente –sino que derivan de la concepción política de la justicia construida a partir del ideal de la ciudadanía democrática libre e igual– no surge aquí el problema de Calhoun de tener que optar entre ser críticos o ser civilizados. En otras palabras, el enfoque político de Rawls evade este problema porque la civilidad queda delimitada atendiendo al ideal de una sociedad bien ordenada y al contexto del diálogo público.

Sin embargo, el ejercicio de la civilidad como virtud política en Rawls resulta a mi entender demasiado restringido, precisamente por funcionar sólo en el contexto del diálogo público. Considero que la teoría rawlsiana, cuyos principios de justicia se construyen a partir de la noción de ciudadanía libre e igual, no sólo es compatible sino que requiere una virtud de la civilidad más exigente. En otras palabras, la civilidad entendida como disposición al trato respetuoso entre ciudadanos de una sociedad justa debería ejercerse en todo tipo de interacciones cara a cara, y no meramente durante la participación en los debates públicos. Tengo en mente aquí lo que Nancy Rosemblum denomina la capacidad de trato igualitario y espontáneo entre ciudadanos que lleva a desatender las diferencias de estatus o posición social.¹⁰ Rosemblum se niega a llamar a esta disposición "civilidad" porque históricamente las formas de civilidad han sido anti-igualitarias en su atención a rangos, clases, oficios, o afiliaciones, y también porque considera que esta disposición es profundamente política mientras que la civilidad no lo es. Pero más allá de las diferencias en la terminología empleada, coinci-

beral Civility and the Civility of Etiquette: Public Ideals and Personal Lives", *Social Theory and Practice* vol. 26 n.1, 2000; 69-84.

10. Nancy Rosemblum, "Navigating Pluralism: The Democracy of Everyday Life (and Where It Is Learned)", Stephen Elkin y Karol Edward Soltan (eds.), *Citizen Competence and Democratic Institutions*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1999, 67-88.

do con Rosenblum en la importancia del ejercicio de la disposición al trato respetuoso, igualitario y espontáneo hacia los conciudadanos en el ámbito de la sociedad civil. Una sociedad justa precisa de ciudadanos con civilidad en el sentido aquí defendido, no como una exigencia que reclama el ejercicio de la reflexión y la autoconstricción antes de actuar, sino como una disposición habitual de expresar respeto igualitario por los conciudadanos. He argumentado, siguiendo observaciones del propio Rawls, que la existencia de patrones sistemáticos de discriminación racial significan negar la igual ciudadanía a quienes son discriminados. Del mismo modo, la falta de trato igualitario y respetuoso hacia algunos miembros de la sociedad contraviene los requerimientos básicos de la justicia política – piénsese en la distribución equitativa del bien primario del autorrespeto, cuya posesión tiene como condición el reconocimiento por parte de otros.

Cuando se amplía el alcance del ejercicio de la civilidad rawlsiana para la comunicación de actitudes de respeto igualitarias en distintos ámbitos de interacción cara-a-cara en sociedades no ideales, el problema de Calhoun reaparece. Esta vez, puesto que he dado mayor peso a la adopción de una perspectiva crítica con respecto a las normas sociales, lo que parecería socavarse es el aspecto comunicativo efectivo de la civilidad. En respuesta a esta dificultad, conviene recordar que la concepción de la justicia política está pensada para sociedades democráticas y pluralistas modernas que reconocen una concepción de los ciudadanos como libres e iguales. Tales sociedades cuentan con un conjunto de ideales políticos compartidos presentes en la cultura pública, los cuales están encarnados en modos más o menos imperfectos en las instituciones sociales. Estos ideales democráticos e igualitarios deberían ser conocidos y justificados públicamente, a fin de emplearlos para la transformación de las normas y convenciones existentes que permiten la comunicación de actitudes morales cuando las mismas resultan deficientes a la luz de los primeros.¹¹ El ejercicio de la civilidad en sociedades democráticas no ideales supone una tarea compleja, ya que exige

11. Las instituciones educativas son fundamentales para esta tarea. Sobre la enseñanza del respeto mutuo véase Amy Gutmann, "Challenges of Multiculturalism in Democratic Education", en Fullinwider, Robert (ed.), *Public Education in a Multicultural Society: Policy, Theory, Critique*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1996; 156-179.

tomar en consideración tanto la perspectiva normativa crítica de la justicia como imparcialidad como la perspectiva de quienes asumen la validez de las normas y las convenciones predominantes, con o sin demasiada reflexión al respecto. Dado que estas perspectivas normativas pueden entrar en conflicto, el ejercicio adecuado de la virtud de la civilidad requiere la realización de juicios contextuales complejos y la búsqueda de estrategias comunicativas destinadas a acortar la brecha entre ambas. Sin duda, la comunicación de actitudes de civilidad igualitaria puede ser inicialmente interpretada como una falta de respeto por algunas personas o grupos que esperan recibir un trato deferencial. Pero en la medida en que este tipo de civilidad vaya extendiéndose resultará el modo habitual y esperado de conducta, el cual es el único adecuado a la luz de los requerimientos básicos de la justicia.

Conclusión

A modo de conclusión, quisiera destacar que aún manteniendo el enfoque político de justificación de las virtudes ciudadanas de Rawls, el análisis pormenorizado de las mismas nos enfrenta a su complejidad y su riqueza.¹² Me he ocupado en este trabajo de la civilidad, pero la discusión de otras virtudes ciudadanas como la moderación, la equidad o la tolerancia conducen a conclusiones similares. Las virtudes ciudadanas presuponen formas complejas de modelación del carácter de manera tal que resulten disposiciones estables, así como también el desarrollo de capacidades reflexivas para que sea posible su ejercicio adecuado en distintas situaciones particulares.¹³ Ante la existencia de posibles

12. El hecho de que las virtudes ciudadanas rawlsianas se definan en conexión con el cumplimiento de los principios de justicia no las vuelve indistinguibles de otros enfoques liberales pragmáticos o funcionales. Compárese las afirmaciones de este trabajo con William Galston, *op. cit.*, cap. 10, o David Jones, "A Pragmatic Defense of some Liberal Civic Virtues", *Southern Journal of Philosophy* 30 n.2 (1992), 77-92.

13. Cabe añadir la importancia de contar con instituciones diseñadas para facilitar, en lugar de entorpecer, el ejercicio de la virtud. Véase Phillip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997, cuya propuesta de diseño institucional puede servir de complemento a la teoría rawlsiana para su aplicación en contextos no ideales. Acerca de la relación entre el ejercicio de las virtudes ciudadanas y la necesaria vigen-

conflictos y tensiones en el ejercicio de las virtudes ciudadanas en contextos no ideales, se plantea la necesidad de incorporar entre las virtudes ciudadanas una virtud de tipo intelectual, la capacidad de juicio político, que sirva como mediadora y reguladora del ejercicio de las virtudes ciudadanas.¹⁴ Aunque Rawls no parece muy dispuesto a reconocer la riqueza de las virtudes ciudadanas políticas –quizá porque intenta acentuar las diferencias entre su enfoque político y el de liberalismos más comprehensivos– estas consecuencias son ineludibles si se espera que las virtudes sirvan de apoyo efectivo a los principios de justicia, garanticen la vigencia de términos equitativos de cooperación social y hagan posible el ejercicio de la razón pública.

Universidad Nacional de La Plata, Conicet

ABSTRACT

It is commonly thought that liberals hold that the state should be indifferent towards the virtues of citizens and should take no measures to promote them. But this misconstrues the role that virtue plays in liberal thought. Most liberals acknowledge that liberal societies require virtuous citizens, but they hope that their cultivation can be trusted to families, associations of civil society, or the market. Some liberals, including John Rawls, assign the state a (limited) role in equipping citizens with the traits that are necessary to live together as free and equal. The present paper explores the account of civic virtues in Rawls' political liberalism, arguing that despite their political defense civic virtues involve complex and rich dispositions of character – primarily because they are necessary to sustain fair cooperation. The demands that his own argument place on the exercise of civic virtue are illustrated by discussing the virtue of civility.

cia de normas sociales que le sirvan de apoyo, véase Carlos Nino, *Un país al margen de la ley*, Buenos Aires, Emecé, 1992.

14. Véase P.L., p. 156.

NEUTRALIDAD ESTATAL, IGUAL RESPETO Y FALIBILISMO MORAL*

Mariano Garreta Leclercq

Introducción

Normalmente los individuos reflexionan y toman decisiones acerca de qué formas de vida son valiosas, qué metas tiene sentido perseguir, qué actividades vale la pena realizar. Puede sostenerse que toda persona posee un plan de vida que justifica y revisa a la luz de creencias y valoraciones más generales. Esas creencias más generales son, en la mayoría de los casos, parte de doctrinas comprehensivas de distintas clases: religiosas, filosóficas, morales, etc. Según la caracterización ofrecida por John Rawls, una doctrina moral es comprehensiva “cuando incluye concepciones sobre qué es de valor en la vida humana, e ideales sobre el carácter personal tanto como ideales de amistad, relaciones familiares y de asociación, y otros muchos elementos que conforman nuestra conducta y, finalmente, nuestra vida considerada globalmente”.¹ Dentro de las sociedades democráticas contemporáneas coexiste una amplia diversidad de concepciones del bien y doctrinas comprehensivas que representan en muchas ocasiones puntos de vista irreconciliables. John Rawls afirma que no debemos caracterizar dicha situación como un fenómeno pasajero. A su juicio, por el contrario, es necesario reconocerlo como un “rasgo permanente de la cultura pública de la democracia”.² Los defensores del liberalismo sostienen que en tales circunstancias la legitimidad de las políticas del Estado dependerá de la posibilidad de

* Versiones anteriores del presente trabajo han sido leídas en el XI Congreso Nacional de Filosofía, Salta, 2001, y en el seminario interno del proyecto de investigación sobre “Autonomía, democracia y concepciones de la buena vida” dirigido por Osvaldo Guariglia y Graciela Vidiella, cuyos comentarios críticos agradezco mucho.

1. Rawls, J., (1993), pág. 13.

2. Rawls, J., (1993), pág. 36.

que éstas puedan ser justificadas sobre la base de argumentos y razones que todo miembro razonable de la comunidad política pueda aceptar con independencia de las concepciones del bien particulares a las que adhiera. El Estado deberá ser, en el sentido especificado, *neutral* frente a las diversas doctrinas comprensivas que profesan sus miembros.

Es importante no confundir la noción de *neutralidad* estatal a la que acabo de hacer referencia, que podríamos denominar "neutralidad de justificación" o "neutralidad de fundamentos",³ con otras nociones que muchos autores atribuyen en forma errónea al liberalismo. La neutralidad de fundamentos no implica la idea de que las políticas del Estado deban prescindir de toda referencia a valores o ideales morales. Lo que se excluye son los valores controvertidos y se exige, según acabamos de ver, que sólo se apele en la justificación de las políticas del Estado a valores que todos puedan aceptar libremente más allá de la doctrina comprensiva que profesen. Por otra parte, la "neutralidad de fundamentos" no debe ser confundida con la "neutralidad de efectos". Esta última estipula que el Estado debe abstenerse de realizar "cualquier actividad que aumente la probabilidad de que los individuos acepten una doctrina particular en detrimento de otras —a no ser que se tomen simultáneamente medidas que anulen, o compensen, los efectos de las políticas que así lo hagan".⁴ La "neutralidad de efectos" debe ser descartada en tanto resulta implausible desde el punto de vista práctico. Como sostiene Rawls, la vigencia de una concepción liberal de la justicia tendrá, en cualquier caso, "importantes efectos e influencias en la selección de las doctrinas comprensivas duraderas y capaces de ganar adeptos con el transcurso del tiempo; y es inútil tratar de compensar esos efectos e influencias, o incluso tratar de averiguar, con fines políticos, su alcance y profundidad. Debemos aceptar los hechos de la sociología política de sentido común".⁵

Una de las metas centrales de la filosofía política liberal consiste en ofrecer una justificación adecuada de la tesis de la neutralidad estatal. Charles Larmore ha sostenido que la justificación de dicha tesis debe satisfacer un requisito básico: debe ser ella misma neutral entre las diversas concepciones del bien que coexisten dentro de la sociedad, lo

que equivale a decir que es necesario ofrecer "una justificación neutral de la neutralidad". Resultaría completamente incoherente considerar aceptable una defensa de la tesis de la neutralidad que no cumpliera ella misma con el requisito que ésta impone a la justificación de las políticas del Estado, es decir, el poder ser aceptadas libremente por todos sin importar la particular doctrina comprensiva a la que cada uno adhiera. No se trata simplemente de recurrir a valores que todos puedan aceptar, es necesario dar cuenta de las razones por las cuales esos valores deben cobrar prioridad sobre cualquier otra clase de consideraciones religiosas, filosóficas o morales de orden comprensivo. Es necesario explicar por qué, al justificar las normas políticas fundamentales del Estado, los ciudadanos deben dejar de lado las doctrinas comprensivas y creencias más generales acerca de la buena vida que profesan.

