REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA - Vol. XXV, Nº 1

RLF

Revista Latinoamericana de Filosofía

F. A. Bahr, Pierre Bayle en los "*early memoranda*" de Hume

H. A. Ferreiro, La psicología de G.W.F. Hegel: Notas para una relectura

O. Lombardi, Prigogine y la transformación del panadero

A. Cassini, Inducción y descubrimiento automático

Homenaje a los 200 años de la publicación de
Metafísica de las costumbres de Kant

O. Guariglia, Virtud, perfección y fin último en la *Metafísica de las costumbres*

M. J. Bertomeu, La moralidad humana en su máximo grado
no puede ser sino virtud

NOTA - ESTUDIO CRITICO -
DISCUSION - COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Vol. XXV, Nº 1 - Otoño 1999

COMITE DE REDACCION

María Julia Bertomeu — Alejandro Cassini — Osvaldo Guariglia
Leiser Madanes — (†) Ezequiel de Olaso — Mario A. Presas

Secretaria: Cecilia Lastra

CONSULTORES

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

Para suscripciones, pedidos, correspondencia o informaciones dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
Casilla de Correo 5379
Correo Central
1000 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 $25
Instituciones $35
(más gastos de envío)

Esta publicación ha contado con el apoyo financiero parcial del CONICET.

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

ISBN 0325-0725

Diseño de tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

OTOÑO 1999

VOLUMEN XXV N° 1

SUMARIO

F. A. Bahr, Pierre Bayle en los "early memoranda" de Hume 7
H. A. Ferreiro, La psicología de G. W. F. Hegel:
Notas para una relectura 39
O. Lombardi, Prigogine y la transformación del panadero 69
A. Cassini, Inducción y descubrimiento automático 87

Homenaje a los 200 años de la publicación de
Metafísica de las costumbres de Kant

O. Guariglia, Virtud, perfección y fín último en la
Metafísica de las costumbres 109
M. J. Bertomeu, La moralidad humana en su máximo grado
no puede ser sino virtud 119

NOTA

M. A. Presas, El Arte como Saber 129

ESTUDIO CRITICO

L. Olivé, El pensamiento de Larry Laudan 141
M. Boeri, Comentarios a *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud* de O. Guariglia 151

DISCUSIÓN

M. Bunge, ¿Qué es filosofar científicamente? 159
A. Cupani, ¿Filosofar científicamente? 171

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

M. Cruz, *Tolerancia y barbarie* (M. Costa). **C. Roldán,** *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia* (R. Belvedresi). **R. Rorty,** *Pragmatismo y política* (P. Karczmarczyk). **T. Eagleton,** *Ideología. Una introducción* (P. Karczmarczyk). **H. G. Gadamer,** *Arte y verdad de la palabra* (C. Gende). **B. Cassin,** *Aristote et le logos* (P. Satne)..... 175

COLABORADORES

FERNANDO BAHR (1962). Profesor en Filosofía por la Universidad Católica de Santa Fe, Argentina (1989). Becario del Instituto de Cooperación Iberoamericana para realizar estudios de doctorado en España (1992-93). Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina (1995-99). Tesis doctoral sobre "El problema del mal en la filosofía de Pierre Bayle. Su influjo en David Hume" presentada en diciembre de 1998 en la Universidad de Oviedo. Artículos sobre Pierre Bayle publicados en *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe* (Argentina). Dirección en Argentina: Asunción 3854, 7° "F", (1419) Buenos Aires. E-mail: fernabah@sci.cpd.uniovi.es.

HÉCTOR ALBERTO FERREIRO, Licenciado en Filosofía (Universidad Católica Argentina, 1992), Doctorando en Filosofía (Humboldt-Universität, Berlín). *Diploma de Honor* en la Licenciatura, *Mención de Honor* en el "Concurso Educación 1994/1995", *Beca de Iniciación* del CONICET, *Beca de Perfeccionamiento* del CONICET, *Beca de Cooperación en el Doctorado* del DAAD, *Beca Externa* del CONICET. Ponencia en el *I Congreso Iberoamericano sobre la Filosofía de Hegel* (Bs. As., 4, 5 y 6/10/1995), "El conocer como realización de la razón" (artículo a aparecer en una obra de conjunto sobre Hegel, EUDEBA). Alemán, Inglés, Francés, Latín, Griego. E-mail: hector.ferreiro@rz.hu-berlin.de

O. LOMBARDI, Ingeniera Electromecánica, Orient. Electrónica, UBA. Licenciada en Filosofía, Orient. Lógica y Epistemología, UBA. Investigadora en proyectos UBACyT. Prof. Titular, Maestría en Educación e Informática, Facultad de Ciencias Sociales, UNLZ. Autora de un libro y de artículos sobre los aspectos filosóficos de la obra de Prigogine y sobre teoría del caos, así como de artículos acerca de temas relacionados con filosofía de la ciencia y educación en ciencias. Actualmente investiga el tema del determinismo en mecánica estadística, teoría del caos y mecánica cuántica. Dirección: C. Larralde 3440, 6° D, Cap. Fed. (1430), Argentina. Fax: (054) (1) 4541-9482.

A. CASSINI. Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Miembro de la Carrera de Investigador del Conicet. Actualmente es Visiting Scholar en la Univesidad de Columbia en Nueva York. Ha publicado diversos trabajos sobre filosofía de las ciencias naturales que comprenden temas como el realismo, la subdeterminación de teorías y la lógica del descubrimiento científico. En este momento desarrolla sus investigaciones acerca de el concepto de observación en las ciencias físicas. Dirección: cassi_aye@impsat1.com.ar

O. GUARIGLIA. Doctor en Filosofía (Universidad Eberhard-Karls Tubinga, Alemania, 1970). Posición actual: Investigador principal del Conicet (desde 1984). Profesor titular ordinario de Filosofía Práctica, especialidad Etica (Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Director del Instituto de Filosofía (Facultad de Filosofía y Letras, UBA) desde 1996. Publicaciones más importantes: *Universalismus und Neuaristotelismus in der zeitgenössischen Ethik*, trad. alemana de Ruth Zimmerling, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olm Verlag, Serie: "Philosophische Texte und Studien", vol. 40, 1995, 177 págs. *Moralidad (Etica universalista y sujeto moral)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica (Biblioteca de Filosofía), 1996, 340 págs. *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires, Eudeba, 1997, 394 págs. Tema actual de investigación: "Las concepciones de la buena vida y sus consecuencias en la discusión ética contemporánea". Dirección: CIF, Miñones 2073, 1428 Buenos Aires, Argentina.

M. J. BERTOMEU. Doctora en Filosofía (Universidad Nacional de La Plata, 1989). Posición actual: Profesora titular ordinaria de Filosofía Práctica, Etica, UNLP, desde 1994. Miembro de la Carrera del Investigador del Conicet. Publicaciones más importantes: "Problemas éticos del medio ambiente", en Osvaldo Guariglia (edit.) *Cuestiones Morales*. Tomo 12 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Editorial Trotta. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas de Madrid, 1996. "La crítica de Schopenhauer a la moral kantiana y su impacto en el Círculo de Viena". En *RLF* Vol. XV, Nº 1, 1989, pp. 45-71. "Personal moral y justicia distributiva", en colaboración con Graciela Vidiella. *Agora* Nº 4, II de Santiago de Compostela. Tema actual de investigación: Las concepciones de la buena vida y sus consecuencias en la discusión ética contemporánea. Dirección: bertomeu@infovia.com.ar

M. PRESAS. Doctor en Filosofía (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP, 1974). Posición actual: Profesor titular ordinario de Estética (Facultad de Humanidades, UNLP) y Profesor titular ordinario de Estética (Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Miembro de la Carrera del Investigador del Conicet, desde 1968. Categoría actual: Investigador Principal. Director del proyecto FOMEC para el mejoramiento de la enseñanza de la filosofía en el grado y el posgrado. Co-dirige María Julia Bertomeu, UNLP, desde 1997-continúa. Publicaciones más importantes: *Gabriel Marcel*, CEAL, Bs. As., 1967. *Problemas metafísicos en la Fenomenología de Husserl*, Tomo 14 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Editorial Trotta, CSIC, Madrid 1998. *Situación de la filosofía de Karl Jarspers, con especial consideración de su base kantiana*, Bs. As., De Palma, 1978. *La verdad de la ficción*, Bs. As., Almagesto, 1997. Tema actual de investigación: Fenomenología, Estética y Hermenéutica. Dirección: mapresa@isis.unlp.edu.ar

L. OLIVÉ. Ver *RLF* Vol. XII Nº 2, julio 1986.

MARCELO D. BOERI (1958). Prof. y Dr. en Filosofía, teoría política y filología. En la actualidad es investigador adjunto del CONICET. Ha sido elegido Junior Fellow en el Center for Hellenic Studies (Trustees for Harvard University) para el año académico 1999-2000. Entre sus publicaciones se cuentan una traducción comentada de los libros I-II de la *Física* de Aristóteles (Buenos Aires, 1993), una traducción comentada de los libros VII-VIII de la misma obra (Buenos Aires, en prensa), *Epicuro. Sobre el placer y la felicidad*, Santiago de Chile, 1997 y *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Buenos Aires, 1998. También ha publicado libros y numerosos artículos en revistas especializadas de la Argentina, USA, Gran Bretaña, Alemania, Puerto Rico y Brasil. Dirección: Campos Salles 1853, Dto. 2 (1429) Buenos Aires. Entre septiembre de 1999 y mayo de 2000: Center for Hellenic Studies, 3100 Whitehaven Street, N.W., Washington, D.C, 20008, USA. E-mail: mboeri@mail.interserver.com.ar

MARIO BUNGE (1919). Doctor en Ciencias Fisicomatemáticas por la Universidad de La Plata (1952), Dr. h. c. por nueve universidades, y profesor honorario en tres. Miembro de la Royal Society of Canada, Institut International de Philosophie, Académie Internationale de Philo-

sophie des Sciences, y Academy of Humanism. Director de las bibliotecas Episteme (Kluwer) y Science and Technology Studies (Transaction). Ex profesor de física teórica en las universidades de Buenos Aires, La Plata, Temple y Delaware. Ex profesor de filosofía en la Universidad de Buenos Aires, y profesor visitante en las universidades de Pennsylvania, de la República (Uruguay), Texas, Temple, Delaware, Freiburg i. Br., Aarhus, ETH Zürich, UNAM, UAM, Ginebra, Fribourg y Génova. Autor de 43 libros y más de 400 artículos sobre física, fundamentos de la física, sociología, ontología, teoría de sistemas, gnoseología, semántica, filosofía de la ciencia y de la técnica, axiología, ética, educación, política científica, etc. Fundador de la Univesidad Obrera Argentina, Society for Exact Philosophy y Asociación Mexicana de Epistemología. Radicado en Montréal desde 1966. Frothingham Professor of Logic and Metaphysics, McGill University. Dirección: 3479 Peel Str., Montréal, Qc., Canada H3A 1W7. Fax: 1 514 933 8741.

A. CUPANI. Ver *RLF* Vol. XXIV Nº 2 (Primavera 1998).

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXV Nº 1 (Otoño 1999)

PIERRE BAYLE EN LOS "EARLY MEMORANDA" DE HUME

Fernando A. Bahr

La influencia de las ideas de Pierre Bayle (1647-1706) en el desarrollo de la filosofía de David Hume ha sido reconocida con frecuencia. A pesar de ello, observa Richard Popkin, "los trabajos dedicados a evaluar el monto real de la influencia y las relaciones entre estos dos importantes escépticos son por el momento bastante escasos".[1] Según su interpretación, tres motivos han colaborado en esta demora, los tres apuntan a características peculiares de la obra de Bayle: en primer lugar, su vastedad; segundo, los problemas de orientación que ocasiona tal volumen; y, por último, la condición difícilmente categorizable de las ideas presentadas en ella. Ha sido poco menos que imposible colocar a Bayle en una posición conveniente a partir de la cual ver y comparar a Hume, dice Popkin, y esto ha descorazonado a algunos exégetas.

Seguramente la ocasión más favorable para enfrentar el problema, y para desafiar los riesgos, en principio, se presenta con la segunda sección de un conjunto de notas de lectura tomadas por Hume en algún momento de su vida que se conocen bajo el nombre de *"early memoranda"*. Esas pocas páginas permiten, tanto por su extensión como por su condición de apuntes de lectura, evaluar en un campo acotado posibles influencias. Algunos autores las han tenido en cuenta en tal sentido. En el artículo ya citado, por ejemplo, Popkin considera a los *early memoranda* como un resultado de las obras que el filósofo escocés estaba leyendo hacia 1732: "Cerca de la mitad de los registros filosóficos son ítems relacionados con Bayle", comenta, y esto muestra que Hume "como muchos de sus contemporáneos, estaba inmerso en varios temas escépticos planteados por Bayle".[2] Otro caso, el de Pierre Courtines en

1. Richard Popkin, "Bayle and Hume", *The High Road to Pyrrhonism*, San Diego, Austin Hill Press, 1980, p. 149.
2. *Ibidem*, pp. 151-152.

su artículo "Bayle, Hume, and Berkeley", representa una interpretación más audaz; Courtines sostiene haber encontrado en los *memoranda* la prueba de que Hume preparó los *Diálogos sobre religión natural* "con el *Dictionnaire* de Bayle bajo el codo"; estima que las coincidencias en materia de temas y de fechas autorizan tal afirmación.[3]

Los *memoranda* que actualmente conocemos como de mano de Hume son 318; abarcan veintiséis hojas, carecen de numeración original y se distribuyen en tres secciones.[4] La primera sección, denominada por su autor "Filosofía natural", es sólo una hoja con nueve notas. La segunda sección, que es la que nos interesa, lleva el título "Filosofía", contiene cuarenta notas y ocupa cinco hojas. Las veinte hojas restantes, sin título, contienen 269 notas de contenido variado y han sido agrupadas en una sección bajo el rótulo de "General". Hay escasas coincidencias acerca del origen de las mismas y del período exacto en que fueron tomadas. Para su último editor, Ernest C. Mossner, las notas de la sección "Filosofía" habrían sido escritas entre 1730 y 1734.[5] John Hill Burton, sin embargo, que había sido el primero en dar a conocer una muestra de los *memoranda* en 1846, ubicó a esas notas entre 1739 y 1741.[6] Y Pierre Courtines, como sugeríamos, se separó de uno y otros al declarar que los *memoranda* de la segunda sección corresponderían

3. Cf. Pierre Courtines, "Bayle, Hume, and Berkeley", *Revue de Littérature Comparée*, 21 (1947), pp. 417-418.

4. Nos atenemos a los datos aportados en la edición de Ernest C. Mossner, "Hume's Early Memoranda, 1729-1740: The Complete Text", *Journal of the History of Ideas*, Vol. IX, N° 4 (1948), pp. 492-518.

5. *Ibidem*, pp. 492-493. Las notas de "Filosofía", según Mossner, serían posteriores a las de "Filosofía natural" pero anteriores a las generales. El conjunto que hoy conocemos se habría escrito entre 1729 y 1740. Este autor también considera la posibilidad de que los *memoranda* filosóficos pudieran ser restos de un "*old Manuscript Book*" que Hume, en una carta a Gilbert Elliot, relata haber quemado hacia 1751. (Cf. J. Y. T. Greig (Ed.), *The Letters of David Hume*, Oxford, Clarendon Press, 1932, Vol. I, p. 154).

6. John Hill Burton, *Life and Correspondence of David Hume*, I, pp. 95-96 y 124-135. Citado en Mossner, *op. cit.*, p. 493, n. 5. Norman Kemp Smith parece estar implícitamente de acuerdo con esta conjetura al afirmar, en base a las filigranas del papel utilizado, que las notas no pueden atribuirse a un período posterior a 1743 (Cf. N. Kemp. Smith (Ed), *Hume's Dialogues concerning Natural Religion*, New York, Social Sciences Publishers, 1948, p. 35, n. 3)

al período en que Hume trabajaba en los borradores de los *Dialogues*, es decir, alrededor de 1750. Recientemente, por último, manteniendo la cautela acerca del período exacto, se ha sostenido por lo menos que las fechas originales atribuidas por Mossner a la sección "Filosofía" son "casi con certeza demasiado tempranas".[7]

Sean o no los "*early memoranda*" restos de los apuntes que prepararon los *Dialogues*, correspondan a la década de 1730 o a la de 1740, lo cierto es que el contenido de la sección "Filosofía" corresponde en su mayor parte a temas relacionados con cuestiones de "religión natural" y que algunos de esos temas recuerdan a simple vista las controversias que sostendrán Philo, Cleanthes y Demea en el que será "sin duda el libro más importante en idioma inglés sobre filosofía de la religión, y posiblemente el más importante en cualquier idioma", al decir de Terence Penelhum.[8] También es cierto que el nombre "Baile" aparece mencionado varias veces en ella, con lo cual se reúnen dos motivos interesantes para considerarla con cuidado. Es lo que trataremos de hacer en este artículo.

El problema al que nos abocaremos en primer lugar corresponde al número exacto de notas que provienen de la lectura de Bayle. Ocho lo nombran expresamente, y otras ocho utilizan un "Id." al final que podría estar referido también a Pierre Bayle. Esto ha llevado, como vimos, a que Popkin estimara que los ítems relacionados con Bayle incluían cerca de la mitad de los registros filosóficos. Pierre Courtines arriesga un número mayor: los cuarenta *memoranda* de "Filosofía", dice, "incluyen dieciséis que provienen indudablemente de Bayle, y probablemente ocho más tienen el mismo origen".[9] Esta afirmación, sin embargo, no parece provenir de un cálculo seguro; Courtines deja ver, citando *Hume's Philosophy of Human Nature* de John Laird, que su selección de notas "bayleanas" no tiene apoyo más firme que un cierto aire de familia en preocupaciones y vocabulario, y la cifra que propone, por lo tanto, no parece exceder en mucho a una mera apuesta. El único

7. Cf. M. A. Stewart, "An early fragment on evil", en M. A. Stewart y J. P. Wright (Eds.), *Hume and Hume's Connexions*, University Park (Pennsylvania), The Pennsylvania State University Press, 1994, p. 169, n. 19.

8. Penelhum emite este juicio sobre los *Dialogues* en *God and Skepticism*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1983, p. 131.

9. P. Courtines, *op. cit.*, p. 418.

camino para alcanzar un grado suficiente de seguridad en esta materia pasaría por intentar identificar los pasajes -algunos de ellos, al menos- desde donde Hume podría haber extraído sus anotaciones. Ése es nuestro objetivo.

A partir de los textos que hemos logrado reunir, creemos que es posible afirmar con seguridad que veinticuatro de los cuarenta *memoranda* de la sección "Filosofía" provienen de los escritos de Pierre Bayle. En todos estos casos, no parece que el *Dictionnaire historique et critique* -como sugería Courtines- haya sido su fuente original; por el contrario, las notas indicarían en todo caso que lo que Hume tenía "bajo el codo" era el tercer volumen de las *Oeuvres diverses* editadas en La Haya en el año 1727. En efecto, dos notas corresponderían a pasajes de los *Pensées diverses sur la comète*, siete a la *Continuation des Pensées diverses* y quince a la *Réponse aux questions d'un provincial*. A este grupo de notas cuya correspondencia con textos de Bayle resulta a nuestro juicio manifiesta, podrían sumarse con un grado menor de certeza los *memoranda* 9 y 13, teniendo en cuenta dos párrafos de la *Continuation des Pensées diverses* que guardan semejanzas ciertas con ellos. E inclusive hay dos casos más –el 26 y el 31- que por el tema tratado y la posición correlativa en ambos escritos indicarían posibles relaciones con los capítulos LXXXV y CXLI-CXLIV de la segunda parte de la *Réponse aux questions d'un provincial*, aunque para ellos no hemos encontrado pasajes exactos a partir de los cuales postular una correspondencia, y por lo tanto su incorporación se hace más difícil de defender.

Detallamos ahora nuestra hipótesis. En primer lugar, en letra cursiva y con los números dados por Mossner, se presentan las notas de Hume; a continuación, en letra común, el o los pasajes de Pierre Bayle que creemos correspondientes.[10] Comenzaremos por los veinticuatro casos de mayor evidencia.

10. Citaremos las obras de acuerdo a la 2da. edición de las *Oeuvres diverses* (*O. D.*), La Haye, 1737 (reeditadas por Elisabeth Labrousse, Hildesheim, Georg Olms Verlagbuchhandlung, 1966-1970). Para mayor comodidad utilizaremos las siguientes siglas: *P. D. = Pensées diverses sur la comète; C. P. D. = Continuation des Pensées diverses*, y *R. Q. P. = Réponse aux questions d'un provincial*.

Nº 4. *"Aunque los antiguos hablaban frecuentemente de Dios en número singular, eso no prueba que creyeran en su unidad, porque los cristianos hablan de la misma manera del Diablo. Baile."*

"Pero no podría dejar de hacer una observación sobre las ventajas que [Minucio Félix] saca de algunas maneras de hablar que eran muy usuales entre los paganos: *Dios es grande, Dios es verdadero, si Dios lo quiere.* [...] Esto no prueba de ninguna manera que los que hablaban así conocieran la unidad de Dios: ellos podían usar esas frases sin perjuicio del politeísmo. [...] Los cristianos que creen muy firmemente que hay un número muy grande de diablos, se sirven por lo común del singular, *el Diablo me arrastra, el Diablo lo arrastra, el Diablo es enemigo de Dios, el Diablo lo tienta*, etc." (*C. P. D.*, xxvi, *O. D. III*, p. 224a).

Nº 5. *"El testimonio de los idólatras no puede unirse al de los cristianos en contra de los ateos en la medida en que ellos nunca formaron una proposición diciendo que hay un Dios y después otra diciendo que hay más de uno. Estas dos proposiciones fueron siempre la misma. Id."*

"Supongamos que lamentablemente los ateos fuesen treinta contra veinte paganos y quince judíos, los treinta sufragios en favor del ateísmo deberían prevalecer sobre los veinte sufragios por el politeísmo y sobre los quince sufragios por la unidad de Dios. No podría aceptarse que los paganos unieran sus votos a los de los judíos bajo pretexto de que niegan el ateísmo, sea que admitan una infinidad de dioses, sea que admitan uno solo, porque el parecer del politeísmo es totalmente contrario al de la unidad de Dios: son dos dogmas tan opuestos que resultan incompatibles, uno trastoca al otro por entero. [...]

Si me deleitara con las disputas y si buscara sacar provecho de todas las ventajas, no le concedería que algunos paganos hayan tenido conocimiento de la unidad de Dios. Un hecho como ése podría ser muy bien impugnado diciendo que aquellos que parecen reconocer tal unidad han reducido a la sola divinidad del sol todos los otros dioses del paganismo, o que ellos no admiten otro Dios que el universo mismo, que la naturaleza, que el alma del mundo [...] Usted comprenderá fácilmente, por poca atención que preste, que la unidad no puede convenir ni al sol, ni al mundo, ni al alma del mundo [...]

Por lo tanto, los filósofos que parecen haber enseñado la unidad de

Dios eran en realidad más politeístas que el pueblo. Si ellos creían decir que la unidad era propia de Dios, no sabían lo que decían. Según su dogma, la unidad no puede convenirle más que de la manera que conviene al océano, a una nación, a una ciudad, a un palacio, a un ejército y a cualquier otro ente que sea *unum per aggregationem* y que se lo designe con el nombre singular entendido *colectivamente*. El Dios que ellos reconocían era un montón compuesto por infinidad de partes" (*C. P. D.*, xxvi, *O. D. III*, pp. 223b-225a).

N° 6. *"Los hombres aman el placer más que lo que odian el dolor. Id."*

"[...] en fin, el gozo es el nervio de todos los asuntos humanos y es cierto, por más que se lo diga, que el hombre tiene más amor al gozo que odio por el dolor y que es más sensible al bien que al mal" (*P. D.*, clxvii, *O. D. III*, p. 106a).

N° 7. *"Los hombres son viciosos, pero odian cualquier religión que autorice el vicio. Id."*

"No podría dejar de hacer aquí una pequeña reflexión sobre la rareza del espíritu humano, y es que aunque éste ame el vicio no aprueba sin embargo que tal vicio sea autorizado por las leyes de la religión. Las mismas personas que rechazan el Evangelio a causa de la austeridad de su moral, rechazarían con aún mayor horror una religión que les ordenara mancharse en los desarreglos más infames, siempre que ésta les fuera presentada cuando estuvieran en condiciones de razonar y antes de ser sepultados en los prejuicios de la educación" (*P. D.*, clxxxix, *O. D. III*, p. 121b).

N° 8. *"El centro de unidad de todos los hombres con relación a la religión es que hay una primera Causa. En la medida en que se aumentan las proposiciones aparecen los no-conformistas. Ateos, epicúreos, idólatras, los que mantienen la extensión, la composición, la necesidad de la primera Causa, etc. Id."*

"I. Se encontrará un centro de unidad en la opinión de todos los

hombres en la medida en que nos conformemos con esta formulación general: *Dios existe*. Esta proposición, al no excluir claramente la pluralidad de dioses y al no contener ninguna acción, habría sido aceptada por los paganos tanto como por los judíos y no habría desagradado a los sectarios de Epicuro; además, como ella no expresa un ser que actúe libremente y con un conocimiento general de todas las cosas, sería aceptada por los ateos más empedernidos, porque ¿qué hombre es tan tosco como para entretenerse en una disputa de palabras en un asunto como éste?

II. Pero, si se amplía la formulación agregándole, *Dios ha hecho el mundo*, se verán salir inmediatamente del centro de la unidad algunas sectas de filósofos, los atomistas que han precedido a Epicuro, los que lo han seguido, los físicos que han precedido a Anaxágoras, etc.

[...]

VI. Abreviemos, y conformémonos con decir que a medida que se amplíe la formulación, se verán multiplicar las opiniones y salir del centro de la unidad un número cada vez mayor de gente, unos de un lado, otros del otro. Se verá asimismo que aquellos que salieron por la misma puerta se dividirán inmediatamente, y estarán tan poco de acuerdo entre sí como los que salieron por otro sitio. Todo estará repleto de no-conformistas" (*C. P. D.*, xxi, *O. D. III*, pp. 215b-216a).

N° 10. *"Los ateos evidentemente distinguen entre buen y mal razonamiento. ¿Por qué no distinguirían entre vicio y virtud? Baile."*

"Esté seguro que jamás ha habido filósofos ateos que hayan creído que fuera indiferente razonar con o sin las reglas de la lógica, ellos sabían evidentemente que un paralogismo era vergonzoso para quien lo utilizara, a sabiendas o por ignorancia. Juzgaron, por lo tanto, que la naturaleza le imponía al hombre una obligación imprescindible de conformar sus razonamientos a aquellas reglas. ¿Por qué querría usted hacerlos incapaces de reconocer la obligación de acordar los actos de la voluntad con la razón, es decir, de practicar las reglas de la moral?" (*C. P. D.*, cli, *O. D. III*, p. 406b)

N° 14. *"El ateísmo de Estratón, el más peligroso de los antiguos, sostenía que el origen del mundo era la naturaleza o una materia dotada de activi-*

dad. Bayle piensa que sólo los cartesianos pueden refutar este ateísmo."

"El sistema de los demás ateos, el de Estratón por ejemplo, no excluía todo principio de orden y de regularidad, en la medida en que admitía una naturaleza necesaria y continua que tenía la facultad de producir lo que se presenta en el Universo. Despojaron a esta naturaleza de conocimiento, éste era el medio de hacer creer que no podía cambiar su conducta de ninguna manera, pues si no conoce nada no tiene ni éste ni otro deseo" (*C. P. D.*, cix, *O. D. III*, p. 338b).

"Si el espíritu de contradicción lo domina, usted sostendrá que tomo por una dificultad insuperable algo que no lo es: me dirá que según el sentir que reina en todo el mundo, sin exceptuar a los filósofos paganos ni a los filósofos cristianos, las criaturas inanimadas son verdaderas causas eficientes. Sólo un pequeño número de cartesianos niega esto. [...]

Estas son las cuestiones incomprensibles en comparación con las cuales todas las otras me parecen fáciles de asimilar, y por ello he adoptado la hipótesis cartesiana que hace a Dios autor único e inmediato de todo movimiento local. Hacer las leyes del movimiento y dárselas a ejecutar a una naturaleza insensible es lo mismo, me parece, que no hacerlas y que querer que nada se mueva. Dar facultades eficientes y motrices a cuerpos que no pueden saber jamás que tienen esas facultades, ni cuándo ni cómo servirse de ellas, me parece una contradicción en los términos. Concluyo por lo tanto que el mismo Dios que ha creado la materia y le ha dado los primeros impulsos, es la causa que continúa moviendo los cuerpos y que ejecuta las leyes que ha hecho. De esta manera puedo burlarme de Estratón ya que él no puede debilitar mi prueba ni mediante una réplica ni mediante un argumento *ad hominem*" (*C. P. D.*, cxi, *O. D. III*, pp. 340b-341b).

N° 15. *"Un estratonista podría replicar los argumentos de todas las sectas filosóficas. De los estoicos, que mantuvieron que su Dios era ardiente y compuesto, y de los platónicos que afirmaron que las Ideas eran distintas de la Divinidad. La misma pregunta, ¿por qué las partes o las Ideas de Dios tienen esta disposición particular? es tan difícil como por qué tiene el mundo esta disposición particular."*

"Si la réplica que los ateos estratonistas pudieron hacer del argumento deducido del orden y de la simetría del mundo habría podido confundir a los filósofos paganos."

"[...] Pero si la suposición de un Genio encargado de la formación de los animales respondía muy bien al primer ataque, eso no podía servir más que para apresurar el gran combate, puesto que los estratonistas no habrían dejado de descubrir que era preciso ir directamente al primer ser, al primer principio de las otras sectas. Expongámoslos un poco con los estoicos y supongamos que se dirigen a éstos de la siguiente manera.

Vosotros admitís dos principios de todas las cosas, Dios y la materia; Dios como principio activo, la materia como principio pasivo. Consideráis a Dios como un fuego eterno y siempre viviente, como un conjunto de corpúsculos muy agitados, por lo tanto, porque tal es la esencia del fuego. [...] Debéis decir, pues, que desde toda la eternidad ha habido en los corpúsculos ígneos que componen la naturaleza de Dios cierta disposición y cierta cantidad de movimiento que diferirá de toda otra disposición y de toda otra cantidad de movimiento posible. Decidme, por favor, de qué ha dependido esta disposición precisa y este grado particular de movimiento. ¿Han sido elegidos por una causa inteligente y preferidos a toda otra disposición y a toda otra cantidad de movimiento posible por una naturaleza que conocía lo que hacía y por qué lo hacía? Pero no podéis decir eso, porque sería decir que Dios ha sido producido por una causa anterior, que no es un ser ingénito y que no es el principio eficiente de todas las cosas; habría que remontarse por lo tanto hasta esa causa anterior, explicarnos la esencia, decir si es un fuego, etc. La misma cuestión volvería y así hasta el infinito. [...]

Usted creerá acaso que un platónico, por dotar a Dios de una naturaleza incorpórea, habría hecho huir fácilmente a los sectarios de Estratón; pero no se fíe de ello [...] Estratón le habría podido hacer a los platónicos la siguiente pregunta: ¿Es verdad que admitís las ideas eternas separadas de la sustancia de Dios? Si es así, debéis decir o que ellas existen por sí mismas o que Dios las ha producido como una copia de las ideas originales que no están separadas de la sustancia. Si ellas existen por sí mismas, he allí cosas que sin depender de causa alguna dotada de dirección o de vida, tienen cada una sus propias cualidades; una es representativa de un hombre, otra de un caballo, etc. ¿De dónde podría venir esta cualidad determinada más a esto que a lo otro? ¿de

dónde podrían venir sus diferencias, sus relaciones y sus subordinaciones, si fuera verdad, como pretendéis, que ninguna causa insensible es capaz de hacer algo en lo que haya proporción o tendencia hacia cierto fin? Si ellas no son más que copias de las ideas originales unidas íntimamente a la sustancia de Dios, la dificultad recaerá en las ideas originales; ellas tendrán cada una sus propiedades y habrá relaciones y subordinaciones de unas a otras. ¿Dónde estará la regla de todo eso?" (*C. P. D.*, cvi, *O. D. III*, pp. 334a-335a).[11]

N° 16. *"El argumento a priori. Que ningún Ser necesario puede ser limitado sólo se puede concluir a partir de un Ser inteligente que antecedentemente forma la idea de perfección infinita y resuelve trabajar de acuerdo a su modelo: lo que implica una contradicción. Baile."*

"[...] me alcanza con saber *a posteriori*, por lo menos, que Dios posee toda suerte de perfecciones. Lo sé, como Mr. Descartes, por la idea de ser soberanamente perfecto que siento en mi alma. [...] Es Dios, por lo tanto, quien nos comunica la idea que tenemos de él: él existe soberanamente perfecto, porque si no fuera así no podría colocar tal idea en nuestro espíritu.

Francamente le confieso que me fío más de esto que de la razón *a priori* que se deduce de que toda limitación debe ser causada por un agente exterior. [...] Agreguemos que esta prueba está expuesta a la objeción que supongo me hará. Si pudiéramos concebir un momento anterior a la existencia divina en el cual un poder infinito unido a la soberana perfección hubiera existido y habría resuelto excluir toda suerte de limitación viendo que eso era un defecto, esta razón *a priori* sería convincente. Pero un momento así implicaría una contradicción" (*C. P. D.*, cxi, *O. D. III*, p. 342 a-b).

N° 17. *"Platón y Cicerón mantuvieron la eternidad del alma* a parte ante *tanto como* a parte post, *y deberían haber sostenido lo mismo a propósito del alma de las bestias."*

11. La relación de los *memorandum* 14 y 15 con este parágrafo de la *Continuation des Pensées diverses* ya fue mostrada por Norman Kemp Smith en su edición de los *Dialogues* (Cf. pp. 80-86).

"La prueba que ha dado Platón de la inmortalidad del alma se puede reducir a esto. El principio del movimiento es increado y en consecuencia indestructible. Ahora bien, el alma es el principio del movimiento porque ella se mueve a sí misma y mueve todas las otras cosas; ella es, por lo tanto, indestructible, eterna, y no puede cesar de vivir y de moverse.

[...] Él ha dicho positivamente y sin ninguna clase de excepción que todo cuerpo cuyo movimiento procede de una virtud exterior es inanimado y que todo cuerpo que se mueve por una fuerza interior es animado, ésta es la naturaleza del alma, y ha concluido de este principio que puesto que sólo el alma es capaz de moverse a sí misma ella es necesariamente no producida e imperecedera. Si hubiera excluido de esta inmortalidad al alma de las bestias, habría sido necesario que las considerara como puras máquinas, así como lo hacen los cartesianos de hoy (cosa que no hizo), o que creyera que ellas no se movían ni sentían más que por el impulso que reciben de la materia que los rodea. Pero en este caso él habría debido decir que las bestias son inanimadas y no habría podido impugnar a aquellos que sostuvieran que el hombre no es animado, no siendo posible demostrar que la operación del alma humana es independiente de los objetos y que la del alma de las bestias es totalmente dependiente. Una de dos, o Platón no sabía lo que decía o su dogma de la no producción y de la inmortalidad del alma incluía al alma de las bestias, sin que haya lugar para la corrección que Lactancio le atribuye. [...]

Si usted me preguntara de dónde habría podido venir el error de Lactancio, respondo que aparentemente proviene de la lectura de Cicerón. [...] Le pido que preste atención a la respuesta que Cicerón da a su oyente después de haber referido el dogma que Platón expuso en su Fedro. *Yo he sentido con placer que no aparecía ninguna duda en mi alma, tanto favorezco esta opinión*" (*R. Q. P.*, I, xii, *O. D. III*, pp. 519a-520b).

N° 18. *"Tres clases de males de acuerdo a King. Males de privación, de dolor y de vicio. El primero no supone una mancha en la Creación en la medida en que debe haber diferentes rangos en las criaturas."*

"M. King observa que hay tres especies de mal; la primera consiste en que *ciertas cosas no tengan ciertas perfecciones o ciertas comodidades que se encuentran en otras*; la segunda *comprende los dolores, las incomodida-*

des, la privación de ciertas cosas requeridas por los deseos naturales y todo eso que la escuela denomina males físicos; y la tercera comprende *las malas elecciones, las malas determinaciones de la voluntad y en una palabra todo aquello que se llama* los vicios. Él responde sin problemas a las dificultades que se puedan presentar con respecto a la primera de estas tres especies. [...] Los ejemplos de nuestras máquinas nos enseñan que pertenece a su perfección que algunas de sus piezas tengan menos fuerzas y menos empleo que las otras; de allí es fácil deducir que no es una imperfección en la máquina del Universo que ésta esté compuesta de partes desiguales, porque las que parecen tener menos perfección no cumplirían su papel si no tuvieran ese grado de desigualdad" (*R. Q. P.*, II, lxxv, *O. D. III*, pp. 652b-653a).

N° 19. *"Los hombres podrían haber sido determinados a evitar las cosas dañinas y a buscar las útiles mediante el aumento y disminución del placer tanto como mediante el dolor. En el Cielo se supone que los hombres no están expuestos a ningún dolor. Baile."*

"Ningún ortodoxo puede sostener que haya una necesidad absoluta de que los cuerpos vivos sean conservados por medio de pasiones molestas; pues ¿qué sucedería con el dogma de la felicidad eterna del Paraíso? ¿No prueba este dogma que la naturaleza de las cosas acepta que las criaturas humanas pasen un tiempo infinito en un gozo completamente puro?

[...] Sentirá usted que le diga que daría extraños límites a la ciencia y al poder de Dios si pretendiera que los animales necesitaran absolutamente las sensaciones de dolor para evitar lo que puede dañarlos. Ellos podrían evitar estos daños de una manera igualmente pronta y segura por el solo incentivo de los placeres, aumentados o disminuidos según ciertas proporciones. El pregusto de un gozo mayor a obtener de una silla alejada del fuego ¿no le haría dejar la proximidad de ese fuego sin necesidad de que sintiera la incomodidad?" (*R. Q. P.*, II, lxxvii, *O. D. III*, pp. 655b-656a)

N° 20. *"Los que salvan las dificultades concernientes al origen del mal mediante la apología de las leyes generales suponen otro motivo, además de la bondad, para la creación del mundo."*

"A estas doce reflexiones adjuntaré una consideración general; las soluciones sobre el origen del mal sacadas de aquello que las consecuencias de las leyes generales han ocasionado aquí o allá, que Dios no hace milagros continuos, que no perturba la simplicidad de sus vías, etc. no pueden corresponder a toda la fuerza del argumento *ad hominem* de los que combaten la unidad del principio. Según vosotros, dicen éstos a sus adversarios, ese principio único es infinito en bondad, en santidad, en ciencia, en sabiduría y en poder. [...]

No tiene necesidad de actuar fuera de él para aumentar su beatitud o su gloria; es únicamente por un acto de bondad que se determina a la creación; lo propio del bien es ser comunicativo. Es por lo tanto su bondad infinita la que lo llevó a elegir determinado plan con preferencia a todos los otros entre la infinidad de sistemas que su ciencia le mostraba [...] Pero si él hubiera encontrado algún plan cuyos efectos hicieran al hombre constantemente feliz y dichoso, he allí el que habría elegido y puesto en ejecución, puesto que su bondad lo conducía y que su amor por la santidad es infinito y que puede todo lo que quiere. Ahora bien, la experiencia nos muestra que ese sistema no ha sido puesto en ejecución: luego el mundo no es obra de un solo principio infinitamente bueno, etc.

No recuerdo haber leído ninguna respuesta en la que no se haga ver el supuesto de que ha habido sólo una manera de actuar que Dios haya podido seguir. Pero ¿qué sucedería entonces con la infinidad de su ciencia? Una ciencia que no descubre más que un solo plan y una sola manera de ejecutarlo ¿no es acaso muy limitada y finita?" (*R. Q. P.*, II, lxxviii, *O. D. III*, p. 657b)

N° 21. *"La materia indiferente a todo tipo de movimiento y dirección. El alma una* carte blanche *indiferente a toda percepción. ¿Qué necesidad entonces de movimientos dolorosos o percepciones desagradables? Muchos planes de acuerdo a los cuales el Universo podría haber sido formado. Es extraño que ninguno sea mejor que el presente. Baile."*

"Es por lo tanto su bondad infinita la que lo llevó a elegir determinado plan con preferencia a todos los otros entre la infinidad de sistemas que su ciencia le mostraba. ¿Cómo es posible que haya preferido a todos los otros sistemas éste cuyos efectos deben inevitablemente ser la infelicidad de las criaturas sensibles? ¿Qué? ¿Entre una infinidad de

planes, simples o combinados, él no se encontró con ninguno que no deba tener o estas consecuencias u otras todavía más funestas para las criaturas? ¿Y este mal existe sin remedio a pesar de que la extensión sea un ente puramente pasivo sin resistencia su causa y susceptible de toda suerte de configuraciones y agitaciones, y que los entes pensantes sean tablas rasas que reciben todas las ideas, todos los sentimientos que le plazca a Dios imprimirles? Esto no es concebible" (*R. Q. P.*, II, lxviii, *O. D. III*, p. 657b).

N° 22. *"King dice que la libertad consiste en un poder de hacer las cosas agradables o desagradables según nos guste."*

"Henos aquí en el punto más caliente del conflicto, en la gran, en la principal dificultad acerca del origen del mal, puesto que se trata no del mal de pena sino del mal de culpa. Mr. King ha desplegado en este punto sus mejores fuerzas.

[...] Él quiere que la libertad sea una fuerza de elegir esto o aquello sin ninguna dependencia ni de otras facultades o atributos del agente libre ni de las cualidades del objeto. Supone que los objetos no devienen buenos o agradables sino como consecuencia de la elección de la libertad y que así la libertad es la fuerza de la felicidad, pero también que nosotros nos hacemos desgraciados si los elegimos mal. Prueba a continuación, o *intenta probar que el hombre ha sido dotado* de tal libertad" (*R. Q. P.*, II, lxxx, *O. D. III*, p. 658b).

N° 23. *"La libertad no parece una solución apropiada para el mal moral. Porque ella podría haber sido constreñida por motivos parecidos a los de los santos y los ángeles. Id."*[12]

12. Podría ser una mala interpretación de este *"Id."* lo que haya llevado a Mossner (*op. cit.*, p. 496) a atribuir cinco *memoranda* (Nos. 18 y 22 a 25) a una hipotética lectura hecha por Hume del *De origine mali* de William King, en la traducción inglesa de 1731, y de las "copiosas notas" que Edmund Law habría agregado a tal traducción. Por el contexto y el contenido de estos apuntes de Hume -los tres últimos, por ejemplo constituyen críticas directas a la hipótesis

"Pero, ¿qué dirá M. King si se le muestra que la libertad, que él juzga tan necesaria para nuestra felicidad, no se encuentra ni entre los buenos ángeles ni entre los santos del Paraíso? ¿No es esto haberla desterrado de la morada de la beatitud? Los buenos ángeles están perfectamente determinados al amor de Dios, y desde que el alma del hombre es introducida en el Paraíso, deja de tener indiferencia por el bien y por el mal y no puede hacer más que buenas elecciones" (*R. Q. P.*, II, lxxxi, *O. D. III*, p. 662a).

"¿El Universo no sería más que una máquina si la obediencia a las leyes de Dios reinara en todo lugar como reina en el Paraíso? ¿Qué inconveniente, qué desorden habría si desde el comienzo del mundo los seres inteligentes se comportaran como se comportan en el Cielo?" (*Ibidem*, lxxxii, p. 664b)

N° 24. *"Dios no puede estar contento con las acciones de una criatura sin libertad. Pero ¿puede estar contento con los abusos de esa libertad? Id."*

"Usted ve ya con facilidad cómo hay que replicar a los que dijeron que el primer hombre ha sido hecho tan delicado con respecto al tema de la libertad que no habría podido creerse feliz a menos de estar bien seguro de que Dios le abandonaba completamente el ejercicio de esta capacidad, y de que descansaba sobre él mismo todo lo que podía sucederle. A esto, por lo que parece, quiere reducirse Mr. King [...] En segundo lugar, ¿puede el principio infinitamente bueno y santo tener en cuenta tales caprichos? ¿Habría dejado él de seguir los instintos de su bondad? Si hubiera querido por bondad que Adán fuera libre ¿no habría querido por bondad también que ese presente le fuera saludable? ¿No le habría impedido un abuso que dañó a todo el género humano y que introdujo el pecado en el mundo, la cosa más opuesta a la santidad divina? ¿No le habría quitado un presente que llegó a ser tan funesto?" (*R. Q. P.*, II, lxxxi, *O. D. III*, pp. 662b-663a)

sostenida en el obispo King-, creemos que tal *"Idem"* no remite al *De origine mali* sino a la *Réponse aux questions d'un provincial* de Pierre Bayle. Las semejanzas entre ambos textos y la ubicación de los pasajes lo reafirmarían.

Nº 25. *"¿Les dio Él la libertad para que los hombres se encuentren agradables a sí mismos? Pero los hombres estarían igualmente agradados de estar determinados al bien. Id."*

"[...] hubiera sido fácil para el Creador vincular por una ley general de su ciencia, plena potencia y autoridad divina el sentimiento del más dulce placer con la persuasión que tendría el hombre de no determinarse sin una asistencia particular de lo alto que lo preservaría del peligro de una mala elección. No hubiera sido necesario hacer ninguna violencia a las disposiciones naturales de la criatura para establecer una ley como ésa; porque los verdaderos hombre de bien disfrutan de un placer increíble al imaginarse que Dios los guía y los inspira y los aleja del mal camino, y ellos no estarían tan contentos si se figuraran que Dios no pone ningún interés particular en sus asuntos.

Por lo tanto, creo que se fundan sobre un hecho falso los que aseguran *que lo que más nos place en nuestras determinaciones es estar persuadidos de que habríamos podido no determinarnos*. La experiencia muestra lo contrario: es una satisfacción increíble convencerse de que se está tan firme en el amor a la virtud que se rechazaría una tentación deshonesta sin la más mínima vacilación" (*R. Q. P.*, II, lxxxiii, *O. D. III*, p. 666a).

Nº 28. *"Es una objeción más fuerte al argumento contra el ateísmo derivado del consentimiento universal de la humanidad encontrar ateas a naciones bárbaras e ignorantes antes que otras finas e instruidas. Baile."*

"[...] los que se han servido del argumento en cuestión no han considerado como una cosa de poca importancia sino como el punto culminante de la prueba, el consentimiento de las naciones bárbaras. No hay nación tan embrutecida, dicen, que no admita la Divinidad. A partir de aquí, van con mayor seguridad a su objetivo, el de sostener que la idea de la existencia de Dios está profundamente grabada en el espíritu de todos los hombres, que la que tendrían si no hubieses alegado más que la creencia de naciones civilizadas, sabias, ingeniosas. Porque si los salvajes más brutos y más estúpidos saben que hay un Dios, es más probable que esta persuasión provenga de la naturaleza y no de la educación, como sería el caso si ella no se encontrara más que entre pueblos que han tenido filósofos y hábiles legisladores. En este último caso, uno se podría imaginar que la existencia divina es una verdad tan velada que no se muestra más que a aquellos que meditan profundamente, los que después convencen a otros por medio de la elocuencia o de la autoridad" (*R. Q. P.*, II, xcviii, *O. D. III*, p. 696a).

Nº 29. *"La primera suprema deidad de los romanos no fue Júpiter sino Summanus, a quien ellos atribuían el trueno nocturno. El hermoso templo de Júpiter dio vuelta las cosas. Id."*

"Durante cierto tiempo los romanos tuvieron más devoción por el dios Summanus, a quien hacían autor de los rayos nocturnos, que por Júpiter, a quien le atribuían los rayos que caían durante el día; pero después que le fuera construido un soberbio templo a Júpiter la multitud de los adoradores atraídos por la belleza del edificio fue tan grande que al final el dios Summanus no fue ni siquiera conocido" (*R. Q. P.*, II, cvii, *O. D. III*, p. 718b).

Nº 30. *"El argumento contra la libertad derivado de que la preservación es una creación continua y consecuentemente Dios debe crear el alma con cada nueva modificación. Id."*

"La última objeción de Mr. Bayle con respecto a la libertad que Mr. Jaquelot ha combatido, consiste en estas palabras: 'Por las ideas que tenemos de un ser creado, no podemos comprender cómo el mismo pueda ser principio de acción, que se pueda mover por sí mismo y que, recibiendo en todos los momentos de su duración su existencia y la de sus facultades, recibiéndola, digo, toda entera de otra causa, cree en sí mismo modalidades por medio de una virtud que le sea propia...' Mr. Jaquelot reconoce que *esta dificultad merece* ser examinada. Si él hubiera recordado un pequeño libro impreso en Holanda en el año 1690, habría sentido con mayor peso la fuerza de esta objeción; porque el autor, instando a Mr. Jurieu a resolverla, la propone de la siguiente manera.

'[Nota *c*: *Avis sur le Tableau du Socinianisme*, Traitté I, p. 36-37] Supongo que según el sistema de Mr. Jurieu, la conservación no es otra cosa que una continuación de la Creación porque, como los momentos del tiempo no tienen ninguna vinculación necesaria entre sí, no se sigue de ninguna manera que, porque yo sea en este momento, subsistiré en el momento que sigue si la misma causa que me da el ser en este

momento no me lo da también para el momento siguiente. Estando esto establecido según los principios de la filosofía y de la teología de M. Jurieu, me parece que debe concluirse que Dios hace todo, que no hay en las criaturas causas primeras ni segundas ni siquiera ocasionales. Es fácil de probar: Porque en este momento en que hablo yo soy tal como soy, con todas mis circunstancias, con este pensamiento, con esta acción, parado o sentado: Que si Dios me crea en este momento tal como soy, lo que debe ser afirmado según este sistema, me crea con tal pensamiento, tal acción, tal movimiento y tal determinación'" (*R. Q. P.*, II, cxli, *O. D. III*, p. 787 a-b).

N° 32. *"Dios podría haber prevenido todos los abusos de la libertad sin quitarla. Por lo tanto, la libertad no es una solución a las dificultades. Baile."*

"Examen de la manera en que Mr. Jaquelot pretende que el libre arbitrio puede resolver todas las dificultades de Mr. Bayle.

[...] Ahora bien, ha sido fácil unir constante e invariablemente el libre albedrío y la práctica de la virtud: Mr. Jaquelot reconoce en el Paraíso esta conjunción. No le sirve de nada, pues, realzar tanto la excelencia de ser libres: esta excelencia no le puede proveer ningún argumento para justificar el permiso del pecado, puesto que es preciso que reconozca que la unión constante e invariable de la voluntad del hombre con la virtud no daña en nada al libre arbitrio. Todo el valor que la libertad puede dar al culto y a la obediencia que se le rinda a Dios, se encontrará sobre la tierra en los actos de una voluntad tan atada a los deberes como la de los santos del Paraíso. En consecuencia, la gloria y santidad de Dios no tiene ninguna necesidad de seres libres abandonados al mal uso de su libertad, porque ellos podrían estar fijados al buen uso sin ser menos libres" (*R. Q. P.*, II, cxlv, *O. D. III*, p. 800a).

N° 33. *"Dios no quiere el pecado como pecado sino en algún otro sentido de acuerdo a Calvino. Id."*

"Es preciso que se conceda con necesidad, dice [Calvino], hablando del pecado de Adán, *que Dios no ignoraba cuál debía ser el resultado* [de la tentación de la serpiente]: *puesto que él habría podido resistirse si hubiera*

querido [...] *Pero cuando digo que Adán no ha caído sin la disposición y voluntad de Dios, no lo tomo como si el pecado le hubiera agradado o hubiera querido simplemente que el mandamiento que dio fuera violado. En tanto que la caída de Adán ha sido una subversión del verdadero y justo orden, y que eso ha sido una rebelión contra Dios y una transgresión de su justicia, es cierto que ha sido contraria a la voluntad de Dios. Pero nada de eso impide que Dios haya querido que el hombre cayera por cierta causa que nos es desconocida.* [...] Usted ve que él reconoce que Dios ha querido la caída de Adán, no en tanto era un crimen sino bajo alguna otra noción que nos es desconocida" (*R. Q. P.*, II, cxlvii, *O. D. III*, p. 803a).

N° 34. *"Contrario a la razón: por encima de la razón. Razón humana: razón divina. Id."*

"Diré de pasada que me parece que se ha deslizado un equívoco en la famosa distinción que se supone entre las cosas que están más allá de la razón y las cosas que están contra la razón. Los misterios del Evangelio están más allá de la razón, se dice comúnmente, pero no son contrarios a la razón. Creo que no se da el mismo sentido a la palabra *razón* en la primera parte de este axioma que en la segunda, y que se entiende en la primera la razón del hombre, y en la segunda la razón en general. Porque suponiendo que se entienda siempre la razón en general, o la razón suprema, la razón universal que está en Dios, es igualmente verdadero que los misterios evangélicos no están más allá de la razón y que no están contra la razón. Pero si se entiende en una y otra parte la razón humana, no veo la solidez de esta distinción; porque los más ortodoxos admiten que no conocemos la conformidad de nuestros misterios con las máximas de la filosofía. Nos parece entonces estos misterios no son conformes a nuestra razón. Ahora bien, aquello que nos parece que no es conforme a nuestra razón, nos parece que es contrario a nuestra razón, de la misma manera que aquello que no nos parece conforme a la verdad nos parece contrario a la verdad, y así ¿por qué no diríamos igualmente que los misterios son contrarios a nuestra débil razón y que ellos están más allá de nuestra débil razón?" (*R. Q. P.*, II, clix, *O. D. III*, p. 833b)

Las notas 9 y 13, decíamos, por sus características generales, no ofrecen el mismo grado de seguridad que las hasta ahora expuestas.

No dejan de ser sugerentes, sin embargo, sobre todo para el primer caso, sus semejanzas con sendos párrafos de la *Continuation des Pensées diverses*. Vale la pena citarlos.