Mi propósito en el presente trabajo será examinar la plausibilidad de dos argumentos a favor de esta posición liberal. El primero es el defendido por Charles Larmore en *Patterns of Moral Complexity* y otros trabajos.⁶ El segundo es el resultado de la combinación entre una de las premisas del argumento a favor de la tesis de la neutralidad estatal que yo mismo he propuesto⁷ y una tesis "falibilista".⁸ Intentaré dejar en claro que ambos argumentos contienen serias deficiencias.

I. Diálogo racional e igual respeto

Para justificar la idea de que el Estado debería permanecer neutral frente a las diversas concepciones de buena vida que coexisten en el seno de las sociedades democráticas contemporáneas, Larmore recurre a una supuesta "norma universal del diálogo racional". Según escribe el filósofo:

La justificación neutral de la neutralidad política se basa en lo que, a mi juicio, es una norma universal del diálogo racional. Cuando dos personas difieren sobre algún punto específico, pero desean seguir hablando acerca del problema general que están tratando de resolver, cada uno ha de prescindir

6. Cf. Larmore, Ch., (1987) y (1990).

7. Cf. Garreta Leclercq, M., (2001).

8. A diferencia del argumento que examinaré aquí, mi argumento no implica el compromiso con el falibilismo moral.

3. Cf. De Marneffe, P., (1990).

4. Rawls, J., (1993), pág. 193.

5. Idem.

de las creencias que los otros rechazan, (1) con el fin de construir un argumento sobre la base de sus otras creencias que pueda convencer al otro de la verdad de la creencia en litigio, o (2) con el fin de derivar a otro aspecto del problema, donde las posibilidades de acuerdo parezcan mayores. Al enfrentarse con un desacuerdo, quienes tratan de continuar la conversación no tienen más remedio que retirarse hacia un terreno neutral, con la esperanza o bien de resolver la disputa o bien de olvidarla.⁹

La dificultad de este argumento es bastante obvia. ¿Por qué deberíamos aceptar esta supuesta norma universal? Larmore señala explícitamente que, a diferencia de algunas estrategias de argumentación tradicionales dentro de la tradición liberal, su argumento no requiere compromiso alguno con el "escepticismo" o el "falibilismo" respecto de las creencias morales (lo cual vale también, supongo, para el más amplio espectro de creencias que integran las doctrinas comprehensivas religiosas, filosóficas y morales). De modo que la apuesta de Larmore es muy fuerte, este argumento aspira a tener validez aún para aquellos que están firmemente convencidos, que poseen la certeza de adherir a la doctrina comprehensiva verdadera. Supongamos que una persona está segura de que la doctrina comprehensiva a la que adhiere es verdadera y de que, consecuentemente, las doctrinas incompatibles con ella son falsas, ¿por qué razón debería estar dispuesta a renunciar a lo que considera la verdad para alcanzar el consenso con personas que a su juicio se encuentran profundamente equivocadas?, ¿por qué abandonar el intento de cambiar (a través de argumentos o, si fuera necesario, de otros medios) las opiniones de personas que a su juicio están desperdiçando sus vidas persiguiendo metas de escaso o ningún valor? Esa renuncia no podrá a su juicio ser buena ni para él ni para sus oponentes. ¿Por qué debería alguien, que está convencido de que sus puntos de vista son correctos, aceptar, frente al disenso, frente a las dificultades para convencer a los otros, retirarse a un terreno neutral entre la verdad y el error con el fin de arribar a una justificación consensuada de los proyectos cooperativos comunes? Éste ha sido uno de los problemas centrales del liberalismo desde el siglo XVII hasta nuestros días: ¿por qué razón debemos reconocer a la búsqueda del consenso político un estatus en cierta forma independiente y prioritario sobre lo que consi-

deramos la verdad en relación con la buena vida, la religión, etc.? Como lo plantea Rawls: "¿Por qué deberían los ciudadanos respetar los límites de la razón pública cuando discuten y votan sobre las cuestiones políticas más fundamentales?, ¿cómo puede ser razonable o racional para los ciudadanos, cuando los asuntos básicos están en juego, limitarse a apelar a una concepción pública de la justicia y no a la verdad global tal y como ellos la entienden? Sin duda —continúa el filósofo—, las cuestiones más fundamentales deberían plantearse apelando a las verdades más importantes, y, sin embargo, es posible que éstas rebasen ampliamente a la razón pública".¹⁰ ¿Por qué razón deberían los ciudadanos dejar de lado la verdad global tal como la entienden, para retirarse a un terreno neutral donde se disipen las controversias entre doctrinas comprehensivas religiosas, filosóficas y morales?

La mayoría de las personas, por lo menos la inmensa mayoría de los miembros de las sociedades democráticas contemporáneas, creen que es muy importante ser capaces de justificar sus creencias y acciones en base a razones cuyo peso y pertinencia puedan ser reconocidos por los afectados. Sin duda, esta aspiración a justificar nuestra conducta debe cobrar especial relevancia en relación con las cuestiones políticas fundamentales, dado que en ese caso defendemos puntos de vista que tendrán impacto sobre los proyectos cooperativos comunes entre los ciudadanos. Sin embargo, este amplio consenso encubre una profunda controversia: encubre dos interpretaciones opuestas de las implicaciones y el alcance de la idea referida. La teoría contractualista de Thomas Scanlon representa una de estas posiciones enfrentadas. Scanlon sostiene que, en su sentido más básico, hablar de la corrección e incorrección morales es hablar acerca de la posibilidad (o de la imposibilidad) de justificar nuestras acciones en base a razones que ninguno de los afectados pueda rechazar razonablemente dentro del marco de una discusión entre personas informadas y libres de coerciones.¹¹ Podemos seguir también a Scanlon para presentar la otra concepción: "muchas gente podría

10. Rawls, (1993), pág. 251.

11. El principio contractualista de Scanlon estipula que: "un acto es incorrecto si su realización bajo esas circunstancias no está permitido por ningún sistema de reglas para la regulación de la conducta, reglas que nadie podría rechazar razonablemente como base de un acuerdo general no forzado e informado" (Scanlon, T., 1982, pág. 110).

9. Larmore, Ch., (1987), pág. 53.

acordar en que un acto es incorrecto si y sólo si no puede ser justificado frente a otros sobre bases que ellos no podrían rechazar razonablemente. Pero dichas personas pueden decir que esto es verdad sólo porque aquello que la gente puede o no puede rechazar razonablemente es determinado por hechos acerca de qué es correcto o incorrecto en un sentido más profundo que es independiente de cualquier idea de rechazo razonable".¹² Recordemos que esto último es justamente lo que rechaza la posición de Scanlon, ésta sostiene, por el contrario, que "pensar acerca de lo correcto y lo incorrecto es, en el nivel más básico, pensar acerca de aquello que puede ser justificado frente a otros sobre bases que ellos, si se encuentran apropiadamente motivados, no podrían rechazar razonablemente".¹³ Ahora bien, a diferencia de lo que sostiene Scanlon, muchas personas creen que la posibilidad de justificar, de llegar a consenso en torno de una norma no es lo que la vuelve moralmente correcta o justa, sino que por el contrario, el ser moralmente correcta o justa es lo que explica que todos puedan aceptarla. Para ellos, —siguiendo a Scanlon— aquello que la gente puede o no puede rechazar razonablemente es determinado por hechos acerca de qué es correcto o incorrecto, los cuales poseen un estatus independiente de cualquier idea de rechazo razonable. Creer que la doctrina comprensiva a la que adherimos es verdadera equivale, normalmente, a creer que tenemos acceso a tales hechos fundamentales que hacen posible determinar en qué consiste lo justo y lo injusto, y de los que depende, consecuentemente, la posibilidad de discriminar entre formas "razonables" e "irrazonables" de aceptación o rechazo de una norma o una política. Si una persona cree firmemente en la verdad de su doctrina comprensiva, muy probablemente juzgará la imposibilidad de llegar a un consenso con otras personas en torno a sus ideas básicas como la consecuencia de una actitud irrazonable por parte de ellos. Es más, considerará irrazonable seguir la prescripción formulada por la regla de Larmore: ésta exigiría, en última instancia, renunciar a la posibilidad de alcanzar un consenso razonable (aquel que satisface los criterios que derivan del interior de la doctrina comprensiva a la que adhiere) para arribar a lo que a lo sumo podría ser descripto como una negociación en la que no queda espacio para la justicia, dado que requiere neutralidad entre la fuente de la corrección y

12. Idem.

13. Scanlon, T., (1999), pág. 5.

la justicia y las creencias incompatibles con ella. Si Scanlon estuviera en lo cierto, parece haber razones decisivas para cumplir lo que prescribe la regla de argumentación propuesta por Larmore. Si el deseo de justificar nuestras acciones en base a razones que los demás no puedan rechazar razonablemente es realmente básico, es decir, que no puede ser caracterizado meramente como algo que deriva y depende de la doctrina comprensiva a la que adherimos, es claro que hay buenas razones para priorizar su satisfacción a la de la doctrina comprensiva que defendemos (cuando ésta se convierta en un obstáculo para el consenso). Sin embargo, no es posible, siendo fieles a las metas del liberalismo político, recurrir a una teoría como la de Scanlon para ofrecer apoyo a la regla de Larmore. Hacer una cosa semejante equivaldría a tomar parte en la clase de controversias que el liberalismo político debería tratar de evitar si mantiene su aspiración de ofrecer una base pública de justificación que todos puedan aceptar libremente, una justificación —como dice Larmore— neutral de la neutralidad, una justificación que se ponga por encima de las profundas y prolongadas controversias filosóficas (en este caso, acerca de la naturaleza de la corrección moral).

Aunque las razones aducidas por él son diferentes a las que acabo de presentar, Larmore reconoce que la regla citada no es suficiente para ofrecer una justificación apropiada de la neutralidad liberal. Según afirma, el ideal de diálogo racional involucrado en ella, aunque sería capaz de poner límites al modo en que debe desarrollarse la conversación, es insuficiente para justificar por qué ésta debe ser emprendida y continuada tras el surgimiento de desacuerdos. Su propuesta para resolver esta dificultad consiste en combinar la regla referida con el ideal moral sustantivo que a su juicio constituye el corazón del liberalismo: la noción de *igual respeto* por las personas. Creo que el argumento fundamental de Larmore podría resumirse como sigue. Todas las personas comparten, con la excepción de casos clínicos graves, la capacidad de desarrollar en forma coherente una concepción del mundo y de integrar en forma justificada creencias a esa concepción del mundo (justificadas a la luz de los criterios que ofrece dicha concepción). Aunque algunas personas logren realizar esa capacidad en un grado mayor que otros, todos la poseen igualmente en tanto que capacidad, y son, en virtud de ello, mere-

14. Cf. Larmore, Ch., (1987), pág. 64.

cedores de igual respeto.¹⁴ Ahora bien, partimos del hecho básico de que las personas son seres capaces de pensar y actuar sobre la base de razones.¹⁵ Si nosotros tratamos de persuadir a otros de que actúen en conformidad con una regla de conducta solamente a través de la amenaza de la fuerza, los estaremos tratando meramente como medios, como objetos de coerción, y no también como fines, lo cual requiere, por el contrario, poner en juego su capacidad distintiva como personas (i.e: su capacidad de actuar en base a razones). El respeto por las otras personas, el no reducirlas a meros medios de nuestros propósitos, requiere que los principios políticos que pretendamos imponer sean tan justificables para esas personas como presumiblemente lo son para nosotros. Es decir, que ellas puedan, al igual que nosotros, derivarlos en forma razonada de creencias que puedan aceptar libremente. Por lo tanto, hacer honor al igual respeto por las personas, requiere que frente a la imposibilidad de llegar a consenso sobre una materia controvertida (el verdadero Dios, la naturaleza de la alienación o de la realización plena de las potencialidades humanas, etc.) debemos aceptar dejar dicha cuestión de lado y buscar un terreno neutral que podamos compartir con los demás.

A este argumento se aplica el mismo tipo de consideraciones que formulé con relación al primero. Una persona convencida de la verdad de la doctrina comprehensiva que profesa normalmente creerá (por lo menos será así en gran parte de los casos) que los criterios para aceptar o rechazar razonablemente una norma moral o política sólo pueden derivar del interior de la doctrina comprehensiva que estima verdadera. Pensará que un acuerdo que dé la espalda a las ideas fundamentales de la doctrina religiosa, filosófica o moral verdadera no podrá ser considerado razonable. Considerará que el respeto que debe a los otros sujetos requiere que haga todo lo posible por justificar frente a ellos los puntos de vista que defiende, es decir, que haga todo lo posible para que compartan con él al menos las ideas básicas de la doctrina comprehensiva verdadera. A su juicio, ninguna persona podrá rechazar razonablemente sus propuestas (dado que la justificación de éstas se apoya en la doctrina verdadera), por lo tanto, habrá cumplido con todo lo que puede requerir el igual respeto por los otros.