N° 9. *"Los que niegan el* peccatum philosophicum *de los jesuitas mantienen que los hombres pueden merecer el castigo eterno por sus errores, aun cuando no hubieran tenido medios suficientes para instruirse."*

"[Arnauld] reconoce que ha habido naciones enteras culpables de ateísmo especulativo; ahora bien, él no los acusa, ni mucho menos, de haber caído maliciosamente o de haberse mantenido maliciosamente en este estado, al contrario, prueba que ellos han estado privado *de los medios suficientes para conocer a Dios* y que serían excusables si la doctrina de los jesuitas respecto a la ignorancia invencible fuera verdadera. La razón en la cual se funda para sostener que este ateísmo no es de ninguna manera inocente es que lo ve como una consecuencia del pecado original. Por lo tanto, como supone que una ignorancia que fuera consecuencia del pecado original no podría disculparse, concluye que la ignorancia de Dios es punible aun cuando hayan faltado todos los medios suficientes para conocerlo" (*C. P. D.*, c, *O. D. III*, p. 324b-325a).

N° 13. *"La versión más probable que podemos tener de las opiniones de la secta jónica es que Tales mantenía que el origen de todo estaba en el agua, Anaximandro en la infinidad de las cosas, Anaxímenes en el aire, Anaxágoras en sus* homaeomeries *[sic]. Heráclito, de una secta diferente, en el fuego."*

"Tales, fundador de la secta jónica, reconocía el agua por principio de todas las cosas; su sucesor Anaximandro aplicaba este atributo a la infinidad de la naturaleza; él deja su plaza a Anaxímenes, que da el mismo atributo al aire infinito. Anaxágoras, sucesor de Anaxímenes, admite por primeros principios una infinidad de pequeños cuerpos similares con una inteligencia que los saca de la confusión. [...]

Los restos que quedan de la doctrina de Heráclito nos enseñan que admitía dos mundos, uno eterno, no producido e imperecedero; el otro, que había comenzado y que tendría un fin. El mundo eterno era un fuego siempre viviente; ningún Dios ni hombre lo había hecho. El otro mundo comienza cuando de ese fuego espesado se forma una masa que por diferentes grados de rarefacción o de condensación produce los elementos, y así de lo demás. He aquí el origen de nuestro mundo, si creemos a este filósofo" (*C. P. D.*, cv, *O. D. III*, pp. 330b-331a).

Con respecto al primer caso, el parecido de la nota de Hume con la idea que Bayle atribuye a Arnauld es evidente. Correspondería además a un texto de la *Continuation des Pensées diverses*, al igual que la nota anterior, la N° 8, y que la posterior, la N° 10, según la edición de Mossner. La debilidad de nuestra hipótesis en este punto radicaría en la distancia entre los tres pasajes: la nota 8, estaría refiriéndose a las páginas 215 y 216, la nota 9 a las páginas 324 y 325, y la nota 10 a la página 406; intervalos demasiado largos, quizás, para tres notas consecutivas. En cuanto al otro caso, el *memorandum* N° 13, su similitud en cuanto al texto es menor, sobre todo por utilizar un término griego –*"homeomeries"*– que no aparece en el pasaje que postulamos como correspondiente. No obstante, este defecto se compensaría por la cercanía que podría existir entre la fuente de esta nota –páginas 330 y 331 de la *Continuation des Pensées Diverses*- con las fuentes de las dos siguientes, la N° 14 (*C. P. D.*, p. 338) y la N° 15 (*C. P. D.*, pp. 334-335).

Algo similar cabría agregar, por último, de los *memoranda* 26 y 31. Como dijimos antes, no hemos localizado pasajes definidos desde los cuales proponer la correspondencia. Sin embargo, la lectura de la nota 26 (*"El remedio de cada inconveniente se transformaría en un inconveniente nuevo. No hay solución. Comparación con una obra genialmente planeada en la cual la casualidad ataca a las bellezas."*) no deja de recordar una idea de tono muy bayleano que aparece como título del capítulo LXXXV de la *Réponse aux questions d'un provincial* (*"Reflexión particular sobre lo que se ha dicho, que los inconvenientes objetados no habrían podido ser prevenidos más que mediante otros inconvenientes todavía más grandes"*), ubicado dos páginas después del que hemos dado como correspondiente a la nota anterior, la N° 25.[13] Esta situación se repite con relación a la nota 31, cuyo texto (*"¿Es o no es una causa necesaria? ¿Es o no es necesaria para un Ser eterno? ¿Es o no es necesaria en cada nuevo momento de un ser sucesivo?*

13. El pasaje citado de Bayle aparece en R. *Q. P.*, II, lxxxv, *O. D. III*, p. 668b. Cf. *Ibidem*, p. 669 a.

¿Es o no es necesaria en el movimiento?") podría ser vinculado con ideas que Pierre Bayle toca en los capítulos CXLI, CXLII y CXLIV de la *Réponse aux questions d'un provincial*, es decir, entre las páginas 788 y 798, cuando la nota anterior –la N° 30- se referiría a un pasaje de la página 787 y la posterior –la N° 32- a un pasaje de la página 800.[14]

Hasta aquí nos hemos limitado a poner en comparación los textos de Hume y de Bayle. Es preciso agregar algunos comentarios en torno a la influencia que pretendemos dilucidar. El primer comentario se mantiene en un plano puramente cuantitativo. Dijimos que la sección "Filosofía" de los *early memoranda* constaba de cuarenta registros. Veinticuatro de ellos, de acuerdo a nuestra hipótesis, procederían con seguridad de Pierre Bayle; en dos casos más la semejanza resulta menos cierta pero igualmente verosímil. De los catorce restantes, siete están explícitamente atribuidos: uno (el N° 1) a Juvenal; dos al abbé Dubos (Nos. 2 y 3); tres a Fénelon (Nos. 35, 36 y 37), y un último (N° 40) a Ralph Cudworth. Quedarían siete notas sin atribución precisa (Nos. 11, 12, 26, 27, 31, 38 y 39), dos de las cuales, como acabamos de mostrar, sugieren posibles relaciones con textos de la *Réponse aux questions d'un provincial*. En total, por lo tanto, veintiséis (un 65%) o veintiocho notas (un 70%) provendrían de los escritos de Bayle. Se trata, claro, de porcentajes relativos, dado que no sabemos a qué conjunto mayor de notas deben adscribirse los *memoranda*; aun así no deja de ser una proporción muy significativa que da cuenta, por lo menos, de lo útiles que le resultaban a Hume los argumentos del filósofo de Rotterdam para la preparación de su propia filosofía.

En cuanto al carácter de esa influencia, querríamos efectuar primero dos observaciones generales. La primera puede proponerse a partir de un punto –que ya sabemos equivocado- de la afirmación de Courtines que nos abrió el camino hacia los *memoranda*.[15] Hemos mostrado con claridad que la mayoría de las notas de la sección "Filosofía" provienen del tercer volumen de las *Oeuvres diverses* de Bayle, no del *Dictionnaire historique et critique*. Sin embargo, también es fácil comprobar que Hume recurrió con frecuencia a la *opera magna* de Bayle, porque

14. Para la comparación, véase *R. Q. P.*, II, cxli (p. 788 a-b y p. 790 a), cxlii (p. 792 a) y cxliv (p. 798 a, apartado xvii)

15. Cf. *supra*, p. 2.

así lo han establecido intérpretes de primera línea[16] y porque el propio Hume cita al *Dictionnaire* en el *Treatise*.[17] Este último dato no representa por sí mismo ningún valor especial, puesto que el *Dictionnaire*, ya traducido al inglés y al alemán, era uno de los libros de mayor venta en el siglo XVIII. Pero con la certeza de que Hume también frecuentaba los otros escritos de Bayle, mucho menos conocidos, el influjo del escéptico de Rotterdam se ve indudablemente fortalecido: porque amplía la "superficie de contacto" entre nuestros dos filósofos y porque aporta nuevas garantías de que el estudio de Hume buscaba algo más que evitar pérdidas de tiempo en la caza de datos eruditos (que las *Oeuvres diverses* ofrecían en escasa medida).

Pero hay otro rasgo a destacar. Varias de las notas añaden a la idea que reseñan una crítica, procedente también de los escritos de Bayle. Sucede así, por ejemplo, con los *memoranda* 18 o 23 a 25 cuyo objeto son las soluciones al problema del mal propuestas por el obispo King, y también con el *memorandum* 17 referido a Cicerón. Este último caso puede ser más interesante, dado que se ha subrayado con frecuencia que Cicerón ejerció una influencia importante sobre Hume, sobre todo en la organización de los *Dialogues concerning Natural Religion*. La observación en sí misma es indiscutible; sin embargo, hay ocasiones en que los intérpretes caen en cierta exageración. Tal es el caso de Charles Hendel, que toma algunos de los *memoranda* y los presenta como prue-

16. Sobre la influencia del *Dictionnaire* de Bayle en los escritos de Hume -particularmente en el *Treatise*- puede consultarse N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume* (London-Melbourne-Toronto, Macmillan, and New York, St. Martin's Press, 1941), pp. 284-289, 294-295, 325-338 y 506-516. También John Laird, *Hume's Philosophy of Human Nature* (London, Methuen & Co., 1932), pp. 78-79, 158, 163-164, y 183-185, y Pierre Cortines, *op. cit.*, pp. 416-423.

17. Cf. *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part IV, Section v, p. 243 n. 1. (Citamos de acuerdo a la edición de L. A. Selby-Bigge, revisada y anotada por P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978.) Es la única referencia al *Dictionnaire*, pero, como ha señalado Norman Kemp Smith, esto no indica sino una gran diferencia en cuanto a la concepción de "propiedad de las ideas" entre el siglo XVIII y nuestro siglo. Kemp Smith observa que "aunque Hume piensa frecuentemente en Bayle, y lo sigue hasta en las expresiones" sólo lo cita una vez en el *Treatise* y otra vez en la *Enquiry concerning Human Understanding*. Lo mismo sucede con Francis Hutcheson. Cf. N. K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, p. 43 n. 2; también p. 284 n. 2.

bas relativamente claras de que provienen de la lectura del libro I de *De natura Deorum*.[18] Nuestro descubrimiento, si así puede llamarse, no indica que Hume no haya leído *De origine mali* del obispo King ni, por supuesto, que no haya leído a Cicerón (lo cual sería una falsedad manifiesta), pero nos permite llamar la atención sobre la importancia de la tarea de difusión cumplida por Bayle, difusión no sólo de ideas sino también de críticas, que Hume por lo demás parece tomar como ya establecidas.[19]

Vayamos, ahora sí, al contenido de los *memoranda*. Queda claro que las cuestiones suscitadas por las creencias religiosas resultan la preocupación dominante en ellos: el ateísmo, la inmortalidad del alma y las pruebas de la existencia de Dios están presentes en otras cinco notas -números 11, 12, 35, 37 y 40- además de las traducidas. Esto, lamentablemente, no ayuda a desentrañar el enigma de su origen, pues el predominio de tales temas resultaría perfectamente explicable tanto si las cinco páginas que ocupan la sección fueran un grupo sobreviviente de las notas sobre escepticismo religioso escritas por Hume antes de 1731[20] como si fueran apuntes de preparación para los *Dialogues* tomados alrededor de 1750. Pero sí sirve, por si hiciera falta, para reforzar la idea de que los asuntos de teología natural no constituyen un aspecto secundario del pensamiento del filósofo escocés. El ya citado Hendel sostuvo en 1924 que fueron los estudios religiosos los que pusieron a Hume ante la "nueva escena del pensamiento" descripta en el *Treatise* y marcaron para siempre su escepticismo filosófico.[21] Sin forzar tal

18. Para Hendel, a partir de seis de los *early memoranda* (números 11, 14, 15, 35, 37 y 38 de la edición de Mossner) se podría concluir que Hume estaba en realidad escribiendo un comentario sobre *De natura Deorum* y tomando los apuntes de acuerdo al orden de lectura (Cf. Charles Hendel, *Studies in the Philosophy of David Hume*, Indianapolis-New York, Bobbs-Merrill, 1963, pp. 30-32).

19. En este sentido, también podríamos recordar, por ejemplo, que John Laird afirmó que posiblemente todo lo que Hume sabía sobre Spinoza era lo que Bayle había dicho en el *Dictionnaire* (Cf. *op. cit*, p. 164). Kemp Smith sostuvo lo mismo, pero declarándolo una evidencia (Cf. *The Philosophy of David Hume*, p. 325).

20. Cf. *supra*, p. 2, n. 5.

21. Hendel se vale de una carta de Hume a Gilbert Elliot en la que confiesa el carácter escasamente premeditado del *Treatise* (Cf. *The Letters of David Hume*, I, p. 158) para sostener que fueron las discusiones sobre religión -atestiguadas por el *"old Manuscript Book"* escrito antes de los veinte años, nuevamente- las

conclusión, podemos sostener al menos que si es cierto que Hume estaba dispuesto a arrojar a las llamas todo libro que no versara sobre razonamientos experimentales o cuestiones abstractas de números,[22] también es cierto que los *problemas* que habían dado origen a los libros que rechazaba nunca le fueron indiferentes.

En los *memoranda* que hemos transcripto, esos problemas se reúnen alrededor de dos grandes temas: el ateísmo y la cuestión del mal. Si dejamos de lado las dos notas tomadas de los *Pensées diverses*, referidas a la extravagancia de la conducta humana (N° 6 y N° 7), la nota sobre las inconsecuencias de la doctrina platónica con respecto a la inmortalidad del alma (N° 17) y otra que aporta un dato puramente histórico sobre los dioses griegos (la N° 29), las veintidós o veinticuatro restantes están relacionadas en forma directa con uno u otro de esos temas. Por un lado, Hume parece recoger varios de los argumentos bayleanos a favor del ateísmo de buena fe. Así lo indican las notas 4, 5, 8 y 28, recordando elementos de la crítica a la prueba de la existencia de Dios tomada de un supuesto "consenso universal", y la nota 16, referida a una crítica a la demostración *a priori* de esa existencia. A ellas pueden sumarse las notas 9 y la 10, que registran el ataque (encabezado por Arnauld) a la doctrina del error no culpable y uno de los razonamientos con los que Bayle apoyaba la posibilidad de una moral atea. Y, con mayor razón, las notas 13, 14 y 15 que se ocupan en forma sucesiva del "materialismo" de los filósofos presocráticos y del naturalismo de Estratón: pensadores que tanto Bayle como Hume consideraban ejemplos claros de ateísmo especulativo.[23]

El otro gran tema, decíamos, es el problema del mal. Con relación al mismo, Hume consigna en primer lugar algunas de las soluciones propuestas -por William King y por Isaac Jacquelot-[24] junto a las réplicas

que lo llevaron a Hume a hacer sus descubrimientos sobre la relación causal, las que lo llevaron por lo tanto al nuevo campo de investigación sobre la naturaleza del hombre propuesto en el *Treatise* (Cf. Ch. Hendel, *op. cit.*, p. 28).

22. Nos referimos, claro, al párrafo famoso que cierra la primer *Enquiry*.

23. Hume lo dice expresamente -exceptuando a Anaxágoras, es cierto- en la *Natural History of Religion*, IV, p. 148 y nota B. (Citamos de acuerdo a la edición de J. C. A. Gaskin, *Dialogues and Natural History of Religion*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1993)

24. Isaac Jacquelot, ministro calvinista residente en La Haye hasta 1702, pu-

correspondientes de Bayle. La nota 19 apunta así el ensayo de justificación de los males físicos que apelaba a la imprescindible utilidad vital del dolor; Bayle negaba esa supuesta necesidad mostrando que Dios podía valerse de otros medios para conservar los cuerpos. La nota 20, por su parte, recuerda el intento por justificar los males como efectos no deseados del cumplimiento de las leyes generales a la manera de Malebranche; aquí la crítica de Bayle se dirigía al implícito o explícito sometimiento del atributo de la bondad al de la sabiduría, inconciliable a su juicio con la concepción cristiana del Ser perfecto. A continuación, la nota 21 opone la omnipotencia del Ser perfecto a la pasividad de la Creación para negar que pueda postularse una resistencia de la materia como explicación convincente del dolor. Por último, un grupo de seis o siete notas (22 a 25, 30, ¿31? y 32) se vinculan con la pretensión de explicar los males morales como una posibilidad inseparable del uso de la libertad, pretensión que Bayle consideraba dependiente de una concepción de la libertad ("libertad de indiferencia") contraria tanto a la presciencia y la providencia divinas como a la condición creada de los seres humanos. El estado general de la cuestión aparecería descripto en la nota 26: cada "solución" genera un nuevo y mayor inconveniente, el problema no tiene respuesta racional. Ante él, por lo tanto, sólo cabe o la respuesta religiosa de Calvino (nota 33), aceptada por Bayle en tanto no fuera desarrollada en ningún sentido teológico, o el fideísmo (nota 34), la tajante separación entre razón humana y razón divina que lleva al silencio de la fe. De esta manera, Hume parece dibujar un panorama de las "objeciones maniqueas" con su drástica salida final: creer y callar.[25]

---

blicó en 1705 un libro titulado *Conformité de la foy et de la raison ou Défense de la religion contre les principales difficultez répandues dans le Dictionnaire critique de M. Bayle*. Es una de las presas favoritas del rigor lógico de Pierre Bayle.

25. Se conocen bajo el nombre de "objeciones maniqueas" un amplio conjunto de razonamientos que Pierre Bayle elaboró como preguntas que un hipotético sistema dualista dirigiría a las soluciones filosófico-teológicas del problema del mal. Por este medio, Bayle se propone hacer ver, primero, el carácter insoluble de las dudas que la razón podría oponer al principio de la bondad infinita de Dios, y, segundo, la necesidad de que el entendimiento se someta *completamente* a la fe en relación a los misterios cristianos. Sobre este tema, central en el pensamiento del *philosophe de Rotterdam*, deben verse, además de los pasajes citados de la *Réponse aux questions d'un provincial*, los artículos *Manichéens* y *Pauliciens*, el *Eclaircissement sur les Manichées* y el *Eclaircissement sur les Pyrrhoniennes* del *Dictionnaire historique et critique*.

26. No somos originales en este punto. Norman Kemp Smith en el estudio preliminar a su edición de los *Dialogues* señala la misma vinculación (pp. 35-36).

27. El texto de la nota de Hume, recordemos, es el siguiente: "Un estratonista podría replicar los argumentos de todas las sectas filosóficas. De los estoicos, que mantuvieron que su Dios era ardiente y compuesto, y de los platónicos, que afirmaron que las Ideas eran distintas de la Divinidad. La misma pregunta, ¿por qué las partes o las Ideas de Dios tienen esta disposición particular? es tan difícil como por qué tiene el mundo esta disposición particular." Philo lo evoca de esta manera en los *Dialogues*: "¿Cómo podremos satisfacernos, pues, con respecto a la causa de ese Ser al que supones el Autor de la naturaleza, de acuerdo a tu sistema antropomórfico, respecto al mundo ideal al que refieres el mundo material? ¿No tenemos acaso la misma razón para referir ese mundo ideal a otro mundo ideal o a un nuevo principio inteligente? Pero si nos detenemos y no vamos más lejos, ¿por qué lo hacemos? ¿Por qué no detenernos en el mundo material? ¿Cómo darnos por satisfechos sin seguir *in infinitum*? [...] si el mundo material descansa en un mundo ideal semejante, este mundo ideal debe a su

Cumplida la reorganización de las notas de lectura de Hume, el paso siguiente debería ser buscar e identificar las huellas de los *memoranda* en las obras "públicas" del filósofo escocés. Obviamente, no es una tarea que proyectemos cumplir en el presente artículo. Pero sí podemos, como un primer paso hacia ella, volver un momento a la afirmación de Pierre Courtines citada más arriba, afirmación que de alguna manera nos sirvió de estímulo para no perdernos en la lectura minuciosa de Pierre Bayle. Modificando la referencia de acuerdo a lo que hemos venido mostrando, se puede enunciarla como pregunta. ¿Prueban los *early memoranda* que Hume escribió sus *Dialogues concerning Natural Religion* con el tercer tomo de las *Oeuvres diverses* de Bayle al alcance de la mano?

En principio, resulta fácil constatar la cercanía entre los temas tratados e incluso semejanzas directas entre algunos razonamientos. Sucede así, por ejemplo, a propósito del "naturalismo" de Estratón, teoría que ocupa una posición relevante en los *Dialogues* y que se presenta en términos muy parecidos a los que consignan los *memoranda*.[26] El argumento de Bayle, registrado en el *memorandum* N° 15, tiene básicamente la misma estructura que uno que Philo utiliza cuatro veces, con variaciones menores, en la Parte IV de los *Dialogues*.[27] La misma impresión

se obtiene de ciertos pasajes de las Partes X y XI de los *Dialogues*, ocupadas casi íntegramente, como se sabe, por el problema del mal. En ellas aparecen varias ideas que podrían haber tenido su origen en algunas de las notas arriba transcriptas. Se puede verlo con respecto al *memorandum* N° 19, que consigna una idea esbozada por Bayle -a partir del estado celestial- para explicar cómo una disminución del placer podría haber sido tan o más eficaz que la sensación de dolor a la hora de avisar al cuerpo de una carencia. Philo repite el razonamiento, dejando de lado la contraprueba sobrenatural.[28] O con el *memorandum* N° 20, que registraba la crítica de Bayle a los intentos de explicar el mal a partir de las leyes generales y que podría estar en la raíz de la propia crítica de Philo al argumento de las leyes generales.[29] También es posible

vez descansar sobre otro, y así sucesivamente, sin fin. Sería mejor, por lo tanto, no asomarse nunca más allá del presente mundo material. Al suponer que éste contiene en sí mismo el principio de su ordenamiento, afirmamos realmente que es Dios, y tanto mejor cuanto más pronto lleguemos a ese Ser divino. Cualquier paso que te conduzca más allá del sistema mundano sólo despertará en ti una disposición inquisitiva a la que jamás lograrás satisfacer." (*Dialogues concerning Natural Religion* en *Dialogues and Natural History of Religion*, ed. Gaskin, IV, pp. 100-101). Cf. *Ibidem*, pp. 62, 64 y 65.

28. El texto del *memorandum* N° 19 es: "Los hombres podrían haber sido determinados a evitar las cosas dañinas y a buscar las útiles mediante el aumento y disminución del placer tanto como mediante el dolor. En el Cielo se supone que los hombres no están expuestos a ningún dolor. Baile." Philo lo recuerda de esta manera: "La *primer* circunstancia que introduce el mal es esa disposición o economía de la creación animal, por la que los dolores, así como los placeres, son utilizados para incitar a la acción todas las criaturas, manteniéndolas alertas en la gran empresa de la propia conservación. Ahora bien al entendimiento humano le parece que para cumplir este propósito alcanzaba con el placer en sus diversos grados. Todos los animales podían haber estado constantemente en un estado de goce, y, en ocasión de verse urgidos por cualquiera de las necesidades naturales, tales como la sed, el hambre o el cansancio, sentir, en lugar de dolor, una disminución del placer, con lo cual se hubieran visto obligados a buscar ese objeto necesario de subsistencia" (*Dialogues*, ed. Gaskin, XI, pp. 107-108).

29. *Memorandum* N° 20: "Los que salvan las dificultades concernientes al origen del Mal mediante la apología de las leyes generales suponen otro motivo, además de la bondad, para la creación del mundo". Argumento de Philo: "Pero una capacidad para el dolor no produciría por sí misma dolor si no fuera por

constatar alguna semejanza, por último, entre la idea mencionada en el *memorandum* N° 32, que rechaza el supuesto carácter sagrado de la libertad como recurso explicativo del mal moral, y una idea sugerida por Philo al reflexionar acerca del valor que tienen en la vida humana las causas accidentales.[30]

Ahora bien, resulta evidente que el peso de estas relaciones no es suficiente para probar que los *memoranda* sean apuntes preparativos para los *Dialogues*, como conjeturaba Courtines. La pregunta "de máximos", por decirlo así, debe recibir en consecuencia una respuesta negativa. Se han reconocido elementos semejantes entre ciertas notas y algunos pasajes del diálogo. Pero también se podrían señalar parecidos, por ejemplo, entre el *memorandum* N° 8 y un pasaje de la *Natural History of Religion*,[31] o entre las notas que recuerdan el proyecto de encon-

una segunda circunstancia, a saber: la dirección del mundo mediante leyes generales; y esto en modo alguno parece necesario para un Ser muy perfecto. Es cierto; si cada cosa fuera dirigida mediante voluntades particulares, el curso de la naturaleza se vería perpetuamente interrumpido, y ningún hombre sería capaz de emplear su razón para conducirse en la vida. Pero, ¿no podría remediarse este inconveniente mediante otras voluntades particulares? En suma, ¿no podría la Deidad exterminar todo el mal, dondequiera que se encontrase, y producir todo el bien sin ninguna preparación o largas cadenas de causas y efectos?" (*Dialogues*, ed. Gaskin, XI, p. 108)

30. La nota N° 32 reza así: "Dios podía haber prevenido todos los abusos de la libertad sin quitarla. Por lo tanto la libertad no es una solución de las dificultades. Baile." Toda la vida humana depende de accidentes, dice Philo, "[p]or lo tanto, un Ser que conoce los secretos resortes del universo podría fácilmente, mediante voluntades particulares, dirigir todos estos accidentes para bien de la humanidad, haciendo feliz a todo el mundo sin descubrirse en ninguna de sus operaciones. [...] Los buenos príncipes gozarían de buena salud y larga vida. Las personas nacidas para ejercer el poder y la autoridad serían dotadas de buenos temperamentos y disposiciones virtuosas. Unos pocos eventos como éstos, dirigidos con regularidad y sabiduría, cambiarían el mundo, y, sin embargo, no parecerían alterar el curso de la naturaleza o confundir la conducta humana más que la presente economía de las cosas, donde las causas son secretas, variable y complejas" (*Dialogues*, ed. Gaskin, XI, p. 108).

31. La nota mencionada dice así: "El centro de unidad de todos los hombres con relación a la religión es que hay una primera Causa. En la medida en que se aumentan las proposiciones aparecen los no-conformistas. Ateos, epicúreos, idólatras, los que mantienen la extensión, la composición, la necesidad de la

trar en la libertad del hombre la clave para explicar el mal moral y las cuestiones que Hume discute en la Sección VIII de la *Enquiry concerning Human Understanding*.[32] Si los "aires de familia" sirven para demostrar una procedencia, los *memoranda* parecen haber sido utilizados entonces para preparar varias de las más famosas obras del Hume "maduro".[33] Esto, por lo menos, alcanza para negar una relación exclusiva entre la sección "Filosofía", las *Oeuvres diverses* de Bayle y los *Dialogues*..