15. Ello estaría implicado en la idea de que toda persona es capaz de incorporar en forma *justificada* creencias a su concepción del mundo.

II. Falibilismo moral

Según parece, una de las debilidades fundamentales de la argumentación de Larmore es su pretensión de que la neutralidad liberal pueda ser justificada frente a aquellos que están firme o, incluso, absolutamente convencidos de la verdad de la doctrina comprehensiva que profesan. Quizá la salida sea recurrir a un argumento que excluya este tipo de personas (o que no pretenda tener validez para ellos). Dejo de lado aquí el problema de si una justificación semejante puede ser neutral entre las distintas concepciones del bien que conviven de hecho en las sociedades occidentales contemporáneas, y la cuestión de si, aunque no pueda serlo, resulta al menos lícito afirmar que una justificación semejante deba ser aceptada por toda persona razonable. Más allá de lo anterior, ¿se puede justificar la concepción liberal de la neutralidad a partir de un argumento que incluya entre sus premisas una tesis falibilista?

Tomemos como punto de partida las siguientes premisas:

- 1) El Estado tiene la obligación de tratar a todos los ciudadanos con igual consideración y respeto.
- 2) En tanto tenga el propósito de promover una concepción política que afecte la estructura básica de la sociedad, cada ciudadano tiene la obligación de actuar de modo tal que pueda atribuírsele plausiblemente la intención de justificar sus puntos de vista en base a razones y argumentos que puedan ser libremente aceptados por todos los afectados, es decir, que no puedan ser impugnados en base a argumentos razonables.

Creo que hay buenas razones para hacer tres afirmaciones en relación con estas premisas. En primer lugar, que todos los ciudadanos de una democracia contemporánea considerarán razonable aceptar la premisa (1). En segundo lugar, que una vez aceptada la premisa (1) nos vemos comprometidos a aceptar la premisa (2). En tercer lugar, que la aceptación de ambas premisas es compatible con el rechazo de la concepción liberal de la neutralidad.

Ronald Dworkin ha sostenido que todas las teorías de la justicia plausibles comparten una misma "plataforma igualitaria".¹⁶ A pesar de sus diferencias, a veces muy profundas, cada una de ellas tiene en co-

16. Cf. Dworkin, R., (1978), pág. 127 y ss.

mún con las otras un mismo objetivo básico: determinar las condiciones sociales, económicas y políticas en las que todos los miembros de una sociedad son tratados como iguales. Cualquiera de nosotros rechazaría de plano una teoría de la justicia que afirmara que alguna persona o un grupo de personas (ya sea por su color, sexo, aspecto físico, procedencia social, etc.) no tiene los mismos derechos que el resto de los ciudadanos, que algunos importan menos que los demás y que, por lo tanto, el Estado no tiene la obligación de tratarlos con la misma consideración y respeto que al resto de los miembros de la sociedad. Consecuentemente, podemos afirmar que la idea implicada en la premisa (1) constituye uno de los consensos políticos fundamentales de la cultura pública de las democracias occidentales. Según adelantamos, el compromiso con la idea referida no conduce por sí sola a la perspectiva liberal, de hecho, como señala Dworkin, es compatible con una concepción diametralmente opuesta, la cual podría ser reconstruida del siguiente modo. Si el Estado pretende cumplir con la obligación de tratar a todos con igual consideración y respeto debe ofrecer a cada ciudadano las mismas oportunidades para que lleve adelante una buena vida, pero, según sostienen los objetores del liberalismo, no es posible saber en qué consisten esas "oportunidades" si no se determina, primero, qué es una buena vida.¹⁷ Determinar tal cosa, presupone, continúa el argumento, asumir una posición con relación a qué doctrina comprensiva es verdadera (o, al menos, con relación a cuál o cuáles son las más plausibles). Podemos concluir que tomar a la premisa (1) como punto de partida no equivale a aceptar desde el principio la tesis de la neutralidad.

Pasemos ahora al caso de la premisa (2). Como acabamos de ver, ésta estipula que todo ciudadano, en tanto aspire a promover una concepción política que afecte la estructura básica de la sociedad, "tiene la obligación de actuar de modo tal que pueda atribuírsele plausiblemente la intención de justificar sus puntos de vista en base a razones y argumentos que puedan ser libremente aceptados por todos los afectados, es decir, que no puedan ser impugnados en base a argumentos razona-

17. Este tipo de objeción al liberalismo puede ser formulada tanto por comunitaristas, como por conservadores y marxistas (claro que en cada caso partiendo de doctrinas comprensivas y concepciones del bien profundamente distintas).

bles". Creo que es plausible concebir la premisa (2) simplemente como el correlato de la aceptación de la premisa (1). La idea de que el Estado tiene la obligación de tratar a todos los ciudadanos con igual consideración y respeto es inseparable o, incluso podríamos decir, equivale al reconocimiento público de la igual dignidad y el igual valor de todos los ciudadanos. Este reconocimiento implica a su vez, aun en una interpretación modesta, el reconocimiento del igual derecho de todo ciudadano a que sus opiniones relativas a los proyectos cooperativos comunes sean escuchadas y tenidas en cuenta. Si aceptamos que el Estado tiene la obligación de tratar a todos los ciudadanos con igual consideración y respeto (premisa 1), nos comprometemos simultáneamente con el reconocimiento público de la igual dignidad de los ciudadanos y con igual derecho a que sus intereses y opiniones relativas a los proyectos cooperativos comunes sean apropiadamente considerados. Carecer de la aspiración de justificar nuestros puntos de vista políticos en base a razones que el resto de los ciudadanos puedan aceptar libremente o que no puedan impugnar razonablemente equivale a no reconocerlos como personas con igual dignidad, es decir, personas cuyos puntos de vista —por ejemplo, su rechazo razonable de nuestras posiciones políticas— deben ser tenidos en cuenta para llegar a una solución consensuada. De modo que el rechazo de la premisa (2) es incompatible con la aceptación de la premisa (1).¹⁸

Para dejar en claro que la premisa (2) no implica el compromiso con la tesis de la neutralidad estatal se pueden hacer consideraciones semejantes a las que desarrollé en relación con el argumento del igual respeto propuesto por Larmore. Aunque reconozcamos la importancia que tiene justificar nuestras creencias frente a los otros en base a argumentos que no puedan rechazar razonablemente, podemos creer que los criterios de aceptación o rechazo razonable derivan del interior de la doctrina comprensiva que estimamos verdadera. Es perfectamente posible aceptar la premisa (2) y sostener que lo que explica la posibili-

18. Las tesis que acabo de formular y conectar entre sí no son otra cosa que algunas de las ideas fundamentales de la cultura política de una sociedad democrática. De hecho, resulta en extremo implausible comprender cabalmente la estructura institucional de un Estado democrático (sus procedimientos electivos, las características de sus mecanismos de representación, etc.) si la desconectamos de estos presupuestos normativos.

dad o imposibilidad de arribar a un consenso "razonable" en torno de ciertas normas e instituciones, lo que explica que éstas pueden o no ser razonablemente rechazadas, es una serie de hechos acerca de lo moralmente correcto e incorrecto cuyo reconocimiento presupone la adhesión a la doctrina comprensiva verdadera.

Ahora bien, ¿es posible dar un paso más y transformar lo estipulado por las premisas (1) y (2) en parte de un argumento a favor de la tesis de la neutralidad estatal? Tal cosa parece ocurrir cuando combinamos la premisa (2) con una tesis falibilista que se limite a afirmar que no podemos asegurar nunca con certeza la verdad o la corrección de la doctrina comprensiva que profesamos. Dado que nunca podremos alcanzar la certeza de que la doctrina que profesamos es verdadera o correcta, debemos reconocer que será imposible descartar la posibilidad de que otros ciudadanos la rechacen (o rechacen las políticas que pretendemos derivar de ella) en base a razones cuyo peso no podremos desestimar: nunca podremos estar seguros de que se equivocan al proceder de esa forma. Por lo tanto, debemos dejar de lado las materias en las que haya controversia (las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales) y buscar un terreno neutral que nos permita arribar al consenso.

Aunque resulte sorprendente, creo que esta forma de argumentar tiene también serias deficiencias. Contra lo que dice el argumento que acabo de presentar, la tesis falibilista no nos ofrece ninguna razón para dejar de lado la doctrina comprensiva a la que adherimos y buscar un terreno neutral. La tesis falibilista, según la cual debemos reconocer que nunca será posible alcanzar la verificación de una doctrina comprensiva, siendo consecuentes, se predica de todas las creencias que poseemos,¹⁹ es decir, de todas las creencias en las que podemos basar nuestras decisiones y cursos de acción. Por lo tanto, o bien la aceptación del falibilismo da razones para suspender toda decisión y curso de acción (en tanto se predica de todas las creencias en las que podemos basar nuestras acciones), lo cual sería absurdo, o bien no da razones definidas para suspender ninguna acción o decisión particular. Conse-

19. Si aceptamos el falibilismo en el plano práctico, es de esperar que lo aceptemos en el teórico. Por otra parte esa aceptación ya está incluso implícita en el hecho de que prediquemos el falibilismo de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales, dada la amplitud de temas que suelen involucrar.

cuentemente, en el caso que estamos considerando, la tesis falibilista no ofrece motivo alguno para que los ciudadanos renuncien al intento de servirse del poder del Estado para promover su doctrina comprensiva y busquen un terreno neutral a partir del cual justificar las normas políticas. La razón para suspender un curso de acción o una decisión (como la citada, o cualesquiera sean) no puede ser meramente el reconocimiento de que existe la posibilidad de estar equivocados, sino que debe apoyarse en consideraciones adicionales capaces de producir dudas acerca del conjunto determinado de creencias en el que apoyamos dicho curso de acción. Hagamos una comparación con el caso de la ciencia. Un científico no abandona una teoría por el hecho de que reconozca que es imposible verificarla (y consecuentemente, que nunca podrá descartar la posibilidad de que sea falsa), eso se predica de toda teoría; si decide abandonarla es porque hay razones (surgidas de criterios consensuados por la comunidad científica: datos apropiadamente documentados, experimentos, etc.) que permiten refutar esa teoría en particular o que la muestran menos prometedora que otras alternativas disponibles. Las alternativas disponibles a las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales son concepciones políticas o morales de la justicia más restringidas, concepciones que apelan exclusivamente a ideas que estimamos podrían ser aceptadas por todos, como las que figuran en las premisas (1) y (2) del argumento que acabo de citar o en los argumentos de Larmore. Consideremos las siguientes proposiciones:

"En tanto todas las personas poseen por igual la capacidad de desarrollar coherentemente una concepción del mundo y una concepción del bien, todas ellas merecen igual respeto"

"Dado que Cristo es realmente el hijo de Dios, los valores e ideales morales difundidos por él deberán ser promovidos por el Estado"

La tesis falibilista dice exactamente lo mismo de cada una de ellas: que nunca podremos descartar con certeza que podrían ser falsas o en algún sentido incorrectas. Por lo tanto debemos concluir que, si la primera de ellas está en mejores condiciones de ofrecer las bases para justificar las políticas del Estado, las razones de ello no pueden tener nada que ver con lo que enuncia la tesis falibilista. Establecer en qué consisten esas razones es, justamente, una de las metas fundamentales que debe ser capaz de alcanzar un argumento a favor de la concepción libe-

ral de la neutralidad. Creo haber establecido que ninguno de los argumentos examinados cumple con dicho objetivo en forma satisfactoria.

Universidad de Buenos Aires - Conicet

BIBLIOGRAFÍA

- DE MARNEFFE, P. (1990), "Liberalism, liberty, and Neutrality", en *Philosophy & Public Affairs*.
- DWORKIN, R. (1978), "Liberalism", en *Public and Private Morality*, Hampshire, S. (ed.), Princeton, Princeton University Press.
- GARRETA LECLERCQ, M. (2001), "La concepción liberal de «persona razonable»: una propuesta de justificación", en *Análisis Filosófico*, Vol. XXI, N° 2.
- LARMORE, Ch. (1987), *Patterns of moral complexity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LARMORE, Ch. (1990), "Political Liberalism", en *Political Theory*, Vol. 18, N° 3.
- RAWLS, J. (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- SCANLON, T. (1982), "Contractualism and Utilitarianism", en Sen A. y Williams, B. (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SCANLON, T. (1999), *What we owe to each other*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University.

ABSTRACT

One of the main features of political liberalism is the claim that legislation and state action must be neutral between conceptions of the good. The aim of this paper is to analyze two arguments in support of the liberal conception of neutrality. The First, defended by Charles Larmore, is build around the concepts of rational dialogue and equal respect for persons. The second combines a political conception of equal respect—that I have proposed in previous works—with a fallibilist position regarding moral doctrines and beliefs. I shall argue that both arguments are unsuccessful in the task of offer a justification for the liberal conception of neutrality.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

José L. Tasset, *La ética y las pasiones. Un estudio de la filosofía moral y política de Hume*, La Coruña, Universidade da Coruña, 1999, 281 pp.