Sin embargo, descartar la hipótesis más exigente no implica de ninguna manera desestimar el valor de los *memoranda* en cuanto testimonios ciertos de una influencia. Tras el "no" a Courtines queda una pregunta "de mínimos" que podría formularse así: ¿apoyan los *early memoranda* la hipótesis de que las ideas de Pierre Bayle jugaron un papel importante en la crítica humeana a la teología natural? La respuesta, a nuestro juicio, debe ser en este caso afirmativa. Y nos atrevemos a sugerir algo más. Los *Dialogues concerning Natural Religion* se publicaron hace más de doscientos años. Aún hoy, las ideas de Philo –supuesto vocero de su autor- continúan suscitando problemas insolubles para los intérpretes a la hora de intentar conciliarlas con las que Hume propone en sus otras obras y en primera persona, problemas que los llevan a preguntarse si no podría haber una equivocación inicial y básica.[34] Podría ser el momento adecuado, pues, para emprender otras lecturas. Recordemos entonces que Philo desarrolla dos de las cuestiones que más obsesionaron a Pierre Bayle: la verosimilitud del naturalismo "estratonista" y la imposibilidad de conciliar el atributo de la bondad divina con el hecho del sufrimiento. Ambas aparecen en los *"early memoranda"*, y también aparece allí la oposición directa entre razón divina y razón humana, fundamento del fideísmo de Bayle y posible explicación de la inesperada simbiosis que Philo termina proponiendo entre reconocimiento de las imperfecciones de la razón natural y avidez por la verdad revelada.[35]

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)
Universidad de Oviedo (España)

primera Causa, etc. Id." Y éste es el pasaje similar de la *Historia Natural*: "El único punto de teología en el que encontramos el consenso casi universal de la humanidad es éste: que hay en el mundo un poder invisible e inteligente. Pero el que este poder sea supremo o subordinado; el que esté confinado a residir en un solo ser o en varios; y cuáles sean los atributos, cualidades, relaciones, o principios de acción que hemos de adscribirle, son cosas en las que los comunes sistemas de teología difieren enormemente." (*Natural History of Religion*, ed. Gaskin, IV, p. 144)

32. En la primera parte de la Sección VIII, Hume rechaza la concepción de la libertad como libertad de indiferencia (Cf. p. 95); en la segunda parte, afirma que no es posible "explicar con claridad" cómo el Creador que "previó, dispuso [y] proyectó todas las acciones de los hombres que tan temerariamente declaramos criminales" puede ser librado del cargo de responsable último del mal (Cf. pp. 100-103). Citamos de acuerdo a *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, edición de L. A. Selby-Bigge con revisión y notas de P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975.

33. Llama la atención el hecho de que las reflexiones sobre libertad y necesidad propuestas en el *Treatise* (Book II, Part III, Section ii) no incluyan ninguna referencia a la inevitable responsabilidad última del Creador con respecto al mal moral. Teniendo en cuenta el peso que el argumento adquiere en la primer *Enquiry* (Cf. nota anterior), ¿podría ser considerada su ausencia un signo de que Hume no conocía el dilema detectado por Bayle en el momento de escribir el *Treatise*? Esto, claro, apoyaría la tesis de John Hill Burton y Norman Kemp Smith, según la cual los *memoranda* filosóficos fueron escritos con posterioridad a 1739.

34. Después de tratar de explicar el reconocimiento del argumento del designio que Philo hace en la Parte XII desde el concepto humeano de "creencia natural", Terence Penelhum afirma: "Acaso todos nos equivocamos al apresurarnos a identificar a Philo con Hume, tal como lo venimos haciendo desde Kemp Smith. Acaso estamos equivocados, en consecuencia, al suponer que, *o* Philo no dice en serio nada de lo que dice en Parte XII, *o* Hume se sienta atascado en un teísmo residual para el cual su sistema no tiene espacio espiritual. Acaso el cambio de Philo es sincero, pero ya no es la posición de Hume." ("Natural belief and religious belief in Hume's philosophy", *The Philosophical Quarterly*. Vol. 33, N° 131, pp. 179-180)

35. "Una persona, sazonada con un justo sentido de las imperfecciones de la razón natural, volará con la mayor avidez hacia la verdad revelada; mientras que el altivo dogmático, persuadido de poder erigir un sistema teológico completo con la mera ayuda de la filosofía, desdeñará cualquier otra ayuda y rechazará a este adventicio instructor. Ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer y más esencial paso para ser un fiel y verdadero cristiano..." (*Dialogues*, ed. Gaskin, XII, p. 130)

ABSTRACT

The influence of Pierre Bayle in the philosophy of David Hume is generally recognized but difficult to evaluate. Hume's *early memoranda* offer a good oportunity in this way. It is possible to show that Hume borrowed at least twenty-four of the forty *memoranda* included in section "Philosophy" from Bayle's *Oeuvres diverses* (volume III). The content of these notes, concentrated in subjects such as atheism and the problem of evil, exhibits many connections with Hume's philosophy of religion, and specially with the *Dialogues concerning Natural Religion*. These connections, and the fact that Hume read not only the *Dictionnaire historique et critique* but also other less known works of Pierre Bayle, tend to confirm the influence of the *philosophe de Rotterdam* in Hume's philosophy.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXV Nº 1 (Otoño 1999)

LA PSICOLOGÍA DE G.W.F. HEGEL NOTAS PARA UNA RELECTURA[1]

Héctor Alberto Ferreiro

Quien pretende comprender la estructura interna del proceso del *espíritu* (*Geist*), último momento del espíritu subjetivo y objeto de la Psicología,[2] se topa tarde o temprano con un problema de difícil solución, que se asemeja más bien a una paradoja. Este problema concierne a la

1. Siglas de las obras de Georg Wilhelm Friedrich Hegel citadas en este trabajo:

-*Enz*Obk: "Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse", en G.W.F Hegel, *Nürnberger und Heidelberger Schriften (1808-1817)*, Werke in zwanzig Bänden, t. 4, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1970, pp. 9-69.

-*RPRUnt*: "Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse", en Hegel, G.W.F., *Nürnberger und Heidelberger Schriften (1808-1817)*, Werke in zwanzig Bänden, t. 4, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1970, pp. 204-274.

-*Enz*1: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), Sämtliche Werke. Jubiläumausgabe in zwanzig Bänden, t. 6, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1968.

-*Enz*2: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827), Gesammelte Werke, t. 19, Hamburg, Meiner, 1989.

-*Enz*3: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), I-III, Werke in zwanzig Bänden, t. 8-10, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1970.

-*PhR*: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke in zwanzig Bänden, t. 7, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1970.

-*VG*: *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter*, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, t. 13, Hamburg, Meiner, 1994, [N.B.: citamos primero la página y luego, después de dos puntos y en cursiva, la numeración de los renglones. Así, por ejemplo, la referencia "*VG* 187: *935*" remite a la página 187 y al renglón que lleva el número 935.]

2. Hegel utiliza un mismo término -"espíritu" (*Geist*)- para referirse al Espíritu en general, tercer momento del Sistema, cuyas formas son el espíritu subjetivo, el espíritu objetivo y el espíritu absoluto- y para el espíritu que constituye el tercer momento del espíritu subjetivo. Para eludir esta ambigüedad, reserva-

relación de la voluntad con la inteligencia y consiste en que, después de que la voluntad ha superado la forma general del espíritu teórico (el espíritu práctico *resulta* de la superación del teórico), *reaparecen* luego en su proceso las categorías de la inteligencia. En efecto, el espíritu práctico evoluciona hacia su propia consumación al elevarse a la forma del pensar,[3] es decir, al último momento de la forma *anterior* del espíritu y, precisamente, el punto de inflexión donde éste deviene *en adelante* voluntad.[4]

Las lecturas usuales de la Psicología de Hegel pasan por alto esta paradoja.[5] Por regla general, la relación entre el espíritu teórico y el espíritu práctico es concebida como una progresión fluida en dirección al espíritu objetivo o bien como un proceso doble convergente. Ambas concepciones, como intentaremos mostrar en este trabajo, no sólo ignoran el problema de la evolución regresiva de la voluntad -que queda en la práctica irresuelto-, sino que soslayan también numerosas incongruencias concomitantes en la articulación de las dos formas del espíritu.

---

mos en lo sucesivo "Espíritu", escrito con mayúscula, para el espíritu en aquella primera acepción y para esta segunda "espíritu".

3. Cf. *PhR* § 13, *Enz*3 § 469 y *Enz*3 § 470.

4. *Enz*1 § , *Enz*2 y 3 § 468.

5. Cf. entre otros Wilhelm Seeberger, *Hegel. Oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, Stuttgart, Ernst Klett, 1961. / Iring Fetscher, *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den §§ 387 bis 482 der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1970. / Bernard Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris, Ed. Du Seuil, 1972. / Hermann Drüe, *Psychologie aus dem Begriff. Hegels Persönlichkeitstheorie*, Berlin-New York, de Gruyter, 1976. / Adriaan Peperzak, *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1987. / Adriaan Peperzak, *Hegels praktische Philosophie*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1991. / Adriaan Peperzak, "Hegel über Wille und Affektivität", en AA.VV., *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, al cuidado de Franz Hespe y Burkhard Tuschling, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1991, pp. 361-395. / Edith Düsing, "Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel", en AA.VV., *Psychologie und Anthropologie...*, pp. 107-133.

1. *Progresión o conversión*

La primera forma de concebir el vínculo de la voluntad con la inteligencia responde a un modelo de *evolución lineal*, en el que el espíritu práctico emerge del espíritu teórico como un momento *posterior* y, por eso mismo, *superior* al mismo. El espíritu teórico antecede aquí al espíritu práctico y se eleva al mismo en su consumación, es decir, en el momento del pensar, desde el cual *comienza* la voluntad su propio proceso.

En cuanto memoria mecánica, la inteligencia es a la vez la exterioridad objetiva y el significado. Al ponerse a sí misma como la existencia de esta identidad, la inteligencia deviene para sí tal identidad. La inteligencia supera con ello la duplicidad que caracteriza la forma de la representación. En el pensar es la interioridad misma la que se vuelve en sí como algo existente, de modo que el pensamiento no contiene ya más un significado interior contrapuesto a una exterioridad a la que le otorga su valor y sentido. Esta identificación de lo exterior y lo interior es el resultado de la determinación del contenido por parte de la inteligencia. En efecto, el pensar es la efectiva y definitiva superación de aquella duplicidad, en la exacta medida en que en él es la inteligencia la que determina desde sí el contenido, disolviendo con ello la última inmediatez exterior del mismo. La inteligencia pensante determina activa y autónomamente la distintividad de sus contenidos y resuelve así la dualidad anterior entre la exterioridad y la interioridad.

En la última forma del espíritu teórico, en el pensar conceptuante o el pensar en cuanto concepto, la inteligencia se tiene a sí misma como objeto, el contenido deviene la determinación inmanente de la forma. El pensar es ahora libre en cuanto a su contenido. La forma más alta del pensar es así pensar *libremente*, es decir, *querer*. En efecto, el concepto de voluntad no es otro que el de la autodeterminación.[6] En el pensar, el espíritu teórico se transforma *ipso facto* en espíritu práctico, la inteligencia deviene voluntad. A partir de *aquí* inicia ésta su propio proceso.

Sobre la base de algunos pasajes de la Psicología existe también una segunda hipótesis explicativa del proceso del espíritu. El modelo

---

6. *Enz*3 § 469: *Als* sich selbst den Inhalt gebend, *ist der Wille bei sich, frei überhaupt*; dies ist sein bestimmter Begriff. [N.B.: El resaltado, en ésta como en las demás transcripciones de este trabajo, es nuestro.]

de progresión es ahora un modelo *convergente*. En el esquema lineal el espíritu práctico *sucede* al espíritu teórico como a un momento *anterior* e *inferior* dentro del Sistema; en este nuevo modelo, el proceso del espíritu teórico *confluye* con el del práctico partiendo desde el extremo *opuesto*.

El espíritu es en primer lugar la actividad por la que el objeto aparentemente exterior y extraño pierde la primera figura de ser algo dado, singular y contingente y aparece entonces como algo subjetivado, universal y necesario. Al transfigurar de este modo al objeto, el espíritu no está más que reaccionando contra la unilateralidad de la conciencia, que se relaciona con el objeto como con algo exterior e inmediato. El espíritu es en esta actividad *espíritu teórico*.[7] En la medida en que el espíritu no parte ya de objetos (en apariencia) exteriores y autónomos, sino, *a la inversa* (*umgekehrten*), de las metas subjetivas, es decir, de determinaciones pertenecientes al sujeto singular y empírico, su actividad específica consiste en conferir a los fines del sujeto objetividad y exterioridad.[8] El espíritu reacciona de este modo contra la unilateralidad de la autoconciencia encerrada en su propia subjetividad y es entonces *espíritu práctico*. Partiendo uno de la objetividad y el otro de la subjetividad, los espíritus teórico y espíritu práctico se integran, pues, desde extremos *opuestos* (*gegenseitig*).[9]

El espíritu teórico, el *conocer* (*Erkennen*), parte de lo *existente* (*das Seiende*), esto es, del contenido u objeto, y es el proceso de la subjetivación de lo objetivo.[10] El espíritu práctico, el *querer* (*Wollen*), parte, a la inversa, de lo *propio* (*das Seinige*), esto es, de la forma o sujeto, y es el proceso de la objetivación de lo subjetivo.[11] Según este esquema, el conocer de la inteligencia es la complementación -todavía unilateral- del objeto con el sujeto y el querer de la voluntad es la complementación –todavía unilateral– del sujeto con el objeto. La no-identidad del objeto y el sujeto supone correlativamente el conocer y el querer como actividades abstractamente diferentes y enfrentadas. El espíritu libre es el

7. Cf. *Enz*3 §§ 443, 443Z y 445.

8. Cf. *Enz*Obk § 173; RPRUnt § 3 *Ein.*, § 4 *Ein.* y § 8 *Erl.*; *PhR* § 4Z; *VG* 238: *475-476*; *Enz*3 §§ 443Z y 469Z.

9. *Enz*3 § 443Z.

10. *Enz*3 § 443 a).

11. *Enz*3 § 443 b).

momento donde ambos procesos unilaterales confluyen superándose en su unidad.[12]

Más allá de la validez que pueda caberle a este modelo convergente de progresión del espíritu, es un hecho innegable que en la Psicología de Hegel el espíritu teórico deviene práctico, que la inteligencia se convierte en voluntad. Es el espíritu teórico el que al alcanzar su momento supremo -el pensar que concibe su objeto- se transforma por eso mismo en espíritu práctico.[13]

Ahora bien, ¿en dónde radica propiamente el sentido de este paso y este avance?, ¿en qué se cifra la conexión entre una y otra forma del espíritu? Si bien no existen textos claramente definitorios al respecto, la progresión de la inteligencia en la voluntad parece cifrarse en el hecho de que en el pensar conceptuante contenido y forma, objeto y sujeto, son *idénticos, de modo que la determinación del objeto es allí también la determinación del sujeto*. Es precisamente esta identidad objeto-sujeto la que legitimaría el pasaje del espíritu teórico al espíritu práctico, esto es, de la determinación del objeto a la determinación del sujeto (o autodeterminación). Entre estos dos actos hay en el pensar, en efecto, una distinción meramente conceptual o nocional.

El proceso del espíritu teórico es el de la creciente determinación del contenido dado a la inteligencia. Su punto de llegada es el pensar conceptuante. Al pensar se accede *primero* en cuanto determinación perfecta e íntegra del contenido. En el pensar, el acento está puesto en el polo objetivo de la identidad objeto-sujeto más que en el polo subjetivo de la misma. De aquí, pues, el "pasaje" de uno a otro. La autodeterminación a la que se accede en el pensar no implica tanto un progreso y un ascenso cuanto un mero pasaje y tránsito de un extremo a otro de la identidad objeto-sujeto que aquél consuma.

En este sentido, que el conocer procese hacia el querer, la inteligencia hacia la voluntad, supone la *identificación* de la autodeterminación con la que *culmina* el espíritu teórico con la autodeterminación de la

12. Ésta es la lectura que hacen de este texto, esto es, *Enz*3 § 443 y Z, entre otros, Adriaan Peperzak (*Selbsterkenntnis des Absoluten*, pp. 44-45; *Hegels praktische Philosophie*, pp. 22 y 63 y "Hegel über Wille und Affektivität", p. 366) y Edith Düsing ("Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel", p. 126).

13. Cf. *Enz*1 § 387, *Enz*2 y 3 § 468, *VG* 237: *456-473*.

que *parte* el proceso de la voluntad. El patrón de comprensión por analogía sería aquí, por ejemplo, la elevación de la conciencia a la razón como *resultado concreto* de la Fenomenología pero como *principio abstracto* de la Psicología. Según esto el espíritu teórico llega a la autodeterminación como una *resultante* de su proceso, de la que, como de un *principio* abstracto y formal, parte luego el espíritu práctico para concretar y realizar en el suyo.[14]

La autodeterminación que consuma el pensar no es, sin embargo, esta autodeterminación abstracta y unilateralmente subjetiva desde donde *comienza* el espíritu práctico, sino, por el contrario, su *punto de llegada* mismo: la *pensante* autodeterminación en la que se *identifican* inteligencia, voluntad y razón. La autodeterminación a la que se arriba al final del proceso del espíritu teórico es, en efecto, la *misma* autodeterminación pensada a la que se arriba *al final* del proceso del espíritu práctico.[15] La autodeterminación del pensar no es un proceso incompleto, sino la sujetividad perfecta e íntegramente autodeterminada, la subjetividad que es *a un tiempo* pensamiento y volición, pensar y querer, y, por consiguente, idéntica a la objetividad. El pensar conceptuante es en su plano (el plano formal del espíritu subjetivo) algo *acabado*, algo *perfectamente concreto*. El pensar es la forma subjetiva del Espíritu absoluto consumado considerada abstractamente para sí, es decir, como espiritualidad subjetiva.[16] No puede, pues, ser considerado como algo que es la sustancia de un proceso *ulterior*. No hay ulterior proceso después de él. El pensar conceptuante es la forma subjetiva de la Idea que se sabe a sí misma, es el puro aspecto subjetivo de este saberse de la Idea. El pensar conceptuante es, por así decirlo, la Idea *en cuanto* sapiente.

De este modo, el esquema lineal de progresión de los espíritus teórico y práctico descansa en el error de identificar la autodeterminación que implica el pensar como identidad de la subjetiviad y la objetividad con la autodeterminación empírica, singular y unilateralmente subjetiva de la que parte el sujeto como espíritu práctico. Lo que pudo haber llevado a Hegel a cometer este error es, verosímilmente, repetir aquel patrón general de evolución de las formas del Sistema, según el cual el momento concreto resultante del proceso de una forma es el substrato

14. Cf. *Enz*3 § 444.
15. Cf. *PhR* § 13; *Enz*3 § 469 y *Enz*3 § 470.
16. Cf. *Enz*3 §§ 572 y 574.

abstracto que el proceso de la forma siguiente se encarga de realizar. Hegel uniforma así, como momento siguiente de un *único* proceso, el contenido práctico con el teórico. Sin embargo, de la misma manera que la inteligencia no deduce la intuición de un fenómeno interior -por ejemplo, un estado anímico- de la de uno exterior -un objeto espacial cualquiera-, sino que se trata de dos contenidos *específicamente diferentes*, así tampoco pueden uniformarse los contenidos prácticos -las autodeterminaciones- con los contenidos teóricos -los objetos- como un *resultado* de éstos.[17] Entre la autodeterminación singular, contingente y subjetiva con la que comienza el querer, esto es, el sentimiento práctico, y la autodeterminación que resulta en el pensar de la total determinación del objeto del conocer hay una cisura *irresoluble* en un único proceso fluido análoga a la que existe entre la intuición interior y la intuición exterior.

En cuanto al esquema convergente, la clave en la que él se cifra es la dirección concurrente que recorrerían la inteligencia y la voluntad desde puntos de partida opuestos. Según este modelo, el espíritu teórico parte de lo unilateralmente objetivo para conjugarlo y complementarlo con lo subjetivo, mientras que el espíritu práctico parte de lo unilateralmente subjetivo para conjugarlo y complementarlo con lo objetivo. Ante un análisis más detenido este patrón de progresión resulta, sin embargo, insostenible. Las razones son numerosas.

El espíritu teórico no es un tránsito de lo *objetivo* (*objektiv*) a lo *subjetivo* (*subjektiv*), sino, en rigor, de lo *dado* (*gegeben*), *encontrado* ([*vor*]*gefunden*), *inmediato* (*unmittelbar*) y *singular* (*einzeln*) a lo *puesto* (*gesetzt*) y *universal* (*allgemein*). Lo *puesto*[18] y *universal*,[19] es decir, "lo propio", se

17. Para referirse al contenido del espíritu teórico Hegel reserva *exclusivamente* el término "objeto" (*Gegenstand*, *Objekt*), para el del espíritu práctico el término "autodeterminación" (*Selbstbestimmung*). Normalmente, sin embargo, utiliza en forma indistinta para ambos casos los términos "contenido" (*Inhalt*, *Gehalt*), "determinación" (*Bestimmung*) y "distintividad" (*Bestimmtheit*).

18. Cf. *VG* 237: 467-471: *Die Intelligenz fängt von da an, daß sie sich findet, und ihre Tätigkeit ist, dies Unmittelbare zu machen zu einem* Gesetzten, Ihrigen, *daß es nicht ein Äußerliches, sondern ihre eigene Tätigkeit, ihre eigene Bestimmung in sich sei.* / *Enz*3 § 443: *Somit, indem er in seinem Anfange bestimmt ist, ist diese Bestimmtheit die gedoppelte, die des Seienden und die* des Seinigen; *nach jener etwas als seiend in sich zu finden, nach dieser es nur* als *das* Seinige zu setzen.

19. Cf. *Enz*3 § 461: *Jene Verknüpfung, die das Zeichen ist,* zu dem Ihrigen ma-

opone así a "lo existente" como a lo *encontrado* e *inmediato*.[20] "Existente" y "propio" no son, pues, sinónimos de "objetivo" y "subjetivo"; en consecuencia, ni el pasaje del primero al segundo es una *subjetivación* ni el del segundo al primero una *objetivación*. En efecto, las intuiciones de los fenómenos interiores son inmediatas y pertenecen al ámbito de lo subjetivo. El punto desde donde se parte -lo dado o inmediato- puede ser, pues, subjetivamente dado. La inmediatez, el encontrarse-determinado, el ser-dado, se dan *también* en el ámbito de la subjetividad. Estas determinaciones se dan tanto en el plano de la objetividad como en el de la subjetividad, hasta tanto el pensar conceptuante no haya superado la dualidad forma-contenido. El pasaje de lo existente a lo propio es un proceso de *universalización* y el pasaje de lo propio a lo existente un proceso de *singularización* de lo universalizado.

Es verdad, no obstante, que el espíritu teórico, esto es, el proceso de determinación del contenido dado, es en cierto sentido un proceso de subjetivación. Esta subjetivación, sin embargo, no debe ser entendida como conversión del *objeto* en *sujeto*, tomados éstos en sentido estricto, sino más bien como *interiorización* en general de un contenido dado -no importa que éste sea del ámbito objetivo o del subjetivo- y correlativa reflexión en sí mismo del espíritu. Sólo en este sentido laxo o figurado "subjetivar" y "poner como propio" devienen sinónimos. "Subjetivar" significa aquí que el sujeto, al determinarlo activamentemente, homogeneiza el contenido inmediato consigo mismo.

Si el binomio "objetivo-subjetivo" no equivale al binomio "existente-propio", se siguen de esto dos consecuencias: el espíritu teórico no puede ser entendido como el proceso de subjetivación de lo objetivo y el espíritu práctico no puede ser correlativamente definido como la actividad de objetivación de lo subjetivo. A su vez, desde el momento que la

chend, erhebt *sie durch diese Erinnerung die einzelne Verknüpfung* zu einer allgemeinen, *d. i. bleibenden Verknüpfung*...

20. Cf. *Enz*3 § 465: *Die Intelligenz ist wiedererkennend;- sie erkennt eine Anschauung, insofern diese schon die ihrige ist (§ 454); ferner im Namen die Sache (§ 462); nun ist aber für sie ihr Allgemeines in der gedoppelten Bedeutung des Allgemeinen als solchen und desselben* als Unmittelbaren oder Seienden... / *Enz*3 § 473: *Die* unmittelbare, *nur* vorgefundene *Angemessenheit der* seienden *Bestimmtheit zum Bedürfnis ist für die Selbstbestimmung des Willens eine Negation und ihr unangemessen.*

actividad de desapropiación y exteriorización de lo apropiado por el sujeto no es exclusiva de la voluntad, sino una actividad específica *del espíritu* y, por tanto, *común* a cualquiera de sus formas, el proceso de la voluntad tampoco puede ser considerado como la realización de lo homogeneizado por el sujeto, como la trasposición de "lo propio" a "lo existente". En efecto, el espíritu teórico es *también* -en cuanto representación- unilateralmente *subjetivo*[21] y, en esta misma medida, *también* complementa esta subjetividad con la objetividad.[22] El que la inteligencia y la voluntad realicen así, cada una en su campo específico, la doble actividad de interiorización y exteriorización (*Erinnerung* y *Entäußerung*) característica del espíritu impugna definitivamente toda posible legitimación del esquema convergente.

En cuanto razón, el espíritu es en sí la *unidad* de lo subjetivo y lo objetivo. En la medida en que los espíritus teórico y práctico dimanan del concepto del espíritu, pertenecen a su esencia la superación de la exterioridad singular *y* la complementación de la consiguiente universalidad subjetiva con la objetividad. De este modo, el espíritu práctico es también apropiación -y correlativa exteriorización- de sus contenidos inmediatos. En efecto, el proceso de la voluntad no es primariamente, como cabría esperar según el modelo convergente, el proceso de *exteriorización* de los contenidos *subjetivos*, sino, por el contrario, el proceso de

21. Cf. *Enz*3 § 451: *Die Vorstellung ist das Ihrige der Intelligenz noch* mit einseitiger Subjektivität, *indem dies Ihrige noch bedingt durch die Unmittelbarkeit, nicht an ihm selbst das Sein ist.*

22. Cf. *Enz*3 § 451: Der Weg der Intelligenz *in den Vorstellungen ist, die Unmittelbarkeit ebenso innerlich zu machen, sich in sich selbst anschauend zu setzen,* als die Subjektivität der Innerlichkeit aufzuheben und in ihr selbst ihrer sich zu entäußern und in ihrer eigenen Äußerlichkeit *in sich zu sein.* / *VG* 221-222: *96-100*: Der Gang der Intelligenz *war bisher, das Unmittelbare, Äußerliche als das Ihrige zu setzen, aber* ebenso ist sie die umgekehrte Richtung. *Damit diese Einheit vollkommen zustande kommt, ist die andere Seite, daß sich die Intelligenz als* objektiv *setze, als das* Äußerliche *an ihr selbst*... (...) *Der Gang der Intelligenz ist, daß sie die Einheit des Sub- und Objekts an sich, daß diese für sie ist, daß sie es wisse und daß sie in dieser Innerlichkeit an ihr selbst schlechthin das Entgegengesetzte, das* Objektive, *sei und das Objektive ganz zunächst im Sinne der* Äußerlichkeit. / *VG* 208: *673-676*: *Ebensosehr als sie* [= la inteligencia] *der Trieb der Erinnerung ist, ist sie der Trieb der* Entäußerung, *daß das Innere als ein* Äußeres *gesetzt werde, daß sie integriere ihre Subjektivität durch die* Objektivität. Cf. también *VG* 186: *891-904.*

universalización de las autodeterminaciones *singulares* con las que él comienza.[23]

El espíritu práctico comienza con un contenido inmediato y singular; parte, pues, de la disconformidad entre la forma -que es en sí universal- y su contenido. Como forma del espíritu su proceso consiste también, como el del teórico, en superar la inmediatez y singularidad hacia la universalidad, en unificar -en su universalización- el contenido con la forma, en suma, en realizar ahora, como antes ocurrió en el de la inteligencia, el concepto de la razón en el ámbito específico de la voluntad.