El autor comienza exponiendo, en forma ordenada y accesible aun para un lector no especialista, los conceptos y principios fundamentales de la teoría del conocimiento de Hume, tarea que estima indispensable antes de tratar los temas que son de su interés particular y que considera nucleares en la obra del filósofo.

Dedica considerable espacio al análisis del término "razón", señalando los distintos sentidos en que Hume lo emplea, lo que ha conducido a polémicas y acusaciones diversas. Según Tasset, dichos sentidos serían los siguientes: 1) como principio o facultad que se ejerce de dos modos, bien comparando ideas, bien realizando inferencias sobre cuestiones de hecho; 2) como determinación de la verdad o falsedad; 3) como razonamiento abstracto o demostrativo; 4) como razonamiento probable o factual; 5) como conciencia no-inferencial del presente o de las cuestiones de hecho; 6) como un instinto o tendencia innata a la inferencia; 7) como pasión apacible.

Tasset comenta todos estos usos, considerando el quinto como un error de expresión en Hume. Evidentemente se trataría de una suerte de 'intuición racional' que Hume no puede admitir dentro de su epistemología. En cuanto al tercero y al cuarto, según mi opinión se superponen con el primero, lo que en cierto modo Tasset admite más adelante.

En cuanto a la definición de pasión que Tasset cita – "una violenta y sensible emoción de la mente" (Treatise, p. 437), no abarcaría el concepto de "pasión apacible", lo que introduciría una ambigüedad en el ámbito moral, pero que Tasset justifica considerándolo un "uso irónico" del término "pasión". No obstante, Hume aclara que la primera definición corresponde a lo que comúnmente se entiende por pasión, mientras que el tipo de pasión calma es la que suele confundirse con la razón, pero que el filósofo es capaz de distinguir de ella.

Por otra parte, Tasset señala que según Hume la razón en su uso más estricto sólo puede determinar los medios y su adecuación con los fines, pero estos últimos se relacionan con los deseos, es decir, pertenecen al dominio de las pasiones, o sea que "la sola conveniencia racional de algo no es motivo suficiente para perseguirlo".

En consecuencia, el sentido de la esclavitud de la razón respecto de las pasiones es, según Tasset, el hecho de que sólo puede dirigir impulsos ya dados.

De todos modos, destaca que Hume habría tratado de integrar la razón en el orden de la práctica y en consecuencia, considera que es hiperbólico por parte del filósofo afirmar que la razón es inactiva. Según mi opinión, en cambio, creo que este es un principio que Hume mantuvo firmemente respecto de la determinación de la conducta moral, oponiéndose a las concepciones racionalistas de todas las épocas, lo que constituye una prueba de la coherencia de su empirismo.

Tasset no deja de señalar que "Hume ha sabido apreciar y destacar un hecho antropológico clave: el decisivo papel de las emociones, deseos y pasiones en la vida moral". Pero el giro hacia el utilitarismo del filósofo, sobre todo en la *Investigación sobre la moral*, lo lleva a afirmar que "en la filosofía socio-política, Hume concede una gran importancia (no puramente instrumental) a la razón, en la determinación de los fines morales y socio-políticos, todo ello principalmente en torno al concepto de utilidad". Dada la inclinación hacia esa corriente del propio Tasset, no es de extrañar que enfatice la importancia que Hume otorga a ese concepto en su obra posterior.

Otro aspecto al que Tasset asigna gran importancia en el pensamiento de Hume es a la articulación entre naturaleza y cultura, que se distingue por la introducción del concepto de "convención", que marca en el *Tratado* el pasaje de lo puramente antropológico a lo político. Sería este el lugar en que Hume lleva a su punto máximo la pretensión de introducir en filosofía "el modo experimental de razonar", lo que lo obliga a fundar toda su teoría política en un previo y detallado estudio de la naturaleza social del hombre.

No puede excluirse, de acuerdo con Tasset, la sociabilidad como un rasgo original de la naturaleza humana. Tanto la filosofía moral como la política son para él distintos enfoques de un mismo objeto: el hombre y su conducta; es decir que ambas ramas de la filosofía trabajan sobre un supuesto común: la sociabilidad natural del hombre. Sin embargo, el hecho de que Hume afirme que la sociedad civil se funda en una convención es atribuible a otro carácter tan esencial a la naturaleza humana como su ser sociable: la inventiva, que aparece para remediar el egoísmo y la benevolencia limitada de los hombres, juntamente con la escasez de bienes materiales.

Si bien no niega que el hombre vive en un estado relativamente social en su condición natural, en ningún pasaje afirma que éste sea el origen del Estado, a la manera como lo sostenía Aristóteles.

Luego de haber afirmado la existencia de una sociedad pre-civil, Tasset destaca que no hay sociedad sin justicia. Pero Hume nos da amplios motivos para pensar que en aquella la justicia no rige y esto daría lugar a una contradicción. En efecto, en un estado primitivo del hombre, las pasiones naturales que lo dominan son el egoísmo y la benevolencia limitada. Y aunque esta última parezca favorable a la sociedad, el hecho de ejercerse sobre los más próximos y no extenderse más allá, la hace tan contraria a la justicia y a la constitución de una sociedad, "como el como el más estrecho egoísmo".

Razones de espacio nos impiden ocuparnos de otros aspectos que trata Tasset en su interesante trabajo sobre el filósofo escocés, a quien se han dedicado pocas obras en idioma español. Queremos destacar que dedica especial atención al tema de la propiedad, y a la justificación utilitarista del criterio de su distribución.

En sus conclusiones, Tasset retoma las críticas favorables y desfavorables que se le han hecho a Hume y añade las suyas propias. Llega a la interesante conclusión de que la vida pasional parece hacerse, en este filósofo, más compleja y menos directa como consecuencia del desarrollo de la sociedad.

Margarita Costa
Universidad de Buenos Aires

W. V. O. Quine, *Acerca del conocimiento científico y otros dogmas*, Traducción de F. Rodríguez Consuegra, Barcelona, Paidós, 2001, 142 pp.

Quine (1908-2000) ha sido, sin duda alguna, el filósofo norteamericano más influyente de la segunda mitad del siglo XX, por no decir de todo el siglo. Uno de los tantos estudios estadísticos, a los que son tan afectos los estadounidenses, indica que es el filósofo más citado de la actualidad. Su actividad como escritor fue notablemente fecunda y se mantuvo casi hasta los últimos años de su vida. Muchos de sus artículos todavía no han sido recopilados en libros y están dispersos en diversas revistas, no siempre accesibles a los lectores del mundo de habla hispana. Francisco Rodríguez Consuegra, buen conocedor de la obra de Quine, tuvo la feliz idea de compilar y traducir seis de esos artículos, que pertenecen a la fase final de la producción de Quine y fueron escritos entre 1975 y 1995. El hilo conductor de estos trabajos, que tratan todos los temas recurrentes de la filosofía de Quine, es la preocupación epistemológica, especialmente el problema de la revisión de sistemas de hipótesis y creencias.

El contenido del libro es el siguiente. El primer trabajo, "Los hechos relevantes" (1977) es un sumario didáctico de toda la filosofía de Quine. El segundo, "Sobre los sistemas del mundo empíricamente equivalentes" (1975) constituye la discusión más detallada de la tesis de la subdeterminación en toda la obra de Quine. El tercero, "Tres indeterminaciones" (1990), relaciona las tesis de la indeterminación de la traducción, la inescrutabilidad de la referencia y la subdeterminación de las teorías por la experiencia. El cuarto, "Retrospectiva de 'Dos dogmas'" (1991) contiene interesantes observaciones acerca de la génesis de las ideas expuestas en el artículo más célebre de la filosofía analítica reciente. El quinto, "Elogio de los enunciados observacionales" (1993) revisa una vez más el

problema de la percepción y los estímulos sensoriales. El sexto y último, "El naturalismo o el vivir por los propios medios" (1995), uno de los más tardíos en la producción de Quine, ofrece una visión general del concepto de epistemología naturalizada y de sus implicaciones filosóficas. Muchos de los artículos tienen, inevitablemente, repeticiones y parte de su contenido se superpone con el de otros escritos de Quine, sobre todo con su libro *Pursuit of Truth* (Cambridge, MA, 1990), donde muchos pasajes de estos artículos reaparecen de manera literal. De todos modos, son perfectamente legibles de manera autónoma e incluso en un orden diferente del que se presenta en el libro.

Los ensayos de esta breve compilación permiten apreciar bien la coherencia y la estrecha interrelación de todos los aspectos de la filosofía de Quine. La introducción del compilador es también útil para comprender la unidad de las diferentes tesis que se exponen. La traducción es precisa y cuidada, más allá de alguna errata esporádica o algún desliz ocasional del traductor. El estilo informal de Quine, alusivo y económico, es engañosamente sencillo, pero nada fácil de traducir. Sus trabajos, aun los más generales, son siempre profundos y requieren casi invariablemente de una segunda lectura. En el contexto de una reseña breve como esta no es posible comentar más que un solo aspecto de la rica filosofía de Quine. Por esa razón, dejaré de lado las tesis semánticas más conocidas, como la indeterminación de la traducción, y me concentraré en los que creo que son los dos temas principales de la epistemología de Quine: el holismo y la subdeterminación de las teorías por la experiencia.

Quine no es un filósofo de la ciencia en sentido estricto y no ha escrito de manera extensa y detallada acerca del conocimiento científico. Este hecho no es casual y tiene raíces profundas en sus propias convicciones filosóficas. Esencialmente, Quine no cree que haya ninguna diferencia de principio entre la ciencia y el conocimiento de sentido común. Para él, ambos forman parte de una misma trama, del tejido de nuestras creencias. En este punto es un fiel heredero del pragmatismo, especialmente de Dewey, que fue el principal propulsor de esta idea. Consiguientemente, las reflexiones de Quine sobre la ciencia se encuentran inmersas en el contexto de su teoría del conocimiento en general. Igualmente, su epistemología, en el sentido que este término tiene en inglés, está estrechamente ligada a sus ideas sobre el lenguaje y la mente, que él considera como parte de la propia ciencia. Esta es también una consecuencia de su naturalismo filosófico, según el cual no hay fronteras entre ciencia y filosofía, sino, a lo sumo, una diferencia de grado.

La coherencia de la filosofía de Quine se hace evidente en el hecho de que la mayoría de sus ideas epistemológicas más tardías son elaboraciones y correcciones de las tesis fundamentales presentadas en su artículo seminal de 1951 (me refiero, por supuesto, a *Two Dogmas of Empiricism*). La más importante de tales tesis es el holismo epistemológico, que, formulada someramente, sostiene que las hipótesis teóricas de la ciencia (y buena parte de los enunciados del co-

nocimiento no científico) carecen de contenido empírico por sí mismas, puesto que tomadas aisladamente no implican ningún enunciado observacional. Sólo poseen contenido empírico sistemas de hipótesis bastante amplios. Esta idea ya había sido formulada con claridad por Pierre Duhem en un artículo de 1894 y difundida en su libro *La théorie physique*, publicado en 1906. En su análisis retrospectivo de "Dos dogmas", Quine afirma (p. 104) que no conocía la obra de Duhem cuando publicó su célebre artículo en 1951. Poco tiempo después, según relata, Carl Hempel y Philipp Frank le llamaron la atención sobre el libro de Duhem y por esa razón dos años más tarde, cuando reimprimió el artículo en su no menos célebre *From a Logical Point of View* (Cambridge, MA, 1953), insertó una nota a pie de página donde hizo una escueta referencia a Duhem. Desde ese momento, el holismo epistemológico se conoce como "tesis de Duhem-Quine", una denominación más bien generosa, como el propio Quine reconoce (p. 55). En años recientes hemos tomado conciencia de que las diferencias entre el holismo de Duhem y el de Quine son tan significativas como sus coincidencias. Una de las diferencias básicas es que para Duhem el holismo sólo se aplica a las ciencias teóricas, esencialmente a la física y a las teorías que usan hipótesis físicas como auxiliares. Quine, en cambio, extiende el alcance del holismo a la matemática, la lógica y el conocimiento no científico, que son tipos de saber entre los cuales no reconoce fronteras definidas.

En sus comienzos Quine adhirió a una forma extrema de holismo y sostuvo que el único sistema que tiene contenido empírico es la totalidad de nuestro conocimiento. Progresivamente se retiró hacia un holismo más moderado, que es el que aparece en los artículos de esta compilación. Sin embargo, siempre sostuvo que los sistemas de hipótesis que implican enunciados de observación incluyen fragmentos considerables de matemática, teorías empíricas y conocimiento no científico. Respecto de las verdades lógicas vaciló mucho, pero finalmente terminó excluyéndolas de los sistemas empíricos por el hecho de que la presencia de éstas no tiene consecuencias sobre los enunciados observacionales que un determinado sistema pudiera implicar (p. 91).