Aparte de generar nuevas dificultades, el concebir la conexión entre la inteligencia y la voluntad como una progresión fluida de la primera a la segunda y el concebirla como el resultado de un doble proceso convergente dejan, además de no planteada, en la práctica irresuelta la paradoja del avance involutivo del espíritu práctico. El modelo de progresión lineal es, si bien el textualmente mejor fundado, también el menos adecuado para resolver este problema, ya que la imagen de un avance fluido acentúa el carácter contradictorio de la posterior regresión de la voluntad al proceso de la inteligencia. El modelo de convergencia, por su parte, más alla de las dificultades que supone en cuanto tal, tampoco es apto para resolverlo, ya que el espíritu práctico como inversión del proceso del espíritu teórico no explica la repetición metódica de las formas de éste por parte de la voluntad.

2. *La realización del Espíritu en la inteligencia*

Tanto el espíritu teórico como el espíritu práctico resuelven la desigualdad entre la forma y el contenido. En ambos casos, el espíritu parte desde su unidad simple, atraviesa su propia discordancia y se eleva finalmente hasta su unidad concreta, hasta su identidad diferenciada. El proceso de la voluntad es, sin embargo, *estéril* para superar esta dualidad forma-contenido; es el proceso del espíritu teórico, el conocer, el que la supera, y el del espíritu práctico, el querer, *sólo en cuanto está mediado por aquél*.[24]

El espíritu práctico supera la inmediatez y singularidad de sus contenidos y realiza con ello el concepto de la razón, sólo en la medida en que *repite* en cierto sentido el proceso del espíritu teórico. De este modo, en el proceso de la voluntad reaparecen las categorías del proceso de la inteligencia. A la forma teórica del "sentimiento"[25] corresponde *mutatis mutandis* la forma práctica del "sentimiento práctico",[26] a la forma de la "representación",[27] las del "arbitrio" y la "felicidad"[28] y a la del "pensar",[29] la de la "voluntad objetiva" o "voluntad efectivamente libre".[30] El espíritu práctico evoluciona al relacionarse con su contenido, sucesivamente, como sentimiento, representación y pensar, o, mejor, el espíritu práctico se eleva a su concepto en la medida en que las autodeterminaciones se relacionan con la voluntad *al modo de* sentimientos, representaciones y pensamientos. Es al ritmo de las formas del espíritu teórico que el práctico realiza el concepto de razón y alcanza con ello su propia consumación.

---

23. Cf. *Enz*3 § 444: *Der praktische hat es zwar mit Selbstbestimmungen, seinem eigenen, aber ebenfalls noch* formellen *Stoffe und damit* beschränkten *Inhalte zu tun,* für den er die Form der Allgemeinheit gewinnt. / *Enz*3 § 469Z: Zunächst *erscheint der Wille in der* Form der Unmittelbarkeit; *er hat* sich noch nicht *als frei und objektiv bestimmende Intelligenz* gesetzt, *sondern* findet *sich nur als solches objektives Bestimmen.* (...) *Zur Idee der Freiheit gehört dagegen, daß der Wille seinen Begriff, die Freiheit selber, zu seinem Inhalte oder Zwecke macht. Wenn er dies tut, wird er objektiver Geist, baut sich eine Welt seiner Freiheit auf und gibt somit seinem wahrhaften Inhalte ein selbständiges Dasein.* Zu diesem Ziele gelangt *aber der Wille nur dadurch, daß er seine* Einzelnheit abarbeitet, *daß er seine in dieser nur an sich seiende Allgemeinheit* zum an und für sich allgemeinen Inhalte *entwickelt.*

24. Cf. *Enz*3 § 444Z: *Umgekehrt hat aber auch der praktische Geist eine Seite der Passivität, da ihm* sein Inhalt zunächst, *obschon nicht von außen, doch innerlich* gegeben, *somit ein* unmittelbarer, nicht *durch die Tätigkeit des vernünftigen Willens* gesetzter *ist und* zu einem solchen Gesetzten *erst* vermittels des denkenden Wissens, also vermittels des theoretischen Geistes, *gemacht werden soll.* / *PhR* § 21 A: *Dies Aufheben aber und Erheben ins Allgemeine ist das, was die Tätigkeit des Denkens heißt. Das Selbstbewußtsein, das seinen'Gegenstand, Inhalt und Zweck bis zu dieser Allgemeinheit reinigt und erhebt,* tut dies als das im Willen sich durchsetzende Denken. *Hier ist der Punkt, auf welchem es erhellt, daß der Wille* nur als denkende Intelligenz wahrhafter, freier Wille ist.

25. *Enz*1 §§ 369-370; *Enz*2 y 3 §§ 446-447; *VG* 187-189: *916-994.*

26. *Enz*1 §§ 389-391; *Enz*2 §§ 471-473; *Enz*3 §§ 471-472; *VG* 244-251: *636-797.*

27. *Enz*1 §§ 373-378; *Enz*2 y 3 §§ 451-464; *VG* 195-223: *224-133.*

28. Cf. *Enz*1 §§ 395-399; *Enz*2 §§ 477-481; *Enz*3 §§ 477-480; *VG* 256-261: *925-54.*

29. *Enz*1 §§ 384-387; *Enz*2 y 3 §§ 465-468; *VG* 223-237: *134-473.*

30. *Enz*1 § 399-*Enz*2 § 481 und *Enz*3 § 480 respectivamente (también *VG* 261-263: *55-114*). Cf. también *Enz*2 y 3 § 469 A.

El Espíritu es, según su concepto, *absoluta negatividad* (*absolute Negativität*), negación de la negación, esto es, negación de la alteridad y exterioridad de la Idea en la Naturaleza (esta alteridad, en efecto, no era sino la negación de la primera unidad de la Idea consigo misma en la Lógica).[31] Pero la absoluta negatividad consiste en la *superación* (*Aufhebung*) de la alteridad, no en su mera negación, en su aniquilación. Negándola, el Espíritu conserva la alteridad idealmente, manteniéndose así idéntico consigo mismo. La negatividad absoluta es en esta medida autogeneración, autodeterminación de la propia positividad del Espíritu.

La superación conservadora de la alteridad como identificación del Espíritu consigo mismo, es, según otra denominación, su *idealidad* (*Idealität*).[32] Cuando el Espíritu se manifiesta por vez primera al emerger de la Naturaleza, su idealidad se concretiza como superación de la total alteridad de la Idea, como retorno de la Idea a sí misma en cuanto Espíritu. En el seno de la actividad subjetiva del Espíritu, la idealidad se concretiza como superación de lo objetivo, como regreso del Espíritu a sí en cuanto identidad *concreta* consigo mismo, como su ser-cabe-sí (*Beisichselbstsein*) en su diferencia objetiva.

La esencia del Espíritu puede ser también caracterizada como *libertad* (*Freiheit*).[33] La libertad, en efecto, es la no-dependencia de la alteridad como afirmación total de sí. Es decir, la libertad del Espíritu es, negativamente, la independencia con relación a algo otro; positivamente, el relacionarse tan sólo consigo mismo en esta negación. Esta libertad del Espíritu no debe ser entendida, pues, como una mera negación y abstracción de su alteridad, sino más bien como una no-dependencia de lo otro *en* lo otro.

La emergencia del Espíritu es al mismo tiempo su (auto)*manifestación* (*Manifestation*), su devenir-para-sí.[34] En efecto, al relacionarse en la alteridad sólo consigo mismo, el Espíritu es la manifestación de sí en todo contenido; su distintividad y contenido es en todo momento él

31. *Enz*3 § 381.

32. Cf. *Enz*3 § 381Z y *Enz*3 § 383Z.

33. *Enz*3 §§ 381-382. La libertad no es, en último análisis, más que otra manera de denominar la absoluta negatividad e idealidad del Espíritu. Cf. así *Enz*3 § 382: *Das Wesen des Geistes ist deswegen formell* die Freiheit, die absolute Negativität *des Begriffes als Identität mit sich.*

34. *Enz*3 § 383.

mismo. Este ser-para-sí, sin embargo, es al principio, como su idealidad y libertad, abstracto e indeterminado. La Filosofía del Espíritu no es, en último análisis, sino el proceso en etapas de la realización y concretización de su negatividad, idealidad y ser-para-sí virtuales.

El Espíritu en el período de indeterminación y abstracción inicial es lo que Hegel denomina el Espíritu en su concepto, el espíritu subjetivo. El espíritu subjetivo es, pues, el proceso del devenir-para-sí del Espíritu en el plano formal de la unilateral subjetividad propia del concepto. En esta primera etapa, la esencia del Espíritu -la absoluta negatividad e idealidad- es *proporcionalmente* virtual y abstracta. En la misma medida en que la actividad específica del tercer momento del espíritu subjetivo es la negación de la apariencia de alteridad de lo objetivo, esto es, la idealización explícita de los contenidos dados, el espíritu realiza expresamente en el ámbito formal de la subjetividad la idealidad y ser-para-sí del Espíritu.[35]

Considerado como actividad, el Espíritu es *conocer* (*Erkennen*). Ya no se trata del conocer contenido en la Idea lógica, esto es, del concepto del conocer pensado desde la totalidad del Sistema, pensado *por nosotros*, sino del conocer devenido *para sí*, presente para sí mismo. El Espíritu desarrollándose en su idealidad, en su infinita y absoluta negatividad, es así el Espíritu en cuanto *cognoscente* (*als erkennend*).[36] El Espíritu es, según su concepto, la Idea que se *sabe* a sí misma.[37] Si bien Hegel distingue a veces el saber (*Wissen*) del conocer, esta diferencia no debe ser entendida como algo fijo y absoluto.[38] El saber es, en términos generales, una forma global que *incluye* el conocer en su seno. El conocer no es sino una forma *más determinada y concreta* del saber.[39] El conocer es,

35. Cf. *Enz*3 § 442Z: *Daß der Inhalt oder Gegenstand dem Wissen ein gegebener, ein von außen an dasselbe kommender sei, ist daher nur ein Schein, durch dessen Aufhebung der* Geist sich als das erweist, was er an sich ist,- *nämlich das absolute Sichselbstbestimmen, die* unendliche Negativität *des ihm und sich selber Äußerlichen, das alle Realität aus sich hervorbringende Ideelle.*

36. *Enz*3 § 387.

37. *Enz*3 § 381Z.

38. Hegel distingue por momentos el conocer del saber (cf. *Enz*3 § 445Z), pero en otras ocasiones usa ambos términos indistintamente: cf. *Enz*3 § 445.

39. Cf. en este sentido *Enz*3 § 449Z: *Daß aber aus der bloßen Anschauung herausgetreten werden muß, davon liegt die Notwendigkeit darin, daß die Intelligenz ih-*

pues, la actividad propia del Espíritu en la que él se autogenera, el proceso de su devenir-para-sí y de su consiguiente autorealización.

Saber y conocer son el acto propio del Espíritu, el devenir-para-sí de su absoluta negatividad e idealidad, en la medida en que son la actividad de idealizar los contenidos inmediatos. El término "saber" es, en último análisis, la designación dinámica y determinada de la idealidad que constituye la esencia y el concepto del Espíritu. En cuanto realiza subjetivamente el ser-para-sí del Espíritu, la actividad propia del espíritu no es -ni puede ser- otra que el saber.[40]

Ahora bien, la negación idealizante de la alteridad es, ya en el seno del espíritu, el acto específico de la *inteligencia*, la actividad del espíritu *teórico*. En el espíritu, la idealidad del Espíritu se manifiesta concretamente como reconducción de lo exterior a la interioridad, como idealización de lo objetivo. Esta idealización consiste en que el contenido exterior al espíritu es transfigurado en su recepción por éste, de modo que pierde su consistencia autónoma y opaca, y participa en adelante de una existencia espiritual y universal, es decir, de una existencia ideal. Esta interiorización de los contenidos exteriores es la actividad que define al espíritu teórico.[41] La inteligencia, en efecto, consiste en superar la alteridad del objeto y ponerlo correlativamente, ya idealizado, en su interioridad.

La inteligencia es de este modo la *absoluta e infinita idealidad* del Espíritu devenida -por vez primera- determinada y concretamente *para sí*.[42] Pero la idealidad es la distintividad específica, la definición misma

rem Begriffe nach Erkennen, *die Anschauung dagegen* noch nicht erkennendes Wissen *ist*...

40. *Der* Geist *ist die objektive Vernunft, die Vernunft an und für sich, itzt ist die Vernunft* als *Bewußtsein*, Wissen, *aber der Gegensatz ist verschwunden. Die* wissende *Vernunft ist der* Geist. *Wissen ist die unendliche Form. Der* Geist *ist Intelligenz als* Wissen. Cf. también *Enz*3 § 439, *Enz*3 § 440 y *VG* 177: *603-607*.

41. Cf. *VG* 237: *456-458*: *Das Ziel der* Intelligenz *ist*, das Unmittelbare, Gegebene als ein durch die Intelligenz Vermitteltes zu setzen, als das Ihrige, *darin bei sich selbst, unendlich in sich reflektiert zu sein.* / *Enz*3 § 443: *Der Weg des Geistes ist daher: a)* theoretisch *zu sein, es mit dem Vernünftigen als seiner unmittelbaren Bestimmtheit zu tun zu haben und es nun* als das Seinige zu setzen; *oder das Wissen von der Voraussetzung und damit* von seiner Abstraktion zu befreien *und* die Bestimmtheit subjektiv zu machen. Cf. también *Enz*3 § 445.

42. Cf. *Enz*3 § 452Z: *Da die* Intelligenz, *ihrem Begriffe nach*, die für sich seiende unendliche Idealität *oder Allgemeinheit ist*...

del Espíritu. En esta medida, el espíritu teórico es, ya no sólo dentro del espíritu sino también en el del espíritu subjetivo en general, el elemento en el que el concepto virtual del Espíritu deviene para sí. El espíritu teórico es el proceso *para sí* del devenir-para-sí del Espíritu -el ser-para-sí del devenir-para-sí de éste, por así decirlo. La inteligencia es, en efecto, el autoconciente devenir-para-sí del Espíritu en el plano formal de su subjetividad. En esta medida, la actividad propia de la inteligencia no es -ni puede ser- sino saber[43] y, más determinadamente, conocer.[44] O mejor aun: desde el momento que el acto de la inteligencia, es decir, tradicionalmente, el "conocimiento", consiste en la idealización explícita de la objetividad, la actividad en general del Espíritu -cuyo concepto es la idealidad- es calificada por Hegel, *por analogía*, como "conocer".

Que el proceso del espíritu teórico es el autoconciente devenir-para-sí del Espíritu en el plano unilateral de la subjetividad queda además evidenciado por el hecho que el devenir-para-sí del Espíritu en el plano absoluto de la unidad de su subjetividad y objetividad, es decir, el Espíritu *absoluto*, es también un proceso teórico, es también un *saber* y un *conocer*,[45] que transita por esto mismo las *mismas* formas subjetivas que la inteligencia. En efecto, las formas absolutas del Arte, la Religión y la Filosofía están diferenciadas y relacionadas entre sí según las formas subjetivas del espíritu teórico, esto es, respectivamente, como intuición, representación y pensar.

El espíritu teórico es la realización del concepto del Espíritu en la esfera de la subjetividad. De este modo, la voluntad realiza el concepto del espíritu y, en esta línea, el concepto del Espíritu, sólo en la medida

43. Cf. *Enz*2 y 3 § 441 (*Enz*1: § 364): *Und es ist gleichgültig, was als sein* [=del espíritu] *Begriff und was als dessen Realität bestimmt wird. Die schlechthin unendliche, objektive Vernunft als sein Begriff gesetzt, so ist die Realität* das Wissen oder die Intelligenz.

44. Cf. *Enz*3 § 445 A: *Der Begriff des* Erkennens *hat sich als die* Intelligenz *selbst, als die Gewißheit der Vernunft ergeben; die Wirklichkeit der* Intelligenz *ist nun das* Erkennen *selbst.* / *Enz*3 § 449Z: *Daß aber aus der bloßen Anschauung herausgetreten werden muß, davon liegt die Notwendigkeit darin, daß die* Intelligenz *ihrem Begriffe nach* Erkennen...*ist.* / *Enz*3 § 445: *Die* Intelligenz *findet sich bestimmt; dies ist ihr Schein, von dem sie in ihrer Unmittelbarkeit ausgeht; als Wissen aber ist sie dies, das Gefundene als ihr eigenes zu setzen.* (...) Diese *Tätigkeit ist* Erkennen.

45. Cf. *Enz*3 § 553. De este modo, tanto el Arte como la Religión y la Filosofía son *saber* -cf. *Enz*3 § 556, § 563 y §§ 572-574, respectivamente.

en que participa del proceso de la inteligencia, en la medida en que el espíritu práctico es también una forma del saber y conocer.[46] La inteligencia es el espacio en el que la razón deviene para sí.[47] Es por intermedio del espíritu teórico que el práctico realiza el concepto de la razón -la sustancia del espíritu- y alcanza con ello su propia consumación. Puede hablarse así tanto en la Psicología como en la Filosofía del Espíritu en general de una *primacía* de la inteligencia sobre la voluntad, de lo teórico sobre lo práctico.

La actividad del espíritu consiste en la superación de la forma de la inmediatez. En este sentido, el proceso del espíritu práctico no es sino superar la exterioridad e inmediatez específicas de su forma. Lo que varía del espíritu teórico al práctico es más bien la *materia* o *contenido* sobre la que se *aplica* aquel proceso de superación, esto es, el saber. Los procesos del espíritu teórico y del espíritu práctico resultan ser así un *único* proceso sobre contenidos diferentes: en el primer caso, *objetos*, en el segundo, *autodeterminaciones*.[48] Este único proceso que es el saber del espíritu -el espíritu práctico no es, pues, más que el saber de las autodeterminaciones- es unidireccional. Su meta es la realización de la razón y, en esta misma medida, la consumación del concepto del Espíritu en el plano de la subjetividad.

De este modo, el espíritu práctico no realiza la razón, la unidad de lo objetivo y lo subjetivo, en la objetivación de lo unilateralmente subjetivo, según postula el esquema convergente de evolución del espíritu. Por el contrario, el espíritu práctico es el ser-para-sí de la razón tan sólo como voluntad *pensante*. Sólo relacionándose con sus autodeterminaciones en el medio translúcido del pensar la voluntad es *racional*.

El devenir-para-sí de la razón es el proceso teórico, el conocer.[49] Es,

46. Cf. por ejemplo *Enz*3 § 473Z: *Diese Zufälligkeit, diese Abhängigsein von einer äußeren Objektivität, widerspricht dem sich als das An-und-für-sich-Bestimmte* erkennenden, *die Objektivität in seiner Subjektivität enthaltenden* wissenden Willen.

47. *VG* 180: *702-704*: *Die* Intelligenz *ist die unendliche Form,* worin sich die Vernunft ihre Existenz gibt *und wodurch die Gewißheit zur Wahrheit wird.*

48. Cf. *supra* notapie 17.

49. *Enz*3 § 445: *Ihre* [= de la inteligencia] *Tätigkeit hat es mit der leeren Form zu tun, die Vernunft zu finden, und ihr Zweck ist, daß ihr Begriff für sie sei, d. i.* für sich Vernunft *zu sein, womit in einem der Inhalt für sie vernünftig wird.* Diese Tätigkeit ist Erkennen.

pues, en el último momento de este proceso, en el momento del pensar conceptuante, donde la inteligencia consuma el ser-para-sí de aquélla. Como momento final del espíritu teórico, el pensar es la forma subjetiva en la que la razón deviene para sí.[50] Así, pues, tan sólo participando del momento del pensar el espíritu práctico es el ser-para-sí de la razón. Es tan sólo mediante el espíritu teórico que la voluntad realiza el concepto de la razón y alcanza con ello su propia consumación como forma del espíritu, es decir, como forma de la razón que se sabe a sí misma.

3. La culminación de la subjetividad en el pensar

El espíritu es la razón que se sabe a sí misma, la razón devenida para sí.[51] Este ser-para-sí, sin embargo, es al comienzo de la Psicología todavía virtual e indeterminado. La actividad del espíritu no es más que el proceso de la autoobjetivación de la razón, en el que ella deviene para sí de forma concreta. Si el espíritu es en sí la razón, la unidad de lo objetivo y lo subjetivo, y el pensar es la forma consumada de esta unidad, el pensar conceptuante es la concretización del *concepto* del *espíritu*. En la medida en que el espíritu es a su vez el ser-para-sí del Espíritu en el ámbito de la subjetividad,[52] el pensar es al mismo tiempo la concretización del *espíritu subjetivo* en general.

50. Cf. *Enz*3 § 464 A: *Das Gedächtnis als solches ist selbst die nur äußerliche Weise, das einseitige Moment der Existenz des Denkens; der Übergang ist für uns oder an sich die Identität der Vernunft und der Weise der Existenz, welche Identität macht,* daß die Vernunft nun im Subjekte existiert, als seine Tätigkeit ist; so ist sie Denken. / *Enz*3 § 467Z: *In diesem mit seinem Gegenstande identischen* Denken *erreicht die Intelligenz ihre Vollendung, ihr Ziel; denn nun ist sie in der Tat das, was sie in ihrer Unmittelbarkeit nur sein sollte,- die sich wissende Wahrheit,* die sich selbst erkennende Vernunft. *Das Wissen macht jetzt die Subjektivität der Vernunft aus, und die objektive Vernunft ist als Wissen gesetzt.* Dies gegenseitige Sichdurchdringen der denkenden Subjektivität un der objektiven Vernunft ist das Endresultat der Entwicklung des theoretischen Geistes *durch die des reinen Denken vorangehenden Stufen der Anschauung und der Vorstellung hindurch.*

51. *Enz*3 §§ 439-440. Cf. *Enz*3 § 387Z: *Dies allgemeine Selbstbewußtsein ist an sich oder für uns Vernunft; aber erst im* dritten *Teil der Wissenschaft vom subjektiven Geiste* wird die Vernunft sich selber gegenständlich.

52. *Enz*3 § 441Z: *Wir haben ihn* [= el espíritu] *als Wissen der Vernunft erkannt.*

En efecto, el Espíritu es, según su concepto, negación de la negación, absoluta negatividad. El pensar conceptuante es también, como identidad de lo subjetivo y lo objetivo, de la forma y el contenido, negatividad absoluta e infinita.[53] Así, al ser la forma más concreta de la absoluta negatividad del Espíritu en el elemento de la subjetividad, el pensar es la consumación del ser-para-sí (subjetivo) del Espíritu. En la absoluta negatividad del pensar el Espíritu regresa a sí mismo, deviene perfectamente para sí en el plano todavía finito y formal de la subjetividad. El pensar conceptuante es así el ser-para-sí de la absoluta negatividad del espíritu subjetivo.

La identidad de lo subjetivo y lo objetivo constituye la *libertad* del Espíritu. Esta identidad se concretiza en el momento del pensar conceptuante. De este modo, el Espíritu es verdaderamente libre cuando alcanza la forma del pensar que concibe su objeto.[54] En la exacta medida en que él es el ser-para-sí de aquella identidad, el ser-para-sí de la absoluta negatividad e idealidad del Espíritu, el pensar conceptuante es también el ser-para-sí concreto de la libertad del Espíritu en el ámbito subjetivo. El pensar es, pues, la forma subjetiva donde la libertad del Espíritu deviene concretamente para sí.

Los hitos del devenir-para-sí del Espíritu en la esfera de la subjetividad son, pues, su emergencia desde la Naturaleza como *espíritu subjetivo* -su momento más abstracto en este ámbito-, el *espíritu* y el *pensar conceptuante*. Luego de su emergencia desde la Naturaleza, el espíritu subjetivo realiza más determinadamente el concepto del Espíritu al elevarse al espíritu, y el espíritu realiza todavía más concreta y determinadamente este concepto al elevarse al pensar conceptuante. El espíritu es virtualmente el ser-para-sí del Espíritu en el plano subjetivo. El pensar es la consumación absoluta -aunque subjetiva- de ese para-sí. El espíritu es con ello el ser-para-sí del Espíritu en sí o para sí: en sí, si se lo considera con respecto al pensar conceptuante (que, en esta medida, es el

Weil er dies ist, weil er das Vernünftige zu seinem Gegenstande hat, muß er als das unendliche Fürsichsein der Subjektivität *bezeichnet werden.*

53. *VG* 231-232: *338-341: Im Denken ist der Geist bei sich selbst, und sein Wesen ist der Gedanke. Das* Denken *entwickelt sich, analysiert sich, ist das Konkrete, diese* absolute Negativität, *die hervorgegangen ist durch Aufheben der Sub- und Objektivität.* Cf. también *Enz*3 § 467.

54. Cf. *Enz*3 § 469: *Dieser Begriff, die* Freiheit, *ist wesentlich* nur als Denken.

absoluto ser-para-sí -aunque formal y subjetivo- del Espíritu), para sí, si se lo considera respecto del espíritu subjetivo en sus momentos anteriores, esto es, como alma y como conciencia.

El ser-para-sí del espíritu es lo que caracteriza al tercer momento de éste, al *espíritu libre* (*der freie Geist*), que Hegel introduce en la tercera edición de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*.[55] Dado que el pensar consuma el ser-para-sí del espíritu y este ser-para-sí es lo que especifica al espíritu libre, la forma teórica del pensar conceptuante parece *identificarse* con el momento del espíritu libre. En efecto, el espíritu libre es la *unidad* del espíritu teórico y del espíritu práctico.[56] Al realizar esta unidad, el espíritu libre es la compleción y acabamiento del espíritu y, en esta misma medida, la del Espíritu en el plano formal de su subjetividad. Como unidad de todos los momentos del espíritu subjetivo, el espíritu libre es, según su concepto, lo mismo que la Idea.[57] La Idea no es sino la unidad del concepto y la objetividad, de lo subjetivo y lo objetivo.[58] La unidad de lo subjetivo y lo objetivo es, precisamente, lo que define la forma del pensar conceptuante. En esta línea, toda vez que el espíritu libre es en su plano lo mismo que la Idea y ésta convierte con el pensar como identidad del sujeto y el objeto, el pensar conceptuante es convertible con el espíritu libre. La Idea, por su parte, como identidad del concepto y la realidad, es lo mismo que la razón.[59] La razón, es decir, la identidad de lo subjetivo y lo objetivo,[60] se identifica en su forma más concreta con el pensar conceptuante.[61] Así,

55. Cf. *Enz*3 § 443: *Der Weg des Geistes ist daher: a) theoretisch ... b) Wille, praktischer Geist c)* sich *als* freier Geist gegenständlich *wird, in welchem jene gedoppelte Einseitigkeit aufgehoben ist.*

56. *Enz*3 § 481.

57. *Enz*3 § 482.

58. *Enz*3 § 213.

59. *Enz*3 § 214. Cf. *Enz*3 § 437Z: *Was wir im vorigen Paragraphen das allgemeine Selbstbewußtsein gennant haben, das ist in seiner Wahrheit der Begriff der* Vernunft,- der Begriff, insofern er nicht als bloß logische Idee, sondern als die zum Selbstbewußtsein entwickelte Idee existiert.

60. *Enz*3 § 438. Cf. también *Enz*3 § 443Z: *Beide Weisen des Geistes sind Formen der Vernunft; denn sowohl im theoretischen wie im praktischen Geiste wird, obgleich auf verschiedenen Wegen, dasjenige hervorgebracht, worin die* Vernunft *besteht:* eine Einheit des Subjektiven und Objektiven.

61. Cf. *Enz*3 § 437Z: *Erst wenn mir der wahrhafte Inhalt gegenständlich wird, er-*

desde el momento que el pensar es, en cuanto razón, lo mismo que la Idea y ésta es, en cierto modo, lo mismo que el espíritu libre, queda revelada una vez más la implícita correspondencia entre las formas del pensar y del espíritu libre.

Sólo así resulta luego comprensible que el Espíritu absoluto consumado, esto es, el *pensar* de la Filosofía, no sea la realización del espíritu teórico, sino, en rigor, la del *espíritu libre*. Si la forma absoluta de la Filosofía fuera la perfecta realización del pensar subjetivo concebido como momento del solo espíritu *teórico*, el Espíritu no sería allí enteramente *absoluto*. El Espíritu absoluto es en su consumación la perfecta realización del espíritu libre, precisamente en la medida en que en éste se unifican el espíritu teórico y el espíritu práctico y culmina así el espíritu subjetivo.[62] El espíritu libre es de este modo el punto medio entre la Idea absoluta, la Idea que se *piensa* a sí misma,[63] y el *pensar* de la Filosofía. Pero el espíritu libre puede ocupar este lugar central dentro del Sistema sólo si es el *pensar* subjetivo. Hay, en efecto, una correlación entre el espíritu subjetivo y el Espíritu absoluto. Ambos son, según su concepto, la Idea. En este sentido, la consumación del Espíritu absoluto, es decir, el pensar conceptuante de la Filosofía, es la concretización perfecta y acabada del espíritu subjetivo en su propia perfección y acabamiento, es decir, en el pensar conceptuante del espíritu libre.

El espíritu libre es la unidad superadora del espíritu teórico y del espíritu práctico. En la Psicología de Hegel, sin embargo, es un hecho que el pensar *no* pertenece a este momento unificador, sino a la forma del espíritu *teórico*; precisamente él es el momento en el que éste transita hacia el espíritu práctico. En este hecho, justamente, se cifra el modelo lineal de progresión de las formas del espíritu. En primer lugar, sin embargo, este modelo supone, como fue denunciado más arriba, la errónea identificación de la autodeterminación perfectamente concreta que consuma el pensar conceptuante con la autodeterminación abstracta e indeterminada desde donde comienza el espíritu práctico. En segundo lugar, el hecho que el espíritu práctico no consuma su concepto sino en la medida en que, repitendo el proceso del espíritu teórico, se eleva a la forma del pensar, contraría también aquel modelo lineal. En efecto, si el espíritu teórico se supera en el espíritu práctico en la forma del pensar conceptuante y el proceso de la voluntad avanza entonces desde este punto, resulta contradictorio que el espíritu práctico progrese y avance a su vez hacia su propia consumación retrogradando a las formas del momento superado precedente. En tercer lugar, en el esquema lineal el espíritu teórico se convierte al alcanzar su punto máximo en espíritu práctico y el espíritu práctico al alcanzar el suyo se convierte en espíritu libre. En este esquema, pues, la interpolación del espíritu libre como superación de la *doble* unilateralidad de los espíritus teórico y práctico no tiene ningún sentido.[64] En efecto, esta unilateralidad de la que adolecen ambas formas del espíritu no es otra que la *desigualdad* entre lo objetivo y lo subjetivo de la que *parten*. En el primer caso, se trata de la desigualdad entre la inteligencia y sus objetos, en el segundo, de la desigualdad entre la voluntad y sus autodeterminaciones. En el esquema lineal, el espíritu teórico supera *su* unilateralidad en la forma del pensar conceptuante, es decir, al final de su propio proceso; es justamente al superar la desigualdad con sus contenidos cuando la inteligencia deviene voluntad. En esta medida, en cuanto el pensar es aquí el punto de tránsito entre la inteligencia y la voluntad, el espíritu libre podría ser, en todo caso, la superación de la unilateralidad del espíritu *práctico*, pero jamás la del espíritu teórico; en este modelo el espíritu práctico supone ya superada la unilateralidad específica del proceso teórico, implica el espíritu teórico ya realizado.

Desde estas premisas, el proceso de la voluntad no podría suceder al de la inteligencia desde el momento del pensar, el punto culminante de ésta. Los espíritus teórico y práctico parecen ser, según se dijo, dos modos coexistentes del proceso único del espíritu, el saber. En esta línea, el pensar no sería el momento de transición entre la inteligencia y

hält meine Intelligenz in konkretem Sinne die Bedeutung der Vernunft. In dieser Bedeutung wird die Vernunft am Schlüsse der Entwicklung des theoretischen Geistes (§ 467) *zu betrachten sein, wo wir, von einem weiter als bis jetzt entwickelten Gegensatze des Subjektiven und Objektiven herkommend*, die Vernunft als die inhaltsvolle Einheit dieses Gegensatzes *erkennen werden*.

62. En la esfera del Espíritu absoluto, sin embargo, la fórmula "espíritu libre" (*der freie Geist*) aparece literalmente sólo en el momento del Arte (*Enz3* §§ 561-562).

63. *Enz3* § 236.

64. Cf. *Enz3* § 443: *Der Weg des Geistes ist daher: a) theoretisch... b) Wille, praktischer Geist... c) sich als freier Geist gegenständlich wird, in welchem* jene gedoppelte Einseitigkeit *aufgehoben ist*.

la voluntad, sino, en rigor, el punto en que se *unifican* en su cúspide estas dos formas concomitantes -la teórica y la práctica- del saber del espíritu. Precisamente porque al realizar el ser-para-sí de la razón es el punto culminante y unificador del proceso dimorfo del espíritu, el pensar conceptuante parece identificarse con el espíritu libre, es decir, con el momento en el que se supera la unilateralidad de los espíritus teórico y práctico. En el pensar conceptuante, pues, no se superaría el espíritu teórico en el práctico, sino ambos en el espíritu libre.

4. La objetivación de la subjetividad

Hegel caracteriza el espíritu práctico como la actividad de *objetivación* de lo *subjetivo*. Esta caracterización es la que origina el modelo de convergencia de los procesos de la inteligencia y la voluntad, según el cual aquélla subjetiva lo objetivo y ésta objetiva lo subjetivo. A lo largo de este trabajo hemos discutido y objetado por varias razones este esquema. En efecto, ni el proceso del espíritu teórico resulta ser exclusivamente -ni literalmente- la subjetivación de lo objetivo, ya que la inteligencia también exterioriza en forma periódica sus productos subjetivos, ni el del espíritu práctico resulta ser la objetivación de lo subjetivo, ya que la actividad de la voluntad no consiste en tal objetivación, sino, por el contrario, en la universalización de sus contenidos. El espíritu práctico no llega en su objetivación más lejos que donde llega el espíritu teórico: la *objetividad ideal* propia del espíritu subjetivo.[65] Es un hecho, no obstante, que Hegel define a veces el espíritu práctico como el proceso de conferir objetividad a los contenidos subjetivos del espíritu.[66]

Ante un análisis minucioso de la terminología utilizada por Hegel en este caso se devela una duplicidad de acepciones en los términos "objetivo" (*objektiv*) y "subjetivo" (*subjektiv*), y, consiguientemente, en sus derivados "objetividad" (*Objektivität*) y "subjetividad" (*Subjektivität*). "Objetivo" es ante todo lo *exterior* (*äußerlich*),[67] que se contrapone correlativamente a lo "subjetivo" como lo *interior* (*innerlich*).[68] Pero "objetivo" es también lo *racional* (*vernünftig*), lo *universal* (*allgemein*) y *necesario* (*notwendig*),[69] que se contrapone esta vez a lo "subjetivo" como lo *contingente* (*zufällig*) y *particular* (*partikulär*).[70] Puede hablarse entonces de dos tipos de "objetivación" (*Objektivierung*): una que consiste en la *exteriorización* de lo interior y otra que consiste en la *universalización* de lo singular y contingente. Dado que "objetividad" es una de las denominaciones que utiliza Hegel para referirse a la universalidad y racio-

65. *Enz*3 § 444: Nach außen, *indem der subjektive Geist Einheit der Seele und des Bewußtseins, hiermit auch seiende, in einem anthropologische und dem Bewußtsein gemäße Realität ist, sind seine Produkte im theoretischen das Wort und* im praktischen (noch nicht Tat und Handlung) Genuß.

66. Cf. *Enz*Obk § 173; RPRUnt § 3 *Ein.*, § 4 *Ein.* y § 8 *Erl.*; *PhR* § 4Z; *VG* 238: 475-476; *Enz*3 § 443Z y § 469Z.

67. Cf. *VG* 221-222: *96-100*: *Der Gang der Intelligenz ist, daß sie die Einheit des Sub- und Objekts an sich, daß diese für sie ist, daß sie es wisse und daß sie in dieser Innerlichkeit an ihr selbst schlechthin das Entgegengesetzte, das Objektive, sei und das* Objektive *ganz zunächst im Sinne der* Äußerlichkeit. Cf. también *VG* 208: *692-695* y *VG* 223: *129-131*.

68. Cf. *PhR* § 8Z: *Die Bestimmtheit der Form nach ist der Zweck und die Ausführung des Zweckes: der Zweck ist zunächst nur ein mir* Innerliches, Subjektives, *aber er soll auch objektiv werden, den Mangel der bloßen Subjektivität abwerfen.* / *PhR* § 9: *Dieser Inhalt als Inhalt des Willens ist ihm nach der in a) angegebenen Form Zweck, teils* innerlicher *oder* subjektiver *in dem vorstellenden Wollen, teils durch die Vermittlung der das Subjektive in die Objektivität übersetzenden Tätigkeit verwirklichter, ausgeführter Zweck.* Cf. también *VG* 186: *891-893* y *VG* 254: 883-884.

69. Cf. *Enz*2 § 475 A: *Von den Neigungen gilt ganz dasselbe, was von den Gefühlen; sie sind Selbstbestimmungen des an sich freien Willens, der aber noch nicht im Inhalte seiner Selbstbestimmung als Intelligenz für sich frei, noch nicht* allgemein *und* objektiv *ist.* / Cf. *Enz*3 § 438: *Die an und für sich seiende Wahrheit, welche die Vernunft ist, ist die einfache Identität der Subjektivität des Begriffs und seiner* Objektivität *und* Allgemeinheit. / *Enz*3 § 471 A: *Das Vernünftige, das in der Gestalt der Vernünftigkeit als Gedachtes ist, ist derselbe Inhalt, den das gute praktische Gefühl hat, aber in seiner* Allgemeinheit *und* Notwendigkeit, *in seiner* Objektivität *und* Wahrheit. / *Enz*3 § 474 A: *Es ist aber die immanente Reflexion des Geistes selbst, über ihre Besonderheit wie über ihre natürliche Unmittelbarkeit hinauszugehen und ihrem Inhalte* Vernünftigkeit *und* Objektivität *zu geben, worin sie als notwendige Verhältnisse, Rechte und Pflichten sind.* Cf. también *VG* 185-186: *885-888* y *VG* 252: *831-835*.

70. Cf. *Enz*1 § 390 A: *Aber ebenso kann das Gefühl einseitig, unwesentlich, schlecht sein; durch die Form der Unmittelbarkeit ist es wesentlich das* Zufällige *und* Subjektive. / *Enz*3 § 447 A: *Aber die Form der selbstischen Einzelheit, die der Geist im Gefühle hat, ist der unterste und schlechteste, in der er nicht als Freies, als unendliche Allgemeinheit,- sein Gehalt und Inhalt vielmehr als ein* Zufälliges, Subjektives, Partikuläres *ist.* Cf. también *Enz*3 § 442 A, § 471 y § 475 A.

nalidad, quedaría aclarado que el espíritu práctico, esto es, el proceso de universalización de las autodeterminaciones de la voluntad, pueda, entre otros modos posibles, ser descrito como el proceso de *objetivación* de lo subjetivo.[71]

Ahora bien, en alguna ocasión Hegel también ha caracterizado el espíritu práctico como el proceso de objetivación de lo subjetivo en aquel otro sentido de *exteriorización* de lo *interior*.[72] Esta concepción del espíritu práctico no tiene, sin embargo, una posición legítima y coherente en la estructura y articulación general de la Psicología. El espíritu práctico no es el proceso de exteriorización de los contenidos interiores del espíritu, sino el proceso de universalización de las autodeterminaciones primeramente singulares y contingentes de la voluntad, es decir, un modo de la actividad explícitamente idealizadora -el saber- del espíritu. Hegel oscila así entre dos concepciones del espíritu práctico que, en rigor, son incompatibles.

71. Cf. *Enz*3 § 474 A: *Es ist aber die immanente Reflexion des Geistes selbst, über ihre Besonderheit wie über ihre natürliche Unmittelbarkeit hinauszugehen und ihrem Inhalte* Vernünftigkeit und Objektivität zu geben, *worin sie als notwendige Verhältnisse, Rechte und Pflichten sind.* Diese Objektivierung *ist es denn, welche ihren Gehalt so wie ihr Verhältnis zueinander, überhaupt ihre Wahrheit aufzeigt.*

72. Cf. RPRUnt § 8 *Erl.*: *Das theoretische Vermögen fängt von einem Daseienden, Vorhandenen, Äußerlichen an und macht es zu einer Vorstellung.* Das praktische *hingegen fängt bei einer innerlichen Bestimmung an. Diese heißt Entschluß, Vorsatz, Leitung und* macht das Innerliche wirklich äußerlcih, gibt diesem ein Dasein. / *Enz*Obk § 173: *Er* [=el espíritu práctico] *ist der sich aus sich selbst bestimmende und seinen Bestimmungen* äußerliche Realität *gebende Geist* / RPRUnt § 3 *Ein.*: *Hingegen erscheint Ich als* praktisches *Bewußtsein, wenn die Bestimmungen des Ich nicht nur Bestimmungen seines Vorstellens und Denkens sein, sondern* in äußerliches Dasein *treten sollen.* / *PhR* § 4Z: *Der Unterschied zwischen Denken und Willen ist nur der zwischen dem theoretischen und praktischen Verhalten, aber es sind nicht etwa zwei Vermögen, sondern* der Wille *ist eine besondere Weise des Denkens: das Denken als sich* übersetzend ins Dasein, *als Trieb, sich* Dasein zu geben. / *VG* 238: 475-476: Der praktische Geist *ist, daß er seine Bestimmungen wieder zum Sein bringt, daß es* eine vorhandene Welt *sei.* / *Enz*3 § 469Z: *Umgekehrt geht nun* der Wille *auf die* Objektivierung seiner *noch mit der Form der Subjektivität behafteten* Innerlichkeit *aus. Wir haben diese* Äußerlichmachung *jedoch hier, in der Sphäre des subjektiven Geistes, nur bis zu dem Punkte zu verfolgen, wo die wollende Intelligenz zum objektiven Geiste wird, d. h. bis dahin, wo das Produkt des Willens aufhört, bloß der Genuß zu sein, und anfängt, Tat und Handlung zu werden.*

La exteriorización de lo subjetivo como actividad específica de la voluntad es la doctrina tradicional de la metafísica clásica. El proceso de la voluntad consiste para ésta en trasponer a la realidad los contenidos subjetivos de la inteligencia, en llevar a la práctica los fines del sujeto singular y empírico. Concibiendo el proceso del espíritu práctico como la ejecución de lo subjetivo, Hegel se inclina ante un punto de vista que, en rigor, es exterior al Sistema. La voluntad es ahora la condición subjetiva de posibilidad de las acciones del espíritu humano. El proceso del espíritu práctico es considerado entonces como el conjunto de actos subjetivos por intermedio de los cuales el sujeto llega a obrar exteriormente. Así concebido, el proceso de la voluntad puede -en el mejor de los casos- ser legítimamente integrado en el Sistema a modo de mero prolegómeno del espíritu objetivo. Esto es precisamente lo que hace Hegel en las obras anteriores a la primera edición de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, al tratar lo que luego denomina el espíritu (subjetivo) práctico junto con la doctrina del espíritu objetivo.

En la *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse* (1808 ss.), Hegel no tematiza la voluntad junto con la inteligencia en el capítulo dedicado a la Psicología, sino directamente en el capítulo dedicado a la „realización del espíritu", es decir, al espíritu objetivo, a modo del concepto del mismo.[73] En la *Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse* (1810 ss.), la exposición de la doctrina del espíritu práctico está entremezclada con la de la doctrina del espíritu objetivo.[74] Por su parte, en los *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) la doctrina del espíritu práctico también es expuesta en la *Einleitung*, en los parágrafos destinados a tratar el concepto de la voluntad, de la libertad y del derecho.[75] En las tres ediciones de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817, 1827 y 1830) y en las *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* (1827/1828), Hegel, en cambio, ubica claramente el espíritu práctico dentro de la Psicología como una forma del espíritu subjetivo. En líneas generales, en lo que respecta a la doctrina del espíritu práctico, las tres versiones de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* y las *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* pueden ser

73. Cf. *Enz*Obk § 128 y §§ 173-180.
74. Cf. RPRUnt §§ 8-21.
75. *PhR* §§ 1-32.

consideradas en su estructura y contenido como una exposición unitaria frente a la doctrina de la voluntad tal como Hegel la desarrolla en la *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse*, en la *Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse* y en los *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Mientras en aquellas obras Hegel considera el espíritu práctico como un momento del espíritu subjetivo y expone sistemáticamente las formas sucesivas que atraviesa en su proceso, en éstas, en cambio, el espíritu práctico es presentado como un prolegómeno a la filosofía del espíritu objetivo y el criterio de exposición adoptado es más bien el análisis lógico del concepto de la voluntad. Tanto en unas como en otras, sin embargo, el espíritu práctico es el proceso de universalización de las autodeterminaciones singulares de la voluntad y no el proceso de exteriorización de los contenidos interiores del sujeto. En este sentido, la doctrina de la voluntad en las tres ediciones de la *Enzyklopädie* y en las *Vorlesungen* es más coherente y se integra mejor en el punto de vista y estructura generales del Sistema.

En el pensar conceptuante, el espíritu deviene totalmente para sí, alcanza en forma perfectamente concreta -aunque siempre en el plano formal e ideal propio del espíritu subjetivo- su ser-para-sí. Como identidad de lo objetivo y lo subjetivo el pensar realiza el concepto de la razón. El espíritu es la razón que se sabe a sí misma. Así, siendo el perfecto ser-para-sí del espíritu, el pensar conceptuante coincide, según se dijo, con el espíritu libre. Ahora bien, el espíritu es a su vez el tercer y último momento del espíritu subjetivo, en el que éste deviene para sí. De este modo, el pensar consuma, en un mismo acto, el ser-para-sí ideal del espíritu y el del espíritu subjetivo. El pensar es con esto la *subjetividad* misma del Espíritu devenida perfectamente *para sí* en cuanto tal. En el preciso instante en que consuma su ser-para-sí y realiza con ello su concepto, es decir, en el espíritu libre en cuanto pensar, el espíritu subjetivo se desborda y transvasa a la objetividad, deviene espíritu *objetivo*.[76]

La primera forma del Espíritu tras su emergencia desde la Naturaleza es el Espíritu como subjetividad. En el momento en que realiza perfectamente su concepto -la absoluta negatividad e idealidad, la libertad- en este ámbito subjetivo, el Espíritu transita hacia *su* objetividad. La *exteriorización* que realiza el espíritu objetivo es, en efecto, la exteriorización de la *subjetividad* del Espíritu desde el ser-para-sí de ésta en el pensar conceptuante del espíritu libre. De este modo, aún suponiendo con el esquema convergente que el espíritu práctico es el proceso inverso al del espíritu teórico, esto es, el proceso de objetivación de lo subjetivado, esta objetivación poco tiene que ver con la que da lugar al espíritu objetivo. Esta objetivación no es la *inversión* de la subjetivación que opera la inteligencia, no es la exteriorización de los contenidos subjetivados por el espíritu teórico, sino la objetivación del *Espíritu* en un *mundo* (*Welt*) exteriormente presente.[77] La exteriorización que tiene por resultado el espíritu objetivo a partir el ser-para-sí del espíritu subjetivo es así análoga a la que tiene por resultado la Naturaleza desde la consumación lógica de la Idea. El paso del espíritu subjetivo al espíritu objetivo desde el pensar conceptuante encuentra así su arquetipo en el paso de la Lógica a la Naturaleza desde la Idea absoluta.[78]

76. *Enz*3 § 385Z: *Die ganze Tätigkeit des subjektiven Geistes geht aber darauf aus, sich als sich selbst zu erfassen, sich als Idealität seiner unmittelbaren Realität zu erweisen. Hat er sich* zum Fürsichsein *gebracht, so ist er nicht mehr* bloß subjektiver, sondern objektiver Geist.

Conclusión

La dificultad principal que contiene la Psicología de Hegel es la relación entre el espíritu teórico -la inteligencia- y el espíritu práctico -la voluntad-. Este problema no se circunscribe a la tercera forma del espíritu subjetivo; en rigor, concierne a toda la Filosofía del Espíritu. Para poder resolver las dificultades que plantea esa relación ha sido necesario desarrollar hipótesis de interpretación que se apartan de la lectura tradicional de la Psicología hegeliana y replantean la estructura misma del espíritu. Los hitos de esta relectura pueden ser formulados en las siguientes tesis:

a) A diferencia del esquema de evolución lineal del espíritu, según el cual la voluntad emerge de la inteligencia como un momento posterior, y del esquema de convergencia, según el cual el proceso teórico confluye con el práctico partiendo desde el extremo

77. Cf. *Enz*3 § 385, § 444Z, § 469Z y § 484.

78. Hegel mismo habla del espíritu objetivo como de una "segunda naturaleza" (*zweite Natur*). Cf. *PhR* § 4.

opuesto, los espíritus teórico y práctico son dos formas del único proceso del espíritu: saber y conocer.

b) Saber y conocer son la actividad substancial del espíritu: absoluta negatividad e idealización.

c) Lo que varía del espíritu teórico al práctico es la materia sobre la que se aplica esta actividad substancial. Los procesos de la inteligencia y la voluntad son dos aplicaciones del saber del espíritu sobre contenidos diferentes: objetos y autodeterminaciones, respectivamente.

d) En la medida en que el conocer es en el seno del espíritu la actividad propia de la inteligencia, el espíritu práctico se autorrealiza participando del proceso teórico. El espíritu práctico evoluciona hacia la consumación de su concepto al relacionarse con su contenido según las tres formas de la inteligencia: sentimiento, representación y pensar.

e) De lo dicho se sigue la primacía de la inteligencia sobre la voluntad.

f) La forma subjetiva del pensar no es el punto de transición entre el espíritu teórico y el espíritu práctico, sino más bien, como autoconocimiento de la razón, el momento culminante del espíritu y, en esta medida, del espíritu subjetivo mismo.

g) La forma del pensar se correlaciona entonces con el momento del espíritu libre. Como unidad del espíritu teórico y del espíritu práctico, el pensar es el punto de fusión e interpenetración de la inteligencia y la voluntad.

CONICET

ABSTRACT

Whoever attempts to understand the inner formation of Hegel's psychology is confronted sooner or later by a paradox; after the will has superceded the form of the theoretical spirit (the practical spirit *results* from this resolution), the categories of the inteligence *reappear* in its evolution. The practical spirit actually comes to its completion by *rising* to the form of thinking, that is to say, at the final moment of the *preceding* form of the spirit -exactly at the turning point *from* where this becomes will. In order to be able to resolve this paradox, which the usual readings of Hegel's psychology overlook, is necessary its entire new interpretation. Precisely the development of new hypotheses over the general structure and formation of Hegelian psychology is the objective of this article.

X Congreso Nacional de Filosofía

Huerta Grande, Córdoba
24 al 27 de noviembre de 1999

ORGANIZADORES:

- AFRA (Asociación Filosófica Argentina)
- Escuela de Filosofía - Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.

CONDICIONES DE LOS TRABAJOS

Las ponencias tendrán una extensión máxima de 2000 palabras. Deberá adjuntarse un resumen de 100 palabras y una copia en diskette (3 1/2), adjuntando a éste 2 copias en papel a doble espacio y una página donde constará:

Título del trabajo y subtítulo (si lo hubiera)
Nombre del autor
Lugar o institución donde se realizó el trabajo
Teléfono para consultas sobre el trabajo

Plazo de presentación
Hasta el 24/08/99

Dirección oficial del Congreso
Casilla de Correo: CC95 (5000) Córdoba
Correo Electrónico: afra99@ffyh.unc.edu.ar
norafer@ffyh.unc.edu.ar
Tel.: (0351) 433-4059 (Escuela de Filosofía)
Fax: (0351) 433-4056 (Fac. de Filosofía y Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba)

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXV Nº 1 (Otoño 1999)

EL PROBLEMA DE LA IRREVERSIBILIDAD: PRIGOGINE Y LA TRANSFORMACIÓN DEL PANADERO

O. Lombardi

Introducción

El problema de la irreversibilidad o, en palabras de Eddington, de la flecha del tiempo constituye una de las grandes dificultades teóricas que enfrenta la física aún en la actualidad. El problema se origina en los intentos de reducción de la termodinámica a la mecánica por intermedio de la mecánica estadística, y puede formularse en los siguientes términos:

- El predicado "reversible" se aplica a ecuaciones dinámicas y, por extensión, a los procesos por ellas descriptos: se dice que una ecuación es reversible cuando permanece invariante ante la inversión de signo de la variable t que representa el tiempo. De esta definición se infiere que la reversibilidad de un dado proceso puede caracterizarse en términos de inversión de velocidades: si en un dado instante se invierten las velocidades de todos los componentes del sistema, éste evolucionará según el proceso inverso al original en concordancia con las leyes físicas.[1]
- De acuerdo con esta definición, y sobre la base de la estructura matemática de las leyes correspondientes, puede afirmarse que los procesos mecánicos son reversibles y los procesos termodinámicos son irreversibles.[2]

1. Como suele expresarse informalmente, si un proceso reversible es filmado, al pasar la película hacia atrás se observa otro proceso igualmente posible de acuerdo con las leyes de la física.