La mayor parte de la epistemología de Quine consiste en una exploración de las consecuencias de esta tesis holista. Una de las consecuencias que extrajo tempranamente es que ninguna hipótesis aislada es refutable por la experiencia. Por tanto, ninguna experiencia nos fuerza a rechazar una hipótesis determinada. Podemos mantenerla si realizamos modificaciones suficientes en otras partes del sistema al que pertenece esa hipótesis. Desde el punto de vista lógico, siempre es posible revisar un sistema que implica enunciados observacionales falsos de modo tal que el nuevo sistema revisado no implique tales enunciados. Quine advierte que la tarea no es sencilla y requiere examinar todo el sistema en cuestión (p. 91-92). Por ejemplo, si quiero eliminar el enunciado A, también debo eliminar algunos de los enunciados que conjuntamente implican A, y también algunos de los que implican a éstos, y así sucesivamente. No hay,

por cierto, una única manera de efectuar esta eliminación. Aparentemente, Quine nunca conoció la lógica de la revisión de creencias, formulada por C. Alchourrón, P. Gärdenfors y D. Makinson entre 1980 y 1985, que develó las complejidades implicadas en la contracción de un conjunto deductivamente cerrado de oraciones.

Las indicaciones de Quine para revisar un sistema de hipótesis son bastante vagas, pero todavía nadie ha logrado precisarlas de manera satisfactoria. No basta que el sistema revisado sea consistente y empíricamente adecuado, puesto que, en principio al menos, existen infinitos sistemas diferentes que cumplen con estos dos requisitos. Los recursos puramente lógicos no alcanzan para determinar la elección de un sistema, que deberá hacerse, entonces, sobre la base de consideraciones epistémicas. Para hacer frente a este problema Quine introduce como criterios la máxima de la mutilación mínima y el principio de Occam, es decir, las virtudes epistémicas del conservadurismo y la simplicidad. Un sistema revisado debería conservar el máximo contenido posible del sistema original y, a la vez, ser todo lo simple que sea posible, esto es, más simple que cualquier otro posible sistema revisado. No está claro en absoluto cómo aplicar estos criterios epistémicos, que son notablemente vagos y ambiguos, y tampoco es posible garantizar que el resultado de su aplicación sea único. Quine reflexionó seriamente sobre estos problemas, pero nunca ofreció una solución definitiva o suficientemente clara.

En este punto es donde surge naturalmente la tesis de la subdeterminación. A menudo se la confunde con el holismo, aunque el propio Quine advierte que son tesis diferentes, pero solidarias (p. 55). La expresión "subdeterminación de las teorías por la experiencia" ya la introdujo en su artículo de 1951, pero no la elaboró con detalle quizás hasta el artículo de 1975 que aparece como segundo capítulo de esta compilación. La manera en que se vincula con el holismo me parece que es la siguiente. Cuando se revisa un sistema de hipótesis refutado, es posible obtener dos o más sistemas compatibles con la experiencia. En tal caso, los sistemas en cuestión están subdeterminados porque no es posible elegir uno de ellos sobre una base observacional. Quine, extendiendo esta idea, llegó a postular una forma radical de subdeterminación según la cual existen sistemas de hipótesis que están subdeterminados por toda experiencia posible. Tales son los sistemas empíricamente equivalentes, es decir, aquellos que implican exactamente las mismas consecuencias observacionales y, sin embargo, son lógicamente incompatibles. Obviamente, la existencia de sistemas empíricamente equivalentes no se sigue de su mera definición. En mi opinión, Quine nunca ofreció una prueba de que existan sistemas de hipótesis genuinamente rivales (es decir, que no sean dos formulaciones diferentes de un mismo sistema) y empíricamente equivalentes. Hasta el momento nadie ha encontrado un ejemplo concreto de tales sistemas. La cuestión está lejos de haber sido resuelta, pero, lamentablemente, el gran filósofo estadounidense ya no podrá aportar su notable

intuición y su clara habilidad analítica. Su legado, sin embargo, permanece vigente.

Alejandro Cassini
Universidad de Buenos Aires-Conicet

Samuel Cabanchik. *Introducciones a la filosofía*. Buenos Aires, Gedisa, 2000, 202 pp.

Introducciones a la filosofía es una obra singular que posee un estilo y una ordenación novedosos. Aborda momentos importantes del debate filosófico y repasa algunos de sus grandes problemas, como por ejemplo el del *realismo* o el del *significado*. Otras veces trata cuestiones más específicas y no tan propias de las habituales presentaciones en una introducción, como ser el modelo pulsional en la teoría psicoanalítica freudiana.

Desde el mismo comienzo del libro, Cabanchik discute el sentido de la filosofía, su utilidad y la importancia que posee examinarla críticamente toda vez que se intente transmitir su contenido. La intención no es la de ofrecer respuestas generosas o fórmulas a partir de las cuales la actividad filosófica pueda verse justificada, sino cuestionarla con honestidad, intentando, a la vez, difundir las razones por las cuales la filosofía se constituye en una tarea necesaria. Por un lado se plantea la actitud englobadora y omnipotente que le es característica, pero también, y de forma paralela, se presentan los síntomas que pueden conducir a la desesperanza por no lograr los objetivos superiores y culminantes que la empresa filosófica se fija. Es así que en *Introducciones* encontraremos afirmaciones contundentes y a veces provocativas. El texto no se esclerotiza en la mera presentación de las ideas fundamentales trazadas y delineadas a lo largo de la historia de la filosofía; a ellas se las reivindica o se las critica, se las desalienta o se las suspende, sugiriéndose algunos carriles externos al del propio texto, muy útiles para una deseada profundización de los temas. El tratamiento es prudente y reflexivo en tanto rechaza la frecuente obsecuencia hacia los autores, tan típica de otros libros introductorios. En *Introducciones* se juega con posturas, se arriesgan cuestionamientos –muchas veces no resueltos– y se provocan diálogos figurados entre diferentes pensadores para que ellos sean presentados y puedan criticarse mutuamente en el marco de un tema, de una cuestión o de un problema. Por eso, y lo largo de todo el trabajo, se requiere por parte del lector un rol activo para que interprete e intente cierta toma de posición.

El problema del lenguaje está presente de manera casi permanente, como si

constituyera la región en la que se dan las posibilidades de lo filosófico y –uno diría– de las interpretaciones definitivas, pero también el territorio de los peligros, de los malentendidos, de los límites y de las ocasionales frustraciones. En varias de las aproximaciones a los problemas filosóficos y en su forma de penetrarlos, Cabanchik entiende el proceso del pensamiento como un juego en el que deben determinarse las reglas –por cierto modificables– y las metas –también modificables–. El personaje central de este juego, el filósofo, debe ser creativo. Y precisamente, uno de los juegos más complejos es el del propio lenguaje. A tales efectos, nos parece adecuada la presentación de la relación lenguaje–mundo en el punto del Capítulo 3 llamado *Mundos borgeanos*, cuando se introduce el soberbio cuento–ensayo de Borges *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* de *Ficciones*, para preguntarse por un mundo que no contenga ningún objeto sino sólo acciones y cualidades. A Cabanchik el problema lo seduce; se compromete con su compleja solución introduciendo cuestiones referidas a qué es el mundo y cómo es posible acceder a él y conocerlo. También el autor ofrece un juego –si se nos permite decir: riguroso– cuando relaciona ciencia con arte y, por ende, la filosofía de la ciencia con el arte.

Todos los problemas tratados en *Introducciones* son sin duda filosóficos, pero el libro ha sido escrito de manera tal que la forma literaria de decir las cosas no sólo está cuidada sino también promovida. Se trata de un texto que presenta cierta complejidad y en este sentido, una pregunta que podría formularse es si realmente constituye una introducción a la filosofía. Sin duda no sería una introducción respecto de las convenciones más estrictas: el libro no es típicamente temático, pero tampoco cronológico, ni en lo que hace a la presentación de los autores ni en la exhibición de los problemas. Pero ¿resulta posible una introducción a la filosofía que no sea compleja cuando la filosofía constituye un quehacer tan problemático y engorroso? Porque si bien cualquier introducción debe disponer del elemento de lo didáctico, también ha de serle fiel a los problemas filosóficos y reconocer el enorme inconveniente –si no la imposibilidad– de simplificarlos y trivializarlos.

Al presentar las diferentes temáticas, Cabanchik demuestra interpretarlas, logrando transmitir las con rigurosidad. Por eso *Introducciones a la filosofía* es un libro adecuado para una “primera vez”. Mantiene el elemento de la exposición didáctica a la vez que fomenta la idea de que todo aprendizaje debe requerir de un rol activo por parte del lector a partir de ese imprescindible recurso de tener que pensar y decidir. Plantea problemas; no los resuelve sino que los provoca, lo que es sumamente útil para entrenar el pensamiento filosófico. En todo caso será el lector el que, en definitiva, y una vez motivado de acuerdo con su propio interés, medite y ahonde en el estudio de las vías ofrecidas para profundizar o resolver cada alternativa, cada dificultad. Por eso, Cabanchik esboza posibles líneas de trabajo para que el lector las continúe.

También *Introducciones* resulta un texto interesante para plantear las cuestio-

nes filosóficas alejadas de la inocencia originaria de un lector experimentado, lejos de esa “primera vez”, operando a modo de una suerte de *reintroducción* para quien pretenda replantearse los problemas desde una saludable y recuperada ingenuidad que implique volver a una especie de estado inicial, aun teniendo a disposición cierto bagaje de conocimientos acerca de las soluciones que históricamente han sido propuestas en cada caso.

Cabanchik ha sido consecuente con su propio interés filosófico y no se ha dejado llevar por la idea de incluir aquello que aparentemente “no podía faltar” o los problemas supuestamente “ineludibles”. Ha realizado una selección de los temas atendiendo al hecho de que, por lo general, se conoce mejor y se transmite mejor lo que a uno más le interesa; por eso no cabe duda de que hay autores presentados con mayor fluidez. Precisamente son aquellos con los que el autor se siente más cómodo; autores a los que en cierta medida sigue en sus preocupaciones o en los que reconoce cierta relevancia en sus puntos de vista. Por citar a dos: Wittgenstein y Sartre. Sin embargo también existen autores, según creemos, injustamente desatendidos, por caso Hegel o Marx.

Finalmente, digamos que intuimos que, si bien Cabanchik originariamente pretendió escribir un libro *acerca de la filosofía*, lo que completó fue un libro de filosofía, lo que celebramos, ya que creemos que es imposible presentar la filosofía si no es filosofando.

Marcelo Leonardo Levinas
Conicet–Universidad de Buenos Aires

Graciela Vidiella, *El derecho a la salud*, Buenos Aires, Eudeba, 2000, 126 pp.

Graciela Vidiella en este trabajo se propone explicitar un marco normativo que permita la fundamentación del derecho a la salud, con carácter igualitario y de alcance universal, en el que se basa su teoría de la justicia sanitaria. El derecho a la atención de la salud forma parte del conjunto de derechos de segunda generación (económicos, sociales y culturales) complementario de la tradicional nómina de derechos civiles y políticos. Aparece reconocido en distintas declaraciones y documentos internacionales, sin embargo, por razones tanto teóricas como políticas resulta fuertemente cuestionado.

En el capítulo I la autora expone críticamente algunas posiciones refractarias al reconocimiento del derecho igualitario a la atención de la salud. Cuestiona tanto las posturas que lo niegan como las que proponen la noción de un *mínimo decente* para la atención de la salud. Entiende que ambas propuestas cercanas, generalmente a posturas políticas neoliberales que defienden un Esta-

do minimalista, carecen de solidez y determinan consecuencias inequitativas para el conjunto de la sociedad. Los problemas originados en torno al derecho a la salud sólo pueden ser considerados consistentemente desde una teoría de la justicia distributiva.

En el capítulo II expone el modelo de justicia de Rawls y de sus discípulos Norman Daniels y R. Green, quienes tratan de superar la tesis del mínimo decente. Vidiella señala que tanto Green como Daniels realizan aportes interesantes para fundamentar el derecho a la salud pero no logran especificar con claridad el estatus especial que le atribuyen a la salud. Las propuestas de los rawlsianos ponen de manifiesto algunas falencias en el modelo de justicia de Rawls, y el intento de la autora apunta a reforzar sus bases.

Con el objetivo de exponer un cuerpo normativo sólido que permita fundamentar derechos básicos e inalienables, en el capítulo III la autora centra el análisis en la noción de persona moral heredada de Kant, conectada con principios distributivos. La estrategia de articular el concepto de persona moral con el concepto de persona madura, que implica la capacidad de argumentar, le permite dar cuenta de las necesidades de los individuos concretos en los criterios distributivos que se adopten.