2. Las leyes newtonianas del movimiento se expresan mediante ecuaciones diferenciales de segundo orden, donde t aparece como variable independiente

- El problema aparece si, desde una perspectiva realista, se concibe la evolución termodinámica de un sistema aislado como el resultado del comportamiento mecánico de las partículas que lo componen.[3] Aquí la reducción se impone pero, a la vez, surge el conflicto en su real dimensión: las transformaciones termodinámicas son irreversibles, pero también son transformaciones mecánicas reversibles.[4]

Los trabajos de Prigogine se enmarcan en este tradicional problema teórico: de un modo consistente con sus repetidas expresiones de rechazo al instrumentalismo, Prigogine aborda el problema de la reducción de la termodinámica a la mecánica sobre la base de una interpretación objetiva del segundo principio de la termodinámica. Su meta explícita consiste en introducir la irreversibilidad en todos los niveles de la física, brindando un significado dinámico objetivo a la ley del aumento de entropía. En este contexto la transformación del panadero cumple un importante papel: no sólo constituye el ejemplo preferido por Prigogine para ilustrar sus resultados, sino también permite penetrar en el núcleo conceptual de su propuesta. Por esta razón, en el presente trabajo se efectuará un detenido análisis de la transformación del panadero en el marco del problema de la irreversibilidad. El objetivo final consiste en brindar una respuesta a las siguientes preguntas: ¿logra Prigogine dotar de un contenido objetivo al segundo principio?, ¿suministra su propuesta una solución aceptable al problema de la flecha del tiempo?. Para ello resulta conveniente, en primer lugar, detenerse una vez más en la formulación del problema y en sus enfoques tradicionales.

sólo en las derivadas segundas de las variables posicionales; por ejemplo, ésta es la estructura de la segunda ley de Newton: $F = m\, d^2x/dt^2$.Por el contrario, el segundo principio de la termodinámica se expresa $dS/dt > 0$; el reemplazo de t por $-t$ conduce a la expresión $dS/dt < 0$, que afirma la disminución de la entropía con el tiempo, en abierta violación al segundo principio.

3. Es importante subrayar que el problema tiene sentido únicamente desde una perspectiva realista, que considera ambas teorías como descripciones de un mismo sistema real y que, por tanto, no pueden ser incompatibles. Por el contrario, para el instrumentalista no existe conflicto alguno en la medida en que ambas teorías brinden resultados predictivos satisfactorios al ser aplicadas a ciertos sistemas físicos; la pregunta acerca de los constituyentes microscópicos inobservables de un sistema termodinámico es una pregunta metafísica carente de sentido.

4. La imposibilidad de reducir –en un sentido estricto de reducción semántica– la termodinámica a la mecánica sin supuestos adicionales ha quedado establecida desde 1873, cuando Poincaré demostró la imposibilidad de construir, en el marco de la mecánica hamiltoniana, una función de las posiciones y los momentos de las partículas de un sistema que tuviera las propiedades de la función entropía, esto es, ser monótonamente creciente con el tiempo.

El programa de Boltzmann y la solución de Gibbs

En 1860 Maxwell, con su famosa ley de distribución de velocidades, brindó una interpretación microscópica al estado de equilibrio termodinámico de un gas, como el estado macroscópico en el cual las incesantes colisiones, que modifican las velocidades individuales de las moléculas, ya no producen variación alguna en la distribución de tales velocidades. Pero esto aún no explicaba la evolución hacia el equilibrio, esto es, cómo a partir de cualquier distribución de velocidades arbitraria el movimiento mecánico de las moléculas debía conducir a la distribución de Maxwell.

Precisamente en estos términos puede expresarse el programa de Boltzmann, cuyo objetivo principal consistía en brindar una interpretación microscópica al concepto de entropía y, con ello, obtener una explicación del segundo principio en términos mecánicos. En su famoso Teorema H obtuvo una función –la función H– monótonamente decreciente con el tiempo hasta alcanzar su valor mínimo en el estado de equilibrio; naturalmente, el paso siguiente fue asimilar la función H cambiada de signo con la entropía del sistema. Sin embargo, el programa de Boltzmann se vio frustrado ante diversas críticas que pusieron de manifiesto, desde diferentes perspectivas, la necesidad de incorporar hipótesis extramecánicas para la derivación del Teorema H. Particularmente relevante respecto del problema de la irreversibilidad fue la objeción presentada por Loschmidt en 1876:[5] si la entropía es una

5. Otra crítica, además del ya mencionado trabajo de Poincaré de 1873, fue la de Zermelo, inspirada en el Teorema de Recurrencia de Poincaré de 1880, según el cual todo sistema mecánico de energía finita, confinado en un volumen finito, y compuesto por partículas cuyas interacciones sean dependientes única-

función de las posiciones y velocidades de las partículas de un sistema que aumenta a lo largo de una evolución particular, entonces al invertir el signo de t en las ecuaciones quedará definida otra evolución a lo largo de la cual la entropía debe disminuir; en consecuencia, por cada evolución mecánicamente posible que conduce al equilibrio existe otra, igualmente posible, que conduce en sentido contrario y que, por tanto, es incompatible con el segundo principio. En otras palabras, si en un dado instante de la evolución de un sistema se invierten las velocidades de todas las partículas que lo componen, todas las colisiones se producen en sentido inverso y "remontan" la evolución original, retornando el sistema a su estado microscópico inicial; de este modo, la función H también debería aumentar con la consecuente disminución de la entropía, hasta alcanzar ambas funciones nuevamente su valor inicial. Por lo tanto, el modelo de Boltzmann resulta inadecuado para ciertas condiciones iniciales, en particular las resultantes de una inversión de velocidades.

Los trabajos de Boltzmann así como las críticas de sus contemporáneos generaron un encendido debate entre los físicos de la época a través, principalmente, de las páginas de *Nature*.[6] En un par de cartas a dicha publicación, Boltzmann (1895a, 1895b) finalmente reconoció que la interpretación mecánica del segundo principio exigía algún supuesto explícito no justificable en términos mecánicos; tal supuesto, que luego pasó a conocerse como *desorden molecular*, requería que ciertas configuraciones de partículas jamás ocurrieran, no sólo como condiciones iniciales, sino tampoco a lo largo de toda la evolución. Pero si tales configuraciones resultan totalmente admisibles desde el punto de vista mecánico, el requisito de desorden molecular se convierte en una hipótesis *ad hoc* que exige una corroboración independiente para

mente de su posición en el espacio, luego de un tiempo suficientemente largo retornará tan cerca como se desee de su estado inicial, esto es, se comporta cuasi-periódicamente. Sobre la base de este teorema, en 1885 Zermelo sostuvo que el segundo principio no admite demostración mecánica alguna pues expresa la evolución irreversible de un sistema termodinámico, mientras que cualquier sistema mecánico vuelve a una configuración arbitrariamente próxima a aquélla de la cual partió.

6. Una detallada discusión acerca del debate originado a fines del siglo XIX respecto de los trabajos de Boltzmann pueden encontrarse en Kuhn (1980).

ser considerada legítima. Como era de esperar dado el carácter microscópico del sistema de partículas, tal corroboración nunca se produjo, y las dificultades que condujeron a Boltzmann a formular su concepto de desorden molecular nunca desaparecieron por completo en la medida en que reflejaban el núcleo de un profundo problema de la física teórica.

En el año 1900 Gibbs, con su mecánica estadística, brindó un nuevo enfoque al ya por entonces muy debatido problema de la irreversibilidad. La estrategia de Gibbs consistió en abandonar el intento de describir la evolución de un sistema particular, para estudiar el comportamiento de un *ensemble* de sistemas, cada uno de los cuales se encuentra en un microestado diferente pero siempre compatible con el macroestado del sistema de interés.[7] En el espacio de las fases, el *ensemble* queda descripto por una "nube" de puntos, cada uno de los cuales representa el microestado de un sistema del *ensemble*; matemáticamente, esto se expresa mediante una función ρ, densidad de distribución de los puntos representativos en el espacio de las fases, función que, normalizada a la unidad, representa la distribución de probabilidad de que el sistema se encuentre en cada uno de los microestados del *ensemble*. En este contexto cobra importancia el Teorema de Liouville, según el cual cualquier región del espacio de las fases que posea una densidad de distribución uniforme, evoluciona manteniendo su volumen constante con el tiempo. En otras palabras, si las condiciones iniciales macroscópicas fijan una densidad de distribución ρ que adopta un valor uniforme no nulo en una cierta región del espacio de las fases, tal región inicial puede deformarse con el tiempo y tornarse tan "filamentosa" como para extenderse hasta zonas distantes del espacio de las fases, pero su volumen permanece constante durante toda la evolución. Esto significa, luego de un tiempo suficientemente largo, los puntos representativos se habrán distribuido por todo el espacio de las fases accesible al sistema: según Gibbs, esta situación corresponde al equilibrio termodinámico; pero un observador "perfecto" podría des-

7. Debe recordarse que el término "*ensemble*" refiere a un concepto abstracto, y no a un conjunto de sistemas físicos reales. Por lo tanto, no debe suponerse que los "sistemas" que componen un *ensemble* interactúan entre sí; por el contrario, cada uno de ellos desarrolla su propia evolución de acuerdo con las leyes de la mecánica.

cribir la creciente distorsión de la región inicial la cual, no obstante, mantiene su volumen constante durante toda la evolución.[8]

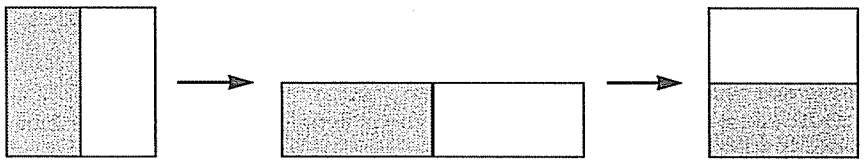
Por lo tanto, desde la perspectiva de Gibbs el aumento de la entropía en un sistema aislado no describe la evolución del propio sistema, sino únicamente nuestro conocimiento acerca de él: lo que aumenta de un modo constante es nuestra ignorancia respecto del microestado en el que se encuentra el sistema, es decir, acerca de la región del espacio de las fases donde será posible encontrar el punto representativo de dicho microestado. En el instante inicial podemos disponer de muchos datos del sistema y localizarlo con bastante precisión en una región limitada del espacio de las fases; pero, a medida que el tiempo transcurre, los puntos correspondientes a las condiciones iniciales dan lugar a trayectorias que se alejan más y más de la región inicial. La información relacionada con las condiciones iniciales va perdiendo progresivamente su relevancia hasta que, finalmente, en el equilibrio todo lo que se conoce acerca del sistema son las magnitudes que han permanecido invariantes durante toda la evolución. Dado que el crecimiento de la entropía determina el sentido temporal privilegiado, según esta interpretación gnoseológica, los limitados poderes de discriminación del observador son el factor responsable de la flecha del tiempo. En otras palabras, los únicos procesos que en realidad existen son los procesos reversibles; la irreversibilidad que observamos y, con ella, la anisotropía temporal que percibimos no son más que una mera apariencia debida a nuestros limitados poderes de observación. Pero, desde un punto de vista estrictamente ontológico, no existe asimetría alguna entre ambos sentidos temporales.

8. Para ilustrar esta situación el propio Gibbs sugirió una analogía conocida como el caso de "la gota de Gibbs". Si mezclamos una gota de tinta negra con agua pura, el agua rápidamente se vuelve gris. Sin embargo, para un observador con los sentidos lo suficientemente desarrollados como para percibir no sólo el líquido macroscópico sino también cada una de sus moléculas, el líquido nunca se volvería gris; tal observador podría seguir las trayectorias cada vez más deslocalizadas de las "moléculas de tinta" que inicialmente se encontraban concentradas en una pequeña región del sistema. La idea de que el medio inicialmente heterogéneo se ha convertido irreversiblemente en homogéneo sería, desde esta perspectiva, sólo una apariencia debida a nuestros limitados poderes de observación.

En este marco teórico se inserta el programa de Prigogine; su objetivo consiste en completar el programa de Boltzmann de reducción de la termodinámica a la mecánica, pero invirtiendo la interpretación de Gibbs: según Prigogine, la irreversibilidad es una propiedad objetiva e irreductible. Su estrategia se articula en torno a los conceptos de inestabilidad, aleatoriedad e irreversibilidad: la inestabilidad de ciertos sistemas mecánicos da lugar a un comportamiento *"intrínsecamente aleatorio"* que conduce, a su vez, a procesos *"intrínsecamente irreversibles"* (Misra & Prigogine & Courbage, 1979, p. 24; Prigogine & Stengers, 1984, p. 276). La transformación del panadero es, precisamente, el ejemplo preferido por Prigogine para poner de manifiesto dicha irreversibilidad intrínseca, basada en el carácter estadístico de la evolución.

La transformación del panadero

La transformación del panadero es una transformación discreta en un espacio de las fases de dos variables, x e y, tales que $0 \leq x \leq 1$ e $0 \leq y \leq 1$. En cada iteración, la región cuadrada original se estira al doble de su tamaño en la dirección horizontal y se contrae a la mitad de su tamaño en la dirección vertical; luego, la mitad derecha del rectángulo resultante se "corta" y se ubica sobre la mitad izquierda:[9]



9. En la formulación simplificada de algunos textos de divulgación, la transformación del panadero es algo así como la versión cubista del caso de la gota de Gibbs. Supóngase un panadero que amasa su bollo de la siguiente manera: en primer lugar estira la masa de manera que su ancho se duplique y su espesor se reduzca a la mitad, luego separa la mitad derecha y la coloca exactamente sobre la otra mitad, obteniendo un bollo de iguales dimensiones que el original; luego repite indefinidamente la operación. Si se considera un punto preciso de la masa, en teoría puede determinarse qué posición ocupará luego de n ope-

Esta transformación corresponde a una evolución que ocurre a intervalos regulares –por ejemplo cada segundo–; se trata, además, de una evolución conservativa en tanto cumple con el Teorema de Liouville, es decir, conserva la medida en el espacio de las fases, medida que aquí corresponde a una superficie. Si se toma un punto cualquiera (x, y) como condición inicial, la secuencia de puntos que resulta de la aplicación sucesiva de la transformación es totalmente determinista, pues la transformación lleva de cada punto a un nuevo punto bien definido; además, la transformación es reversible, pues el cambio de signo de la variable t da lugar a la transformación inversa a la original.[10] Sin embargo, si las condiciones iniciales quedan representadas por una región de superficie finita, puede demostrarse que, tras un número suficiente de repeticiones de la transformación, tal región, cualquiera sea su superficie y su localización, se encontrará fragmentada por la operación de "corte" del rectángulo, y sus fragmentos sufrirán a su vez el mismo tipo de fragmentación. Es decir, con el transcurso del tiempo cualquier región finita se irá convirtiendo en un conjunto de franjas horizontales cada vez más delgadas, hasta parecer distribuida de un modo prácticamente uniforme sobre el espacio de las fases.

---

raciones. Sin embargo, si se tiñe una pequeña porción de masa y se inicia el proceso de amasado, la mancha irá fracturándose progresivamente hasta que su color se diluya y se reparta en toda la masa. Al igual que en el caso de la gota de Gibbs, esta presentación no es más que una analogía en el espacio físico de lo que ocurre en el espacio de las fases.

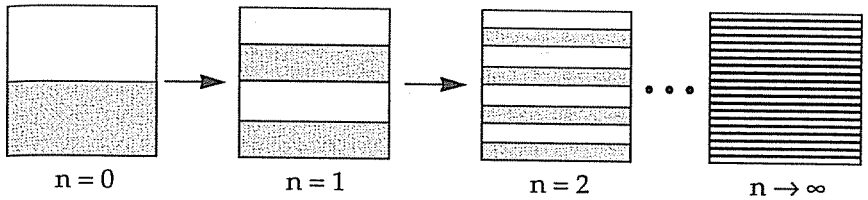
10. La transformación del panadero queda definida por las siguientes ecuaciones:

$$x' = 2x \qquad y' = y/2 \qquad si \quad 0 \le x < 1/2$$
$$x' = 2x - 1 \qquad y' = (y + 1)/2 \qquad si \quad 1/2 \le x \le 1$$

las cuales son reversibles, pues al ser resueltas para x e y:

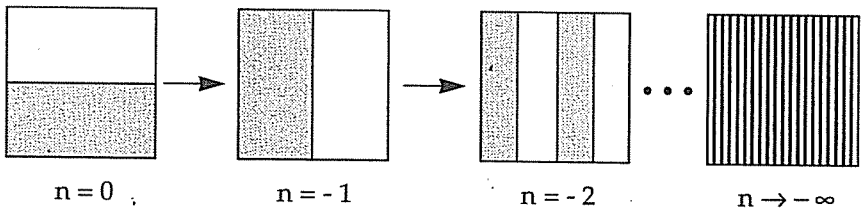
$$x = x'/2 \qquad y = 2y' \qquad si \quad 0 \le y < 1/2$$
$$x = (x' + 1)/2 \qquad y = 2y' - 1 \qquad si \quad 1/2 \le y \le 1$$

dan lugar a ecuaciones idénticas a la versión invertida en el tiempo de las ecuaciones originales, dado que x e y se han intercambiado. Este intercambio es análogo a la inversión de los momentos, manteniendo invariantes las coordenadas espaciales, cuando se invierte el signo de la variable tiempo en las ecuaciones de la mecánica hamiltoniana.



En resumen, la dinámica descripta por la transformación del panadero es determinista, conservativa y reversible. Pero, según Prigogine, a pesar de su carácter determinista, esta transformación exhibe aspectos estadísticos irreductibles y conduce a una *"aleatoriedad intrínseca"* pues, luego de un tiempo suficientemente largo,[11] el punto representativo del estado del sistema *"se encontrará en cualquier parte del espacio de las fases con la misma probabilidad"* (Prigogine & Stengers, 1991, p. 113).

Sin embargo, tal "aleatoriedad intrínseca" no resulta aún suficiente para fundamentar la irreversibilidad del proceso. Según la interpretación de Gibbs, el estado de equilibrio corresponde a la situación en la cual la región original que representa las condiciones iniciales se ha deformado y ramificado lo suficiente como para extenderse hasta las zonas más distantes del espacio de las fases; bajo esta interpretación, la transformación del panadero conduce al equilibrio en el futuro. Pero, si sobre la misma región inicial se aplica la transformación inversa, se obtiene un conjunto de finísimas franjas verticales que, nuevamente, se asemejan a una distribución uniforme en el espacio de las fases:

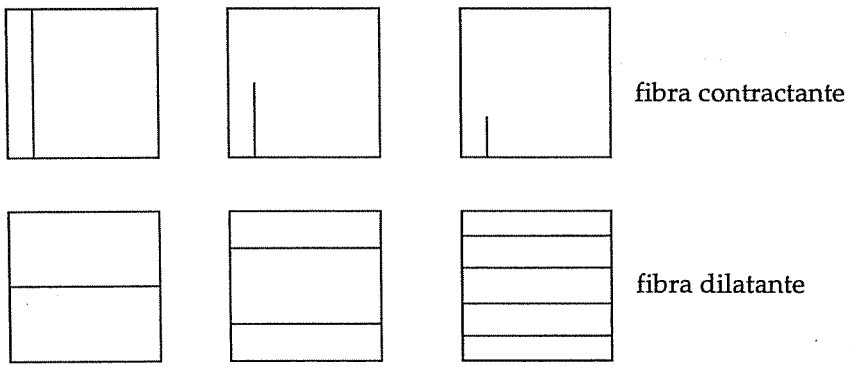


---

11. La transformación del panadero exhibe una dinámica caótica caracterizada por una magnitud denominada "Tiempo de Lyapounov", que mide la divergencia exponencial de las trayectorias en el espacio de las fases; en estos casos, cuando se habla de un tiempo suficientemente largo, se entiende "largo"

La aplicación de la transformación inversa equivale, precisamente, a la inversión del signo de la variable t. Por lo tanto, la evolución hacia el pasado también conduce al equilibrio y ya no es posible identificar el sentido de la flecha del tiempo por medio de la evolución hacia el equilibrio. Prigogine reconoce explícitamente este inconveniente afirmando que "*por esta razón, es necesaria una transformación más fundamental del concepto de representación de un sistema físico que rompa la simetría temporal entre el pasado y el futuro*" (Prigogine & Stengers, 1990, pp. 331-332).

Prigogine recurre, entonces, a ciertos objetos geométricos que escapan a la conservación de la extensión en el espacio de las fases y que, además, exhiben una ruptura de la simetría temporal. Tales objetos tienen medida nula en tanto poseen una dimensión inferior a la del espacio de las fases: en el caso de la transformación del panadero se trata de líneas cuya superficie es nula. Una línea vertical se contraerá en un factor 2 en cada transformación, tendiendo hacia un punto para $t \to \infty$, pero se dilatará para $t \to -\infty$; una línea horizontal, en cambio, se dilatará en un factor 2 en cada transformación, "cubriendo" el espacio de las fases para $t \to \infty$, pero se contraerá hasta un punto para $t \to -\infty$.



en relación al tiempo de Lyapounov. El papel que juega la teoría del caos en los argumentos de Prigogine es un tema que también merece un detenido análisis pero que, sin embargo, no se encuentra dentro de los objetivos del presente trabajo.

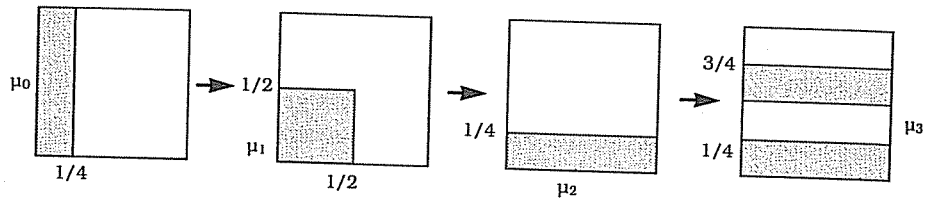
Según Prigogine: "*la definición de las condiciones iniciales como fibras y no como superficies nos permite «evitar» la condición fundamental de conservación que expresa el teorema de Liouville. [...] Las fibras contractantes y dilatantes, en la medida en que ya no están sometidas a la idea de conservación, son capaces de dar significado a lo que las probabilidades debían presuponer: la ruptura de simetría temporal, la no equivalencia entre pasado y futuro*" (Prigogine & Stengers, 1990, pp. 332-333). En consecuencia, sólo las fibras dilatantes representan condiciones iniciales físicamente posibles, en la medida en que ponen de manifiesto la evolución irreversible del sistema hacia el equilibrio en el futuro.

Irreversibilidad ¿intrínseca?

Si la ruptura de la simetría temporal a partir de una transformación inicialmente determinista, conservativa y reversible se logra a costa de la exclusión de las fibras contractantes como representaciones legítimas de las condiciones iniciales del sistema, ¿en qué se diferencia la propuesta de Prigogine de la solución de Boltzmann basada en su noción de desorden molecular?. Prigogine recoge la posible objeción y se prepara a responderla: "*¿Hemos vuelto a la exclusión de tipo puramente factual que significó el fracaso de Boltzmann? ¿Se trata simplemente de excluir la clase de evoluciones dinámicas que contradicen el segundo principio sin otra razón que la propia contradicción? No, porque nosotros podemos ahora caracterizar de forma intrínseca la clase de condiciones iniciales excluidas*" (Prigogine & Stengers, 1990, p. 335). Tal caracterización supuestamente "intrínseca" se funda en las limitaciones practicas en la preparación de los sistemas: "*si bien una cierta imprecisión en la preparación de un sistema cuyo estado podría ser descrito por una fibra dilatante no impide que la fibra que lo representa se dilate, la menor imprecisión, por mínima que sea, en cuanto a la preparación de un sistema que corresponde a una fibra contractante es suficiente para que esta fibra vuelva a un comportamiento «dilatador», es decir, a mostrar una evolución que, al final, termina por llevar al equilibrio*" (Prigogine & Stengers, 1990, p. 336). Un argumento de este tipo resulta bastante curioso cuando proviene de alguien que rechaza la interpretación gnoseológica del segundo principio y se propone explícitamente brindar un contenido objetivo al concepto de irreversibilidad.

A fin de ilustrar su posición, Prigogine supone un sistema dinámico cuyas condiciones iniciales quedarían representadas por una fibra con-

tractante; sin embargo, dada la precisión finita en la determinación de tales condiciones, para $t=0$ la función de distribución ρ se encuentra confinada en una región del espacio de las fases de área μ_0. Prigogine supone, además, la distancia Σ como medida de la precisión máxima: Σ es el valor por debajo del cual no es posible discriminar, por vía empírica, entre puntos del espacio de las fases (*cfr.* Nicolis & Prigogine, 1989, pp. 204-206). A medida que el tiempo transcurre, la dimensión horizontal se "dilata" exponencialmente, pero la dimensión vertical se "contrae" hasta alcanzar el valor Σ, manteniéndose constante a partir de ese momento. Como resultado, la medida del área correspondiente a la distribución ρ se mantiene constante durante las primeras repeticiones de la transformación, pero a partir del instante en que la dimensión vertical adquiere el valor Σ, comienza a incrementarse hasta alcanzar la medida total del espacio de las fases. Para el caso particular de $\Sigma = 1/4$, la evolución puede representarse:



donde

$$\mu_0 = \mu_1 = \mu_2 < \mu_3$$

Según Prigogine, el ejemplo pone en evidencia que, en este caso, no se cumple el Teorema de Liouville, pues, "*la medida del volumen inicial μ_0 permanece invariante durante unas pocas iteraciones, pero luego aumenta hasta alcanzar la medida total del espacio de las fases*" (Nicolis & Prigogine, 1989, p. 205).

Este ejemplo pone claramente de manifiesto que el comportamiento "dilatante" de la fibra contractante –comportamiento que permite la evolución hacia el equilibrio– se debe únicamente al error Σ en la determinación empírica de tal "fibra", si es que aún puede utilizarse ese nombre para designarla. Por lo tanto, el carácter "irreversible" de la evolución hacia el equilibrio se debe únicamente a la precisión finita en la determinación de las condiciones iniciales. El carácter exclusivamente gnoseológico de la irreversibilidad así concebida se torna particularmente evidente si se considera que el tiempo necesario para que la función de distribución ρ invada totalmente el espacio de las fases depende de la precisión inicial Σ. En efecto, con $\Sigma=1/4$ la transformación conserva el área constante durante las dos primeras iteraciones, para alcanzar el equilibrio en la cuarta aplicación sucesiva de la transformación; pero si, por ejemplo, se disminuye el valor de Σ a $1/8$, el área se mantendrá constante durante las tres primeras iteraciones, alcanzándose el equilibrio en la sexta aplicación sucesiva de la transformación. Por lo tanto, cuanto mayor es la precisión en la determinación de las condiciones iniciales, mayor será el tiempo necesario para que la función de distribución ocupe la totalidad del espacio de las fases. Pero es, precisamente, esta dependencia respecto de la precisión inicial lo que impide interpretar objetivamente la irreversibilidad de tal evolución. En otras palabras, para un realista que, como Prigogine, pretende fundamentar objetivamente el segundo principio, resultaría totalmente inaceptable considerar que el tiempo que un sistema requiere para alcanzar el equilibrio depende de la precisión del instrumental utilizado para efectuar las mediciones o del número de dígitos con el que se representan los valores iniciales de las variables de estado.