En el capítulo IV la salud queda definida como una de las capacidades básicas que demanda el desarrollo efectivo de la persona moral. Se ofrece una lista de capacidades básicas sin el desarrollo de las cuales la persona moral no se facultará como libre, digna e igual. Las capacidades básicas determinan los reclamos legítimos que deben ser satisfechos como mínimos requisitos de justicia. El criterio ofrecido posibilita también establecer los alcances y límites del derecho a la atención de la salud así como la lista de servicios que el Estado tiene la obligación de proveer.

En el capítulo V la autora presenta las principales propuestas sobre racionamiento de recursos escasos en el ámbito sanitario y por último, en el capítulo VI, establece una guía para un posible proyecto de reforma del área en Argentina, basada en los principios éticos que ha sostenido.

La consistencia en la definición de persona moral es central en la tesis. Para que la idea de persona tome realidad en las individualidades y no sea una mera idea abstracta, como se ha criticado de las éticas deontológicas, se señala que es necesario conectarla con ciertos principios básicos de justicia que garanticen derechos inalienables. Los bienes básicos que un individuo necesita para convertirse en una persona madura en su ámbito social están determinados por los dos principios rawlsianos de justicia, y un principio sustantivo de autonomía. De la definición de este último se deriva la legitimación de ciertos derechos positivos necesarios para dar cumplimiento al ideal de autonomía de la persona. La autora propone una lista de capacidades básicas mutuamente dependientes para el desarrollo de la persona moral autónoma que incluye entre otras: el ser capaz de vivir hasta el fin de la vida lo mejor posible (no morir prematuramen-

te o no quedar reducido en sus posibilidades); ser capaz de estar libre de enfermedades evitables; ser capaz de alimentarse adecuadamente; ser capaz de poseer una vivienda digna, etc.. Específicamente, el derecho a la atención de la salud se afirma derivándolo del principio de autonomía y del segundo principio de Rawls.

Vidiella logra una aproximación a los temas de justicia y de defensa de ciertos derechos que no desatiende las realidades de las sociedades con democracias menos avanzadas o inexistentes, buscando rescatar en el sentido de humanidad heredado de Kant, una concepción del sujeto que incluye su intrínseca capacidad de actuar y reclamar en el ámbito social y la necesidad de desarrollo de esa capacidad global como condición *sine qua non*.

Su propuesta en materia distributiva se ajusta a criterios que apuntan en líneas generales a centrar el tema en los desarrollos y no en la distribución de bienes, y por esto, incorpora las nociones de capacidades y funcionamientos para enmarcar esos desarrollos. Al estipular una noción de persona madura –que es la capaz de hacer uso efectivo de sus derechos y articular demandas en el ámbito social– establece el criterio que fija el contenido de esas capacidades. Con la noción de capacidades básicas, por un lado, logra sensibilidad a la hora de atender las diferencias individuales para transformar las cuotas de bienes en bienestar, y por otro lado, logra definir las necesidades en función del conjunto básico de las mismas diferenciándolas de las preferencias individuales, mérito no menor a la hora de fundamentar derechos o criterios distributivos.

El engranaje argumental que propone la autora no sólo logra defender y fundamentar el derecho a la salud sino que sienta las bases para la defensa de otros derechos positivos que se corresponden con las capacidades definidas como básicas sin las cuales es imposible devenir una persona madura.

Claudia de la Sierra
Universidad de la República Oriental del Uruguay

Jaime de Salas y Félix Martín (compiladores), *David Hume, Perspectivas sobre su obra*. Madrid, Editorial Complutense, 1998, 254 pp.

Este volumen reúne, en su mayor parte, una serie de trabajos presentados en la Universidad Complutense de Madrid, con ocasión de un encuentro en el que colaboraron estudiosos de la filosofía y de la literatura, con el propósito de responder con sus respectivas investigaciones al interés creciente por la obra de David Hume, desde una visión interdisciplinaria. Completan la mencionada publicación algunos artículos de especialistas de otras universidades. Se exami-

nan en él, junto con los temas humeanos más tratados de teoría del conocimiento y epistemología, otros referentes a ética, estética y religión. La obra en su conjunto subraya las razones que desde nuestra propia circunstancia justifican tal examen.

Dentro del grupo de trabajos dedicados a la teoría del conocimiento, el artículo de Sergio Rábade Romeo, "Hume, filósofo de la vida ordinaria: sentir y creer", ilustra la novedad del pensamiento de Hume respecto de la tradición racionalista precedente, así como su especificidad respecto del apriorismo kantiano, a través del análisis del concepto de creencia. El autor encuentra que la originalidad del filósofo escocés radica en su interés por temas atípicos en la historia de la filosofía, como lo es el de la vida del hombre común, o por temas habitualmente desvalorizados, como lo es el de las pasiones. Esto imprime a la posición del filósofo estudiado, en opinión de Rábade Romeo, una actualidad que estima debe ser permanente, "si la filosofía no quiere seguir agrandando la sima que la separa de la vida ordinaria del hombre que, explícita o implícitamente, necesita aclararse sobre su conducta cognoscitiva del día a día". Completan esta parte de la obra un artículo de José A. Guerrero del Amo, sobre "El escepticismo de Hume"; otro de María J. Montes acerca de las "Interpretaciones contemporáneas de la filosofía de Hume en España" y el artículo de Carlos Melillo sobre "Creencia orteguiana y *Belief* humeana".

Sobre el pensamiento de Hume en torno a la religión escriben Jaime de Salas y Gerardo López Sastre. El artículo del primero, "La religión de un ilustrado", se centra en los *Diálogos sobre la religión natural*, obra que, en relación con el propósito del artículo (manifestar las creencias –en sentido orteguiano: "los presupuestos tácitos que orientan y subyacen a teorías explícitas"–) y por su carácter literario, permite "una mayor precisión". Según de Salas, las creencias operantes en ellos constituyen los componentes de lo que denomina "la religión de un ilustrado": "una confianza activa en la propia naturaleza y, en la medida en que se dan virtudes artificiales, en el propio mundo histórico". Puede señalarse que la interpretación sugerida depende de que aceptemos algunas de sus "creencias", principalmente la confianza en que Hume se exprese directamente a través del personaje de Filón. Si bien no faltan argumentos que avalen estos supuestos, tampoco están exentos de dificultades. Menciono brevemente una: tal vez las creencias relevadas sean las que se manifiestan por boca de Filón (y digo tal vez porque habría que desconocer todo lo que este personaje dice, enfáticamente, sobre el problema del mal natural y moral), pero en la obra considerada como un todo se expresa también una creencia en la persistencia del problema religioso a pesar de la incapacidad de la razón para resolverlo.

El artículo de Gerardo López Sastre, titulado "Una réplica de Henry Home (Lord Kames) a la *Historia natural de la religión* de David Hume", contrapone dos respuestas del pensamiento ilustrado a la pregunta por el origen de la religión. Una de ellas, la de Hume, plantea el desafío de enfocar la religión exclusi-

vamente a la luz de la historia de los seres humanos, tratando de descubrir en ella las regularidades constitutivas de su naturaleza, de acuerdo al programa del filósofo escocés de elaborar una ciencia que hiciera de ella su objeto. La otra, la de Henry Home, acepta ese desafío y despliega una historia de la humanidad cuya culminación es la verdadera religión. A propósito de esta última, López Sastre señala que, si bien mereció en su momento una buena recepción en el ambiente intelectual y una consideración irónica pero respetuosa de Hume, no logró convencerlo, como se pone de manifiesto en las objeciones que le hace en los *Diálogos sobre la religión natural*. Puesto que, como se señala en una nota, se ha querido ver en el personaje de Cleantes una representación de la postura de Henry Home, me atrevería a agregar que Hume le rindió no escaso homenaje, al considerar su planteo como una creencia que no compartía, pero que merecía ser tenida en cuenta. López Sastre destaca la valoración positiva que el progreso científico y social, así como el desarrollo moral y cultural, tienen en la postura de Home. Ello resulta por demás interesante en tanto matiza la evaluación corriente de la Ilustración que ve en ésta un momento de la historia de la cultura abiertamente opuesto a la religión.

Los artículos dedicados a ética giran en torno a la relación entre "Hume y la ética contemporánea" (José L. Tasset); la teoría de Hume acerca de los valores (Susana Maidana: "Ética y estética son lo mismo"); la teoría acerca de la justicia (José M. Bermudo) y la relación entre la vida emocional humana y su dimensión moral (Margarita Costa: "Virtudes y pasiones en David Hume"). En este último, su autora presenta los rasgos fundamentales de lo que llama una "moral del sentimiento", esto es: una concepción de la vida ética enraizada en la vida emocional, en contraposición con las concepciones racionalistas predominantes. Del recorrido surgen dos interrogantes: el de una demarcación entre las instancias psicológicas y la dimensión ética y el de la tensión entre el individualismo y la sociabilidad. Respecto del primero de estos problemas, Margarita Costa destaca el papel de la simpatía que, al mismo tiempo que establece la articulación entre las dos dimensiones, impide la disolución de la vida moral en el ámbito subjetivo de las pasiones. Y en cuanto al segundo, la autora examina la especificidad de la resolución que Hume da a dicha oposición a través del utilitarismo.

El volumen se completa con cuatro trabajos sobre la estética de Hume y el análisis literario de algunas de sus obras menos comentadas. Isabel Durán Giménez-Rico escribe sobre "Hume y la tradición autobiográfica"; María Elósegui Ibraso sobre la valoración de Hume de "las mujeres como los mejores jueces literarios"; María Larsen enfoca la teoría y práctica del género ensayístico en el siglo de Hume, a través del análisis de un número de sus ensayos y Félix Martín examina las ideas de Hume sobre el gusto en el contexto de un debate entre subjetivismo y objetivismo.

En síntesis, en el volumen que comentamos, los estudiosos de Hume y la

Ilustración encontrarán una actualización de la bibliografía dedicada a este filósofo y período que tiene la particularidad de ampliar los temas y textos tradicionalmente estudiados.

Martha Rodríguez Bustamante
Universidad de Buenos Aires

A. Brancacci (a cura di), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Napoli, Bibliopolis, 2000, 326 pp.

El presente estudio agrupa las comunicaciones presentadas en un coloquio organizado en junio de 1999 por la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua de la Universidad Tor Vergata de Roma y extiende su eje de interés en torno a la edad imperial, dejando en claro por su posicionamiento que la filosofía antigua no termina virtualmente con Aristóteles, ni mucho menos con el fin de la época helenística. Como Brancacci advierte en el prefacio, el período tiene su peso propio, caracterizado por el reflorcer de las grandes escuelas luego de una época de opacidad, por la fecunda circulación de textos y papiros filosóficos, por el desvanecerse de la supremacía de la escuela estoica, con la consecuente refundación sobre nuevas bases de la tradición platónica y aristotélica, por la emergencia de formas marginales de filosofía como el comentario exegético, por la producción y codificación de la retórica, por la intercomunicación y difusión de saberes anteriormente soterrados, ligados a culturas periféricas.

En cuanto al análisis específico de las ponencias, dos personalidades consagradas del ámbito italiano dedican su atención a Alejandro de Afrodísia: E. Bertini examina el enfoque alejandrino del problema del movimiento del cielo, apoyando la hipótesis de que este filósofo imperial constituye el iniciador de la perspectiva deísta-creacionista de lectura de la física y cosmología aristotélicas, mientras que M. Isnardi Parente se aboca a la cuestión de la autenticidad y legitimidad de la exégesis que Alejandro hace del *Perí tē agathōi* de Aristóteles, obra de juventud dominada por la problemática en torno a la idea de Bien.

A nuestro entender, las participaciones más interesantes, aquellas sobre las que nos detendremos a continuación, corren por cuenta de A. Brancacci, B. Centrone y F. Ferrari. Los dos últimos tratan problemas relativos a tradiciones intelectuales y operaciones hermenéuticas. Centrone se pregunta por el criterio de demarcación del neopitagorismo de los primeros siglos del imperio, dando cuenta de la dificultad de tratar este problema debido a la ausencia de una escuela institucionalizada y de una ortodoxia doctrinal fijada, además del carácter acusmático y comunitario de las asociaciones filosóficas pitagóricas, organiza-

das como cofradías de fuerte tinte religioso que adherían y practicaban un determinado género (filosófico) de vida. Desde esta perspectiva, para dotar de precisión historiográfica a la categoría de neopitagorismo, el autor considera que debe poner entre paréntesis la intersección con el platonismo y visitar el problema de la continuidad entre viejo y nuevo pitagorismo, además de abocarse a desmontar el falso dilema (originado y articulado en una vulgata pitagórica transfigurada por la tradición platónica) que opone el *bíos* y la *philosophía*, la comunidad de matices escatológicos y la escuela filosófica propiamente dicha: el pitagorismo difiere radicalmente de la Academia en la flexibilidad de su organización y en la débil línea de separación entre vida comunitaria y filosofía, y solamente pensando desde esta diferencia es que, según Centrone, podemos entender adecuadamente los rasgos propios de esta corriente de pensamiento.

Por su parte, Ferrari aborda las exégesis matemáticas del *Timeo*. A su entender, éste es un diálogo central para comprender el período, ya que figura entre los textos más leídos y comentados, con una influencia que atravesó las fronteras entre las tradiciones intelectuales. Buscando rastrear las apropiaciones del texto platónico por parte de científicos especializados, Ferrari se opone a la lectura de P. Hadot, que sitúa la hermenéutica imperial en el plano del mero "ejercicio espiritual": su hipótesis es que el *Timeo* fue considerado fuente de un saber vivo y legítimo, que podía ser completado y actualizado pero que en sustancia era susceptible de una asimilación por parte de algunas disciplinas científicas particulares como, en este caso, la matemática y la astronomía. Es importante destacar que la contribución de M. Vegetti, en la misma línea argumentativa, transita por la crítica de Galeno al *Timeo*, evidenciando que la función de dicha crítica era concebida como una purificación del texto en cuanto a sus aspectos opinables, inútiles o científicamente erróneos para integrarlo a un *corpus* doctrinal vertebrado por el hilo conductor hipocrático y con el determinante agregado de materiales aristotélicos. La hipótesis general que enmarca la exposición de Ferrari es que la actividad filosófica en los primeros siglos del imperio fue vivida por sus mismos protagonistas en términos de exégesis de los escritos platónicos, y como caso paradigmático es mencionado Plotino, quien concibió el núcleo de su propio sistema como una interpretación de los escritos del filósofo académico. El status de la filosofía imperial, entonces, es esencialmente hermenéutico, y es así que adquiere una relevancia específica en este período el comentario textual (*hypómnema*), modalidad privilegiada en que se manifestó la práctica exegética.

Pero la contribución más sugestiva de la presente compilación es la de Brancacci, centrada sobre la figura de Enomao de Gadara. Adscripto a la tradición cínica, este pensador imperial apuntó a una refundación-doctrinal del cinismo que lograra superar la dicotomía entre los lineamientos divergentes de Diógenes y Antístenes y que consiguiera despegarse a la vez de las reescrituras y asi-

milaciones estoicas. Enomao localiza su proyecto de repensamiento del cinismo en el terreno de una original y renovada concepción de la libertad, rescatándola de las vanificaciones y debilitamientos por el influjo de la mántica y del concepto estoico de destino.

En polémica contra Demócrito y Crisipo, y resignificando la metáfora del teatro del mundo, con la cual los determinismos suelen fundamentar la heteronomía ontológica del hombre, Enomao dice "¿no ves que del drama nosotros somos los actores?" (fr. 113). Luego de reactivar la noción cínica de *káritos*, la enlaza con el componente activo de la *boúlesis*: por decisión propia somos señores de nuestro destino. En este contexto, reelaborar la idea de libertad implica pensarla en términos de potencia (*dýnamis*), que denota una capacidad (*exousía*) intrínseca, una energía y una fuerza que se realiza rompiendo la concatenación fijamente establecida de los episodios del mundo.

A partir de la discusión con un adivino que dice poder conocer las consecuencias últimas de las acciones humanas, Enomao afirma que el encadenamiento de la realidad no es definitivo sino inestable, dado que el hombre tiene la potencia de modificar continuamente el entramado, de modo tal que cada punto de cruce de la red de los eventos puede desviarse y, por obra humana, dar inicio a un nuevo curso de acción.

Se opera así una disrupción en la tradición cínica, dentro de la que la libertad del hombre se había resuelto siempre en una instancia interior, exclusivamente ética, como dentro de una ciudadela privilegiada e inexpugnable, a salvo de los asaltos del mundo circundante: el sabio cínico poseía la libertad en términos de independencia de la exterioridad, por lo demás siempre en torno a la órbita conceptual del intelectualismo ético socrático. Neutralizando el omnipotente destino estoico, Enomao de Gadara, según la lectura y reconstrucción que de él hace Brancacci, difuminó a la vez el límite que apresaba a la noción cínica de libertad interior, entendiéndola ahora como expansión, contagio y producción de lo nuevo, fundamentando así el despliegue de la interioridad más allá del sí mismo y la incidencia humana en la recreación constante de las articulaciones de lo real.

Quizás no se trate de un defecto propio de esta contribución en particular, pero los aportes reunidos en el libro, de difícil acceso para los lectores no iniciados en el campo de las convenciones académicas de la filosofía antigua, presentan características dispares y su nivel resulta desparejo. Por lo demás, no hay un hilo conductor claro, más allá de la afinidad cronológica (que tampoco es trabajada ni contextualizada adecuadamente), que los enlace entre sí y armonice la excesiva acotación de algunos con la relativa generalidad de otros. La razón de fondo que podría dar cuenta de estos puntos parcialmente conflictivos debe buscarse, quizás, en el relativamente precario estado del conocimiento filosófico sobre el período, que no permite aún generalizaciones fundadas, recorridos a gran escala o contextualizaciones que vayan más allá de una mera ubicación en las coordenadas del tiempo. A pesar de estos detalles, puede

afirmarse que trabajos como éste constituyen sin duda fundamentales estímulos para profundizar y complejizar la investigación sobre el período.

Gabriel Livov
Universidad de Buenos Aires

Agustín Ferraro, *La ética del positivismo jurídico*, Buenos Aires, EUDEBA, 2000, 238 pp.

Agustín Ferraro se detiene, en la primera parte de su libro, en la filosofía de Hermann Cohen, analizando cuestiones tales como la teoría de un conocimiento sin sujeto, el método de deducción trascendental en el ámbito de la filosofía teórica y práctica, y su aplicación a la deducción de la autoconciencia, la persona jurídica y la idea de una sociedad cooperativa. En la segunda parte se centra en los elementos de la filosofía de Cohen que Kelsen ha incorporado a su teoría, en particular la tesis de la identidad entre Estado y derecho, el método de fundamentación trascendental del derecho, la idea de una intersubjetividad como constituyente a priori del derecho, y la subordinación del derecho estatal al derecho internacional.

Contra interpretaciones tales como las de E. Winter, C. Müller, H. Holzhey y S. Paulson, Ferraro se propone demostrar la tesis de que la ética de Hermann Cohen ha influido profundamente sobre la teoría pura del derecho de Hans Kelsen, tanto en la adopción de su método como de los contenidos sustantivos de su ética. Esta hipótesis le permite, a su vez, entender a la teoría de Kelsen a la luz de la de Cohen, determinando los contenidos valorativos y normativos dejados de lado por las interpretaciones más recientes.

Kelsen ha sido entendido como un positivista o empirista lógico en el ámbito de la ética, por ejemplo, por O. Höffe. Esto es, se afirma que sólo aceptaría verdades jurídicas empíricas o analíticas, y rechazaría las normativas y valorativas como no-científicas.

Uno de los méritos del libro consiste en ocuparse de la teoría de Hermann Cohen, autor olvidado luego de la Segunda Guerra Mundial y poco estudiado en nuestro medio, por lo cual me detendré brevemente en él. El olvido que ha sufrido la obra de Cohen no puede mas que provocar desconcierto, en tanto que ha sido un referente ineludible en el debate filosófico de la Alemania anterior a la Primera Guerra Mundial y formó discípulos de la talla de Paul Natorp y Ernst Cassirer, quienes efectivamente influyeron en parte de la filosofía del siglo XX. Como señala E. Winter, aún en 1980, en pleno renacimiento de los estudios sobre neokantismo, y hallándose ya en curso la edición de las obras com-

pletas de Cohen, resultaba difícil encontrar sus libros en Alemania. Ferraro ha contribuido a rescatar esta obra del olvido a través de un estudio exhaustivo de las fuentes y un análisis pormenorizado de discusiones importantes que han surgido entre los comentaristas en torno a puntos fundamentales de su filosofía teórica y práctica. El libro proporciona al lector un panorama actualizado de los estudios actuales sobre Cohen y constituye un aporte muy significativo a su avance, rectificando no pocos errores en la lectura y comprensión de su teoría.

El autor del libro que nos ocupa interpreta la fundamentación trascendental de la filosofía de Cohen como una teoría del conocimiento sin sujeto. El pensador de Marburg critica a la filosofía trascendental de Kant, porque parte del análisis de las facultades de conocimiento del sujeto, cayendo en el psicologismo, aunque postule un sujeto trascendental. Y se separa claramente de la teoría de Kant al partir del *factum* objetivo de la ciencia, buscando sus presupuestos trascendentales y metodología.

La autonomía y legalidad del pensamiento le han permitido a Cohen fundamentar también trascendentalmente la ética. Ferraro parte de esta interpretación de la postura de Cohen, centrada en el uso del método trascendental para fundamentar a la ética a partir del derecho y descubrir las condiciones de posibilidad de este último a partir de las categorías de aquella. Sin embargo, es el derecho quien otorgaría realidad efectiva a los conceptos de la ética. Luego procede a criticar algunas interpretaciones de la ética coheniana que tienen como común denominador el olvido de la importancia y el rol que el filósofo de Marburg otorga al método trascendental.

Nuestro autor se opone a la interpretación de E. Winter de la ética de Cohen como una doctrina iusnaturalista, porque piensa que este estudioso no toma en consideración el método de deducción trascendental de Cohen y pretende que los contenidos de la ética se deducen de los contenidos generativos de la ciencia jurídica. También critica la lectura que hace C. Müller, quien considera la postura de Cohen, en última instancia, como netamente positivista, vinculando al derecho con la ética en la medida en que aquél tiene una tendencia immanente a la eticidad. Como señala Ferraro, esta interpretación es incorrecta no sólo en virtud de lo que Cohen dice porque separa claramente la ética de la eticidad, otorgando la razón a Kant contra Hegel sino que también lo es en virtud de lo que Cohen hace, esto es, del método de deducción trascendental de la ética que implementa a partir del *factum* del derecho.

Otra lectura de Cohen que nuestro autor rechaza porque desconoce la función que cumple el método trascendental, es la de P. Schmid, quien oscila entre una interpretación de la ética como el mero análisis conceptual de las condiciones de posibilidad del derecho y como una disciplina independiente del derecho cuyos objetos tienen tanta realidad como éste. En la primera lectura, la ética queda despojada de toda función de fundamentación trascendental a partir del derecho, imposibilitándose así la crítica de la razón pura práctica; y, en la

segunda, el derecho no puede dotar de realidad a los conceptos de la ética, tarea que le es asignada efectivamente por Cohen en el seno de su método.

En relación con este debate, es interesante el análisis que hace Ferraro de la aplicación del método trascendental para deducir los contenidos sustantivos de la ética, partiendo de la concepción de la intersubjetividad como la relación del sujeto con la universalidad de la humanidad a través del otro.

Asimismo, el autor reconstruye minuciosamente la deducción trascendental de la autoconciencia a partir del concepto de persona jurídica que se funda en la figura legal del contrato. Y también analiza las implicaciones de la autoconciencia en la idea de una sociedad cooperativa y la propuesta socialista de Cohen, la cual surge de la interpretación de la formulación del imperativo categórico kantiano de tratar a la humanidad como un fin en sí mismo.

En suma, se trata de un libro serio, original y bien documentado.

Héctor Arrese Igor
Universidad Nacional de La Plata

Álvaro López Fernández, *Conciencia y juicio en Kant*. Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 1998. XVIII + 799 pp.

El propósito expreso del profesor Álvaro López Fernández es exponer la filosofía kantiana teórica siguiendo, como hilo conductor, la doctrina kantiana de los diversos tipos de juicios. En palabras del autor, la investigación tiene por objeto "el estudio abarcador de las variadas expresiones judicativas de la conciencia prototeórica y de la conciencia teórica en sus diversas formas esenciales" (págs. 1 y 2). Gran parte del contenido del libro fue publicado previamente en forma de artículos, en revistas de reconocido prestigio. En esta reseña procuraremos, en primer lugar, dar noticia del contenido de la obra, para presentar luego algunas observaciones críticas de índole general.

Entre las manifestaciones de la que él llama "conciencia prototeórica" coloca el autor a las representaciones de espacio y de tiempo. En los dos primeros capítulos examina largamente las tesis kantianas sobre la intuición pura y sus formas, y las compara con las concepciones de Leibniz y de Newton. El autor interpreta la Estética trascendental como un proyecto inconcluso de ontología; considera, a la vez, que la Estética "tiene por objeto la determinación de la verdadera naturaleza del espacio y del tiempo" (p. 19). Ello conduce a la pregunta por el rango ontológico del espacio; pregunta a la que está dedicado el capítulo 1.

El juicio "yo pienso" es tema de los cuatro capítulos siguientes. En primer término el profesor López Fernández procura ubicarlo dentro de las clasifica-

ciones kantianas de los juicios, para compararlo enseguida con el *cogito* cartesiano. Destaca, justificadamente, las fundamentales diferencias del *cogito* kantiano y el cartesiano, y analiza cuidadosamente diversos aspectos de éste último. En el capítulo sexto introduce su distinción de un "yo pienso" epistémico y un "yo pienso" ontológico-fáctico.

Extensas y minuciosas consideraciones se dedican a los juicios de percepción y de experiencia (capítulos 8, 9 y 10). Esta distinción se pone en relación con la de juicios sintéticos a priori y a posteriori; con ello se obtiene una vinculación de los juicios de experiencia con ciertas estructuras de la observación científica, y en especial con la filosofía de la naturaleza de Francis Bacon (cap. 10). La Deducción transcendental forma el tema del capítulo 11. El autor trata este tema primero en general, para luego concentrar la atención en algunos subtemas, como la unidad sintética originaria de la apercepción, y nuevamente el concepto de "yo pienso", ya examinado en capítulos anteriores.

En el capítulo 12 el autor se refiere al idealismo transcendental y a otras variantes de idealismo y de realismo. El mismo tema se desarrolla en el cap. 13, que trata también de diversos caminos argumentativos ante el problema de la Deducción transcendental. Aquí, y en el capítulo siguiente, el autor desarrolla una problemática tesis acerca de síntesis originaria sensible, de la que hablaremos más adelante. Todo esto lleva al profesor López Fernández a volver sobre temas ya tratados: "los diversos sentidos del espacio y del tiempo en Kant" son considerados ahora en una nueva conexión, dentro de la Deducción transcendental.

La misma Deducción es reconstruida en el capítulo 15 a partir del principio, sostenido por el autor, de un enlace originario independiente de las categorías (pág. 457).

La sección final de la obra (capítulos 16 a 22) estudia las formas sintéticas a priori de la conciencia teórica. Para ello vuelve a tratar aspectos de la doctrina kantiana del tiempo y del espacio. Pero el tema central de esta sección lo constituye un pormenorizado examen de la naturaleza y las variedades de los juicios. En conexión con tales variedades trata el autor otros temas como: esquematismo, el principio de las anticipaciones de la percepción, la concepción kantiana de la filosofía, y el principio de razón suficiente.

Tal el contenido de la obra. En general el autor pone de manifiesto, en toda ella, un conocimiento amplio y detallado de la bibliografía clásica y reciente. Discute las posiciones de los intérpretes más destacados, y establece posiciones propias.

El autor elabora algunos instrumentos conceptuales nuevos; entre ellos, además del ya mencionado concepto de conciencia prototeórica, figuran los conceptos de "yo pienso epistémico" y de "yo pienso ontológico-fáctico". Éstos le sirven para distinguir aspectos de la autoconciencia kantiana que dan lugar a correspondientes formas de juicios. Así procura alcanzar un nivel fundante res-

pecto de la conciencia teórica o conciencia categorial. Por desgracia, la introducción de tan numerosas construcciones conceptuales auxiliares no contribuye a la claridad de la argumentación.

Hay algunas opiniones del autor que no podemos compartir sin reparos. Señalaremos, por ejemplo, su curiosa interpretación de la intuición como apercepción pura u originaria: "En la cuarta oración del § 16 de la *Deducción transcendental* sostiene Kant la extraña tesis de que la intuición no pertenece a la sensibilidad (CRP B 132). Esta lectura, gramaticalmente correcta, del pasaje citado, contiene además [...] otra tesis, igualmente extraña [...]. Se trata de la tesis que identifica la intuición que puede ser dada previamente a todo pensamiento, con la apercepción pura u originaria" (pág. 48). Estas afirmaciones del autor se basan en una manera singular de entender una frase de *Crítica de la razón pura* § 16, B 132: "Diese Vorstellung aber ist ein Actus der Spontaneität, d. i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden. Ich nenne sie die reine Apperzeption..." El profesor López Fernández traduce con un agregado interpretativo subrayado: "Esta representación [sc. la intuición] es, no obstante, un acto de la espontaneidad, es decir, no puede considerarse como perteneciente a la sensibilidad. La denomino *apercepción pura*..." (pág. 48, nota 3). Con ese agregado, el profesor López Fernández interpreta que la expresión "Esta representación" se refiere a la intuición. Nos resulta más natural suponer que Kant entiende por ella la representación "yo pienso" mencionada pocas líneas antes, y que constituye el tema general del párrafo.

Es también sorprendente la afirmación del autor (pág. 420) de que no se le da suficiente importancia a la doctrina kantiana del tiempo y del espacio como intuición pura: "Dicha doctrina se saca, de vez en cuando, del cofre histórico que guarda los tesoros del ingenio filosófico para compararla de paso con las concepciones newtoniana y leibniziana del espacio y del tiempo, y luego volverla a guardar, al quedar cumplida su función pedagógica de contraste." No concuerda esta afirmación con nuestra experiencia de la bibliografía, aunque debemos reconocer que el autor la fundamenta en un examen de la literatura reciente sobre el tema. Aquí es oportuno observar que si bien cita en la bibliografía el comentario de Vaihinger, el profesor López Fernández no considera expresamente, en los dos capítulos iniciales, las interpretaciones de este autor, aún vigentes. Quizá habrían aportado impulsos provechosos al tratamiento de los temas de la Estética transcendental.

El autor cree hallar una "unidad sintética temporal" (pág. 431) que parece ser "independiente de las diversas formas de la unidad sintética de las categorías". Este concepto nos resulta también de difícil comprensión. Mediante él, el profesor López Fernández puede admitir unidades necesarias, sintéticas y objetivas, en el espacio y en el tiempo: "De acuerdo con Kant la unidad de la conciencia se encuentra en síntesis originaria en el espacio y en el tiempo" (pág. 436). La unidad objetiva de la conciencia "perteneciente originariamente al espacio

y al tiempo" (pág. 439). Todo esto opone un obstáculo difícilmente superable a nuestro asentimiento; al igual que la desconcertante tesis de p. 439: "El concepto de una unidad originaria que pertenece al espacio y al tiempo y no a la sensibilidad ni al entendimiento está contenido en el concepto kantiano de una intuición formal".

Estas doctrinas que no podemos llegar a entender plenamente; las numerosas construcciones conceptuales auxiliares de que hemos hablado ya; la estructura espiral de la argumentación general del libro, que vuelve una y otra vez a los temas ya tratados, para considerarlos en nuevos contextos, nos han hecho difícil la lectura y azarosa la comprensión de lo escrito.

M. Caimi

Universidad de Buenos Aires

Susana Maidana, *El papel terapéutico de la filosofía. Interpretación y vigencia del pensamiento de David Hume*, Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, 1999, 179 pp.

Maidana parte, en este texto editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Tucumán, del significado etimológico de los términos "terapia" y "enfermedad" o "crisis" para presentar la filosofía de Hume. En tanto actividad terapéutica la filosofía tiene el propósito de "curar" los efectos de la "mala filosofía" consistentes en abstracciones innecesarias y supersticiones mediante la crítica o análisis, y en tanto saber funda la "verdadera filosofía" o ciencia de la naturaleza humana valiéndose del modelo newtoniano de razonar, esto es, por medio de la observación y la experimentación. Este esquema, con las distinciones correspondientes, será aplicado por la autora a todos los dominios del pensamiento de Hume: su epistemología, psicología, moral y ensayos críticos.

El escepticismo humeano media, según Maidana, en el cumplimiento del doble propósito de la filosofía. La concepción filosófica de Hume está basada en este carácter escéptico-terapéutico y éste es precisamente el rasgo que lo vincula con las corrientes filosóficas contemporáneas que otorgan un papel fundamental a la acción terapéutica de la filosofía como es el caso de Nietzsche y Wittgenstein.

En la Parte I analiza y discute los tópicos de naturaleza epistemológica, centrales en el pensamiento del filósofo escocés, que se encuentran desarrollados en el *Tratado de la naturaleza humana* y en *La investigación sobre el entendimiento humano*. Entiende que el desarrollo de estas cuestiones por parte de Hume cons-

tituyen el antecedente de la revolución copernicana de Kant al haber invertido el objeto y método de la reflexión filosófica. Examina también el concepto de experiencia, concepto que no refiere sólo a la teoría de las ideas sino a la actividad de un sujeto que opera sobre el material sensible. El análisis de la idea de conexión causal y las cuestiones dependientes de ella: la necesidad en el mundo natural y social o moral, el determinismo y la noción de libertad muestran, desde la perspectiva Maidana, la función del escepticismo y el carácter terapéutico de la filosofía.

La autora adhiere a las interpretaciones según las cuales la concepción de Hume es de base naturalista. Considera que ese enfoque proporciona al filósofo la herramienta terapéutica por excelencia para purgar de vicios racionalistas a la filosofía y así fundar su ciencia de la naturaleza humana. En esta dirección se encuentra también la defensa humeana del sentido común.

El carácter terapéutico del escepticismo humeano debe entenderse, según la autora, como una tarea continuada de destrucción (de las absolutizaciones de la razón) y construcción (de la ciencia de la naturaleza humana) por parte del filósofo. Esta conclusión se desprende de las reflexiones *Tratado*, específicamente de la Parte IV: *Del escepticismo con respecto a la razón* y *Del escepticismo con respecto a los sentidos*, y de la *Investigación*, donde el escepticismo resulta del examen de las facultades humanas de conocimiento, su alcance y límites.

En el terreno de las creencias morales estéticas y religiosas, desarrolladas en los textos nombrados de Hume y en la *Disertación sobre las pasiones* y los *Ensayos*, tema de la Parte II de la obra que comentamos, el escepticismo cumple la misma función terapéutica que en el análisis de las facultades cognoscitivas, esto es, fija los límites de la razón. El enfoque naturalista y empírico de Hume se encuentra también en la determinación de la naturaleza de los juicios morales y estéticos. Maidana argumenta eficazmente contra las objeciones de subjetivismo o relativismo con que se suele estigmatizar el pensamiento de Hume en estos temas.

En la esfera de las creencias políticas según Hume, es apremiante poner en marcha el efecto liberador de la filosofía porque la influencia de la mala filosofía y la superstición pueden alterar el orden social. La autora analiza y articula en forma coherente con las nociones que ha venido desarrollando los conceptos correspondientes a esta área del pensamiento filosófico: el origen del gobierno, el papel de la sociedad civil, los derechos individuales, etc.

Finalmente Maidana completa y justifica su tesis acerca de la vigencia actual del pensamiento de Hume comparándolo con el de Nietzsche y el de Wittgenstein, cuestión a la que dedica la Parte III.

Respecto de la relación de las ideas de Hume con el primero de los nombrados la autora analiza una serie de líneas comunes de tendencias e intereses filosóficos entre las cuales se encuentran: la misión crítica de la filosofía, el rechazo de la metafísica tradicional y la religión, la creencia de que el conocimiento de-

be estar al servicio de las necesidades del hombre, el valor catártico del escepticismo, la idea del yo, la anticipación en ambos del fracaso de la razón ilustrada, la revalorización de la experiencia, de la imaginación, de los sentidos y de la pasión por la vida y el poder del lenguaje.

El problema del lenguaje y el concepto de terapia encuentran su terreno propio en el pensamiento de Wittgenstein. Maidana establece un paralelo entre las cuestiones planteadas por este filósofo en los tres momentos que marcan la evolución de su pensamiento, la del *Tractatus*, la de los *Cuadernos azul y marrón* y la de las *Investigaciones filosóficas* y algunos de los problemas centrales de la reflexión de Hume, aunque aclara que no hay entre ambas concepciones una correspondencia isomórfica. Así, en el primer momento se examina la analogía entre la propuesta wittgensteiniana acerca del carácter referencial del lenguaje con el carácter empírico de la ciencia en Hume, en el segundo momento se muestran los vínculos entre el ansia de generalidad a que hace referencia los *Cuadernos* con el tema de la formación de las ideas abstractas analizada por Hume en la primera parte del *Tratado*. Finalmente, en el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, la autora encuentra las semejanzas más fuertes con la teoría de Hume, y es donde el primero formula los conceptos de enfermedad y terapia en el conocimiento filosófico y su concepción praxica del lenguaje. Ambos pensadores piensan que el lenguaje abstracto de la filosofía o metafísica es una enfermedad incurable, ven la necesidad de practicar la terapia filosófica a través del escalpelo escéptico como una tarea permanente y proponen una versión positiva del pensar filosófico.

Maidana cierra su trabajo con un sumario de lo expuesto y conclusiones finales donde justifica la perspectiva terapéutica de la filosofía. La autora presenta una nutrida bibliografía especializada.

María Beatriz Contratti
Universidad de Buenos Aires

A LOS COLABORADORES

1. Las colaboraciones deben ser enviadas al Comité de Redacción o bien a los consultores de la RLF.
2. Las colaboraciones deberán enviarse en castellano o portugués, 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.