En resumen, no obstante las reiteradas declaraciones de Prigogine en favor de una interpretación objetiva del segundo principio, en este aspecto su respuesta no parece alejarse demasiado de la interpretación gnoseológica de Gibbs que tanto se empeña en rechazar: también aquí la irreversibilidad se presenta como una mera apariencia debida a nuestros poderes finitos de discriminación.

¿Irreversibilidad?

Ahora bien, desde el punto de vista físico, ¿qué son las fibras de las que nos habla Prigogine?, ¿cómo deben interpretarse esos peculiares objetos geométricos que permiten violar el Teorema de Liouville?.

Si se recuerda el papel que la idealización cumple en la física, resulta claro que algunos sistemas físicos reales pueden ser modelizados de modo tal que su estado inicial sea aproximadamente representado por objetos geométricos análogos a las fibras. En efecto, un haz de partículas en movimiento inicialmente paralelo que, al transcurrir el tiempo, se convierte en un conjunto de partículas con velocidades distribuidas aleatoriamente, podría representarse mediante una fibra dilatante en el

espacio de las fases; a su vez, la situación inversa correspondería a una fibra contractante. Podemos preparar el primer tipo de sistemas pero no el segundo, y tal vez sea esto lo que tiene en mente Prigogine cuando se refiere a la diferencia "intrínseca" entre fibras dilatantes y contractantes en lo que se refiere a su modo de preparación.

Pero, ¿por qué la representación mediante fibras debe considerarse de aplicación general como supone Prigogine? En principio, las coordenadas del espacio de las fases pueden representar todo el espectro de valores de las variables de estado; ¿por qué, entonces, debe suponerse que siempre existe una cierta asimetría entre ellas que permite reducir a un mínimo los valores iniciales de algunas variables pero no de otras? De hecho, tal asimetría no existe, y si bien algunas situaciones pueden ser representadas mediante fibras, los casos más usuales no permiten tal idealización. Supóngase, por ejemplo, un sistema en equilibrio respecto de ciertos vínculos macroscópicos impuestos externamente; cuando tales vínculos se modifican, el sistema evoluciona a un nuevo estado de equilibrio compatible con los vínculos modificados. En este caso, el estado inicial difícilmente pueda representarse por medio de una fibra; por el contrario, seguramente requerirá una región inicial de medida no nula (*cfr.* Sklar, 1995, pp. 275-276). Esta observación no resulta en absoluto irrelevante si se recuerda que sólo las condiciones iniciales representables mediante regiones de medida nula conducen a la ruptura de la simetría temporal que persigue Prigogine.

Pero el argumento puede aún avanzar un paso más sobre la base de las premisas del propio Prigogine: las mismas consideraciones gnoseológicas que antes le permitían explicar la violación del Teorema de Liouville, atentan ahora contra la asimetría entre futuro y pasado. Supóngase un sistema físico cuyo estado inicial sea representable mediante una fibra dilatante –por ejemplo, el caso del haz de partículas antes mencionado–. Como nos enseña el autor, siquiera en este caso es posible en la práctica obtener una determinación infinitamente precisa del valor de las variables de estado. Si, al igual que en el ejemplo anterior, se adopta Σ como medida de la precisión máxima, la "fibra" dilatante deberá tener un "ancho" de valor Σ. Pero, de este modo, la "fibra" ha perdido su propiedad esencial, esto es, su medida nula, para convertirse en una región de superficie no nula; al aplicarse la transformación de panadero a tal región inicial se obtiene nuevamente una evolución que tiende al equilibrio tanto hacia el futuro como hacia el pasado. En otras palabras, si bien la consideración de las imprecisiones

iniciales permite explicar el comportamiento finalmente dilatante de las fibras contractantes, también restaura la simetría temporal cuya ruptura se pretendía lograr, precisamente, por medio de la introducción de las fibras.

En definitiva, Prigogine parece encontrarse atrapado entre dos alternativas: si considera las imprecisiones iniciales, puede explicar por qué nunca se observan evoluciones que se alejan del equilibrio hacia el futuro, pero debe enfrentarse nuevamente al problema de la simetría temporal; si, por el contrario, trabaja realmente con regiones iniciales de medida nula, logra la ruptura de la simetría temporal, pero se reencuentra ante el mismo problema de Boltzmann: brindar un criterio no *ad hoc* para excluir las condiciones iniciales que conducen a una violación del segundo principio. Si bien hasta aquí se han examinado los argumentos que parecen volcar a Prigogine hacia la primera alternativa, en otras partes de su obra olvida las cuestiones gnoseológicas para buscar un criterio teórico que le permita distinguir y descartar las condiciones iniciales "ilegítimas" que conducen a evoluciones antientrópicas.

El papel del segundo principio

Como se ha señalado, "*caracterizar de forma intrínseca la clase de condiciones iniciales excluidas*" (Prigogine & Stengers, 1990, p. 335) mediante el recurso a la "*imprecisión en la preparación de un sistema*" (Prigogine & Stengers, 1990, p. 336) no constituye un buen camino hacia la solución del problema de la irreversibilidad, en la medida en que restaura la simetría temporal. La pregunta es ahora: ¿existe algún recurso teórico que, sin aludir a consideraciones gnoseológicas, permita distinguir entre fibras contractantes y fibras dilatantes? Es aquí donde Prigogine, dejando atrás las limitaciones prácticas, brinda una respuesta exclusivamente teórica que exige una nueva lectura del segundo principio: "*el segundo principio se convierte en un principio de selección de las condiciones iniciales. Sólo se retienen las condiciones iniciales que conducen al equilibrio en el futuro*" (Prigogine & Stengers, 1984, p. 276). En otras palabras, ¿por qué las fibras contractantes deben ser excluidas como representación legítima de las condiciones iniciales de un sistema físico?; pues porque conducen a una violación del segundo principio.

Pero aquí conviene volver al punto de partida y recordar en qué consiste el problema de la irreversibilidad: precisamente en explicar la irreversibilidad macroscópica expresada en el segundo principio sobre

la base de una dinámica microscópica reversible. Por lo tanto, adoptar el propio segundo principio como premisa, convierte a la explicación en irremediablemente circular: al interpretar el segundo principio como criterio de selección, Prigogine asume lo que pretende probar, dado que presupone la "correcta" dirección del tiempo para explicar, precisamente, la asimetría temporal.[12]

En resumen, Prigogine reconoce el problema al que debió enfrentarse Boltzmann y se propone resolverlo sin recurrir al supuesto *ad hoc* del desorden molecular. Pero su solución termina siendo mucho más objetable que la de Boltzmann en la medida en que se basa, no sobre un supuesto no corroborable, sino en la circularidad de la propia argumentación.

Conclusiones

Prigogine se ha propuesto brindar una solución objetiva al problema de la irreversibilidad, y durante las últimas décadas ha dedicado un enorme esfuerzo teórico para lograr su objetivo. Sus tesis se encuentran ancladas en un sofisticado andamiaje matemático que suministra nuevas y enriquecedoras herramientas teóricas para abordar cuestiones relacionadas con los procesos irreversibles. No obstante, evaluados exclusivamente como respuesta al problema de la irreversibilidad, los aportes teóricos de Prigogine distan de ser satisfactorios; diversos autores han señalado la insuficiencia de su propuesta a través del estudio de sus formulaciones de mayor nivel técnico y matemático (*cfr.*, Batterman, 1991; Karakostas, 1996). Pero no es necesario internarse en los vericuetos formales de la teoría para encontrar sus debilidades; la mayor parte de las críticas pueden formularse, a veces incluso de un modo conceptualmente más claro, a partir del análisis de una transformación abstracta tan sencilla como la del panadero.

Este análisis del papel que cumple la transformación del panadero

12. Por ejemplo, Batterman (1991) y Karakostas (1996) analizan, desde un punto de vista técnico, los intentos de Prigogine por brindar una representación de una dinámica determinista en términos de procesos de Markov; si bien los argumentos apuntan a cuestiones formales no desarrolladas aquí, las conclusiones de ambos autores no difieren esencialmente de las presentadas en este artículo.

en la solución del problema de la irreversibilidad ha permitido poner de manifiesto que, a lo largo de sus obras, Prigogine oscila entre dos tipos diferentes de argumentos. En algunos casos apela a consideraciones gnoseológicas que, no sólo conducen a una interpretación gnoseológica de la entropía, sino restauran la simetría temporal origen del problema. Pero cuando decide abordar la cuestión desde una perspectiva exclusivamente teórica, incurre en una circularidad que consiste en adoptar como premisa el propio segundo principio para explicar la asimetría temporal. Ambos tipos de argumentos son difícilmente reconciliables; pero, además, resultan igualmente insatisfactorios como respuesta al problema de la irreversibilidad.

Facultad de Ciencias Sociales (UNLZ)

BIBLIOGRAFÍA

BATTERMAN, R. (1991), "Randomness and Probability in Dynamical Theories: on the Proposals of the Prigogine School", *Philosophy of Science*, Vol. 58, pp. 241-263.

BOLTZMANN, L. (1985a), "On Certain Questions of the Theory of Gases", *Nature*, Vol. 51, pp. 413-415.

BOLTZMANN, L. (1985b), "On the Minimum Theorem in the Theory of Gases", *Nature*, Vol. 52, p. 221.

KARAKOSTAS, V. (1996), "On the Brussels School's Arrow of Time in Quantum Theory", *Philosophy of Science*, Vol. 63, pp. 374-400.

KUHN, T. (1980), *La Teoría del Cuerpo Negro y la Discontinuidad Cuántica, 1894-1912*, Alianza, Madrid.

MISRA, B. & PRIGOGINE, I. & COURBAGE, M. (1979), "From Deterministic Dynamics to Probabilistic Descriptions", *Physica*, Vol. 98A, pp. 1-26.

NICOLIS, G. & PRIGOGINE, I. (1989), *Exploring Complexity*, Freeman, New York.

PRIGOGINE, I. (1980), *From Being to Becoming*, Freeman, New York.

PRIGOGINE, I. & STENGERS, I. (1984), *Order out of Chaos*, Bantam, New York.

PRIGOGINE, I. & STENGERS, I. (1990), *La Nueva Alianza*, Alianza, Madrid.

PRIGOGINE, I. & STENGERS, I. (1991), *Entre el Tiempo y la Eternidad*, Alianza, Buenos Aires.

SKLAR, L. (1995), *Physics and Chance*, Cambridge University Press, Cambridge MA.

ABSTRACT

One of the traditional problems in theoretical physics is that of the temporal irreversibility. The aim of this paper is to provide an epistemological analysis of the baker's transformation in the context of Prigogine's "solution". This will enable us to show that Prigogine oscillates between two different but equally inadequate arguments. When he appeals to our experimental limitations, an epistemological interpretation of entropy arises from the argument and temporal asymmetry cannot be obtained. On the other hand, when he appeals to theoretical considerations, the explanation rests on a circular argument which assumes the second law to explain temporal asymmetry.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXV Nº 1 (Otoño 1999)

INDUCCIÓN Y DESCUBRIMIENTO AUTOMÁTICO

Alejandro Cassini

La inducción como método de descubrimiento

Desde los tiempos de Francis Bacon, los filósofos de la ciencia han perseguido el ideal de un método inductivo para el descubrimiento de hipótesis científicas generales a partir de un conjunto finito de datos observacionales. La idea general de este método es que, dado un conjunto suficientemente amplio y variado de enunciados de observación, y aplicando una serie de reglas de inferencia inductiva se llegará de una manera más o menos mecánica a una hipótesis general que explique esos datos y prediga fenómenos nuevos. Hacia mediados del siglo XX, la inducción como medio para el descubrimiento había sido sometida a duras críticas por los filósofos del positivismo lógico o tendencias afines. Autores como Carnap, Reichenbach, Hempel y Popper, aunque discrepaban acerca de la posible confirmación inductiva de las hipótesis (es decir, en el empleo de la inducción en el contexto de justificación), coincidían en rechazar a la inducción como método para el descubrimiento de hipótesis teóricas o teorías en general. Carnap resumía esta conclusión diciendo que "no es posible construir una máquina inductiva".[1] que genere automáticamente hipótesis a partir de datos. En cambio, consideraba posible una máquina dirigida a la confirmación inductiva de hipótesis ya descubiertas. Dadas una hipótesis y la

1. Carnap (1950), pp. 192-193; la misma expresión se encuentra también Carnap (1966), pp. 33-34. Otras críticas al descubrimiento inductivo en Popper (1934) §§ 1 y 2; Reichenbach (1938) §§ 1 y 42; Hempel (1966) Cap. 1, § 3. Sobre todos estos autores influyó la posición anti inductivista de Einstein, expresada en sus conferencias sobre metodología, por ejemplo Einstein (1918), publicadas recién en 1934. Popper (1983) contiene críticas más detalladas a la idea de aprendizaje inductivo, pero admite la posibilidad de descubrimiento inductivo mecánico de cierta clase limitada (cfr. Parte II, Cap. II, § 13).

evidencia empírica disponible para ella, se podría determinar mecánicamente el grado de confirmación o probabilidad lógica de dicha hipótesis respecto de esa evidencia.[2]

La situación ha cambiado notablemente en las últimas décadas con el surgimiento y desarrollo de esa rama de la inteligencia artificial constituida por los programas de aprendizaje mecánico y descubrimiento automático. El objetivo de tales programas es precisamente la realización de una especie de máquina inductiva para el descubrimiento de hipótesis. Posemos ya un diagnóstico filosófico de los cambios ocurridos, el de D. Gillies (1996), según el cual la idea baconiana sobre el descubrimiento inductivo ha sido parcialmente reivindicada. Por otra parte, no ha habido desarrollos considerables en la automatización de la confirmación inductiva de las hipótesis, tal como lo preveía el proyecto de la lógica inductiva carnapiana.

En este trabajo intentaré contribuir al análisis de la situación actual del problema del descubrimiento inductivo. No me propongo describir en detalle los programas de descubrimiento automático, ni tampoco reseñar sus éxitos y limitaciones. Quiero, en primer lugar, revisar cuáles han sido las principales críticas dirigidas por la filosofía tradicional de la ciencia a la inducción considerada como un método de descubrimiento. Luego, trataré de evaluar cuáles son las respuestas que los programas de descubrimiento automático nos permiten proporcionar a cada una de estas críticas. Por último, consideraré, hasta donde hoy es posible hacerlo, en qué medida se ha realizado el ideal baconiano de una máquina autónoma que sea capaz de descubrir hipótesis mediante inferencias inductivas realizadas mecánicamente.

Críticas al descubrimiento inductivo

La tradición inductivista reconoció dos formas de inferencia inductiva, la enumerativa y la eliminatoria,[3] que representan dos vías diferentes para el descubrimiento de una hipótesis general H, dado un

2. Carnap (1966), p. 34. Este es el programa inductivista para el contexto de justificación, que es independiente de la posición que se adopte respecto del descubrimiento inductivo.

3. Sobre esta distinción cfr. Barker (1957), Caps. III y IV; aunque sólo se ocupa de la confirmación inductiva.

conjunto de enunciados observacionales E, que describen los datos o evidencia disponible en un momento determinado. La vía positiva es la inducción por enumeración simple que concluye directamente una única hipótesis H a partir de la evidencia E. La forma general de las inferencias enumerativas es la siguiente: "todos los A observados son B; por tanto, todos los A son B", si la conclusión es una hipótesis universal; o bien "*m/n* de los A observados son B; por tanto, *m/n* de los A son B", si la conclusión es una hipótesis probabilística (donde A y B son términos generales, y *m* y *n* números naturales). Los términos A y B representan términos observacionales, determinados de acuerdo con algún criterio explícito de observabilidad.[4] El paso de una muestra de objetos o eventos observados a la generalización acerca de la totalidad de esos objetos o eventos se apoya en alguna regla de inferencia inductiva, tal como la llamada regla directa. De una manera informal, esta regla puede enunciarse diciendo que: "de la frecuencia relativa observada entre dos atributos en una muestra adecuada de objetos o eventos, inferir esa misma frecuencia para tales atributos en toda la población de objetos o eventos".[5] La vía negativa, por su parte, es la inducción eliminatoria, en la cual se arriba a una hipótesis H a partir de la evidencia E refutando otras hipótesis rivales $H_1 ... H_k$ que resultan incompatibles con E. Una vez refutadas todas las hipótesis rivales, se concluye indirectamente H a partir de E.

Los partidarios tradicionales del descubrimiento inductivo, como F. Bacon y J. Stuart Mill, reivindicaron la inducción eliminatoria por sobre la enumerativa. Los críticos del descubrimiento inductivo, por su parte, recusaron ambas formas de inferencia inductiva, pero concentraron sus críticas sobre la inducción por enumeración simple. Si es-

4. El criterio puede ir desde una perspectiva estrecha, limitada a la percepción sensorial directa, hasta un concepto amplio de observabilidad, según el cual observable es todo aquello de lo cual es posible obtener información confiable (sobre este punto cfr. Kosso (1989)). Aquí dejaremos indeterminado el concepto de observable, suponiendo únicamente que puede determinarse.

5. Cfr. Reichenbach (1938), pp. 339 y ss. para un enunciado más preciso de esta regla y un intento clásico de justificación. Sobre la discusión de esta regla cfr. Salmon (1967). Salmon insiste en que la inducción no debe entenderse como un método de descubrimiento (1967), pp. 20-21; 111 y ss., siguiendo en este punto la posición tradicional del positivismo lógico.

quematizamos un poco las cosas, creo que las críticas a la inducción eliminatoria se pueden reducir a dos argumentos principales, mientras que las críticas a la inducción enumerativa se resumen en cinco argumentos, no necesariamente excluyentes. Por supuesto, esta lista de argumentos no pretende ser completa.

Los dos argumentos contra el descubrimiento mediante inducción eliminatoria son los siguientes:

i) No es posible ofrecer una lista exhaustiva de hipótesis excluyentes que expliquen un conjunto finito de enunciados observacionales. En principio, hay un número indefinidamente grande de tales hipótesis, por lo que el proceso de eliminación no puede tener final, cualquiera sea el número de hipótesis que se eliminen.

ii) La inducción eliminatoria no es un método de descubrimiento, ya que se limita, en el mejor de los casos, a seleccionar una entre un conjunto de hipótesis ya dadas. Esas hipótesis deben ser previamente descubiertas por otros medios, que no podrán incluir a la propia inducción eliminativa.

Por su parte, los cinco argumentos contra la inducción por enumeración simple discurren de la siguiente manera:

1) Hay, al menos potencialmente, infinitas hipótesis generales que son compatibles con el mismo conjunto finito de datos (o con cualquier conjunto finito de datos). Este problema es análogo al de ajustar una curva a un conjunto finito de puntos: hay infinitas curvas capaces de unir esos puntos. Como consecuencia de ello, no existe una vía directa que pueda llevar al descubrimiento de una hipótesis determinada a partir de un conjunto de datos, por amplio y variado que sea. Los mismos datos podrían haber llevado al descubrimiento de otras hipótesis rivales. Nada hay en los propios datos que conduzca hacia una hipótesis general o una teoría, al menos desde el punto de vista lógico.

2) No es posible obtener inductivamente una hipótesis que contenga conceptos nuevos, no presentes en la descripción de los datos. Las generalizaciones inductivas sólo pueden proporcionar enunciados que contengan términos empleados en la descripción de los datos, pero no términos adicionales, aunque sean previamente conocidos por otros medios. Mucho menos es posible arribar inductivamente a conclusiones generales que introduzcan conceptos novedosos, no utilizados en las teorías vigentes. Hempel (1966) y (1985), ha insistido sobre este punto señalando que la historia de la ciencia es rica en descubrimientos en los que se concibe una hipótesis que explica los datos disponibles mediante conceptos que no estaban, ni siquiera implícitos, en alguna descripción de los datos. Por ejemplo, el concepto de campo para explicar los fenómenos eléctricos y magnéticos, el concepto de entropía en la explicación de fenómenos termodinámicos, y muchos otros.

3) No es posible obtener inductivamente una hipótesis que contenga términos teóricos (en el sentido clásico de "términos no observacionales"). Este argumento presupone que los datos vienen descriptos en términos observacionales puros. Si se acepta, como es usual en la práctica científica, que los datos están frecuentemente cargados de teoría, y por consiguiente se describen también mediante términos teóricos, este argumento se reduce simplemente al anterior. En la hipótesis inducida no podrán aparecer términos teóricos nuevos o no contenidos en la descripción de los datos; en particular, no será posible introducir términos teóricos más generales que los empleados en las premisas. Dada la importancia histórica que tuvo la discusión acerca de los términos teóricos, mantenemos este argumento como uno diferente del anterior, si bien es evidentemente una especie de este último.

4) El descubrimiento inductivo es imposible sin el empleo de reglas heurísticas generales e hipótesis fácticas pertenecientes al conocimiento previo de un dominio dado. La única manera de llegar a una hipótesis determinada a partir de un conjunto de datos consiste en apelar a un cuerpo de conocimientos generales, muchas veces tácitos. Esta heurística, en sentido amplio, tiene la doble función de restringir el dominio de las hipótesis compatibles con los datos y de guiar la búsqueda de una hipótesis específica.[6] Si ello es así, ningún descubrimiento inductivo se realiza únicamente tomando a la descripción de los datos como premisas, sino que se emplea como auxiliar a un cuerpo amplio y variado de conocimientos antecedentes, entre los cuales hay diversas reglas, hipótesis empíricas generales y enunciados teóricos.

5) El descubrimiento inductivo implica un salto creativo, una suerte de intuición, que trasciende los datos y llega a una hipótesis general o teórica, nunca implicada por tales datos. Por consiguiente, el proceso de inducción que lleva al descubrimiento genuino no es una inferencia, o, por lo menos, no consiste solamente en inferencias. Debe complementarse con alguna clase de intuición creadora capaz de penetrar

6. En Cassini (1996), analizo con mayor detalle la función de las reglas heurísticas.

simpáticamente en la experiencia y producir una teoría que la explique.[7] Este proceso intuitivo no es reducible a un conjunto de reglas lógicas. Se sigue de ello, que el descubrimiento inductivo no es automatizable mediante el empleo de algún algoritmo general. En suma, es imposible construir una máquina inductiva que prescinda de la creatividad humana indispensable para todo descubrimiento.[8]

Todos estos argumentos tienen un presupuesto común. Asumen que la inducción por enumeración simple es una inferencia de la forma E ⇒ H, en la cual la hipótesis se infiere directamente de los datos por medio de la aplicación de una regla de inferencia inductiva tal como la regla directa, que enunciamos antes. Si E es un conjunto de enunciados observacionales de tipo existencial-singular, que describe una muestra de un dominio potencialmente infinito de objetos o eventos, no hay manera de llegar unívocamente a una hipótesis general que se refiera a la totalidad de dicho dominio. Dado este supuesto sobre la forma de la inferencia inductiva, las críticas que acabamos de enumerar son, en lo esencial, correctas. El descubrimiento inductivo no puede hacerse solamente a partir de un conjunto de datos descriptos por enunciados observacionales. *A fortiori*, ninguna máquina inductiva podrá construirse sobre la base de esta forma de inferencia inductiva.

7. Ese era, en lo esencial, el punto de vista de Einstein en sus conferencias metodológicas (1934) y en su autobiografía (1949). Estos escritos tuvieron amplia influencia sobre Popper, los positivistas lógicos y amplios círculos de científicos. Popper (1934) § 2, cita con aprobación la afirmación de Einstein según la cual el descubrimiento es un producto de "la intuición apoyada en una comprensión simpática de la experiencia" (*...die auf Einfühlung in die Erfahrung sich stützende Intuition*", Einstein (1934), p. 109). Por su parte, la afirmación de que los conceptos e hipótesis científicas son "invenciones libres del espíritu humano" (*...freie Erfindungen des menschlichen Geistes...*", Einstein (1934), p. 115) ha sido repetida innumerables veces.

8. Todos estos argumentos contribuyen ala idea, popularizada por Popper, de que no hay en absoluto métodos, inductivos o de otro tipo, para el descubrimiento de teorías. Einstein ya había expresado esta idea en una conferencia de 1914 en la que decía que respecto del descubrimiento de las hipótesis fundamentales de una teoría "no hay un método aprendible, sistemáticamente aplicable, que conduzca a la meta" (*"Hier gibt es keine erlenbare, systematisch anwendbare Methode, die zum Ziele fürht*", Einstein (1934), p. 111). Sobre las concepciones llamadas "irracionalistas" del descubrimiento Cfr. en general Lamb (1991), Cap. II.

El descubrimiento automático

La idea que Bacon tenía de la inducción era la de un procedimiento mecánico que, por medio de la aplicación reiterada de un conjunto de reglas, condujera desde los datos a las hipótesis sin la intervención de la intuición humana y sin necesidad de saltos creativos. A lo largo de la historia de la ciencia se pueden encontrar, ciertamente, ejemplos de descubrimiento inductivo, pero ninguno tiene el carácter de un proceso mecánico o automático reducible a la mera aplicación de reglas.[9] El ideal de Bacon sólo puede realizarse mediante una máquina, cosa que el filósofo inglés ya había anticipado claramente.[10] Los programas actuales de descubrimiento automático tienen como fin cumplir el sueño de Bacon. Pero, como veremos, esta tarea requiere una arquitectura conceptual más compleja que la involucrada en la simple inducción enumerativa.

Si nos preguntamos si las máquinas inductivas generan hipótesis universales a partir de un conjunto de enunciados observacionales, la respuesta debe ser un no categórico. Toda máquina necesita, además de esos datos, programarse con una secuencia de instrucciones de operación y funcionamiento acerca de cómo analizar los datos y cómo realizar inferencias a partir de ellos. Estas instrucciones pueden proveerse, y ello se hace con frecuencia, bajo la forma de reglas. Por consiguiente, en estos programas hay involucrado conocimiento general y no sólo datos singulares. Llamemos K a este conocimiento antecedente que debe ser suministrado a la máquina junto con los datos. El esquema general de las inferencias que realizan los programas de descubrimiento automático no tiene la forma E ⇒ H, sino la forma más compleja (K & E) ⇒ H. La inferencia resultante sigue siendo inductiva en el sentido amplio según el cual la conjunción de las premisas (K & E) no implica lógicamente a la conclusión (H). Esta forma general es la que emplea todo enfoque de resolución de problemas del descubrimiento, pero puede caracterizar también a toda inferencia ampliativa.

9. Por ejemplo, algunos descubrimientos de Galileo y Boyle (cfr. la descripción de Harré (1981), I C).

10. Bacon, *Novum Organon*, Preface, p. 38, *"...the whole operation of the mind must be completely re-started, so that from the very beginning is not left to itself, but it is always subject to rule; and the thing accomplished as if by machinery."*

El mejor conocido de los programas de descubrimiento automático es el de la serie Bacon 1-6, desarrollado por H. Simon y sus colaboradores.[11] Este programa es capaz de encontrar invariantes en un conjunto de datos cuantificados. Más precisamente, puede encontrar una dependencia funcional entre variables, aun cuando la forma de esta dependencia funcional no le sea suministrada entre los datos. También tiene la capacidad de formar nuevos términos a partir de las regularidades entre términos previamente encontradas. Recibe, como parte del conocimiento antecedente K, instrucciones acerca de cuáles son las variables que debe relacionar y acerca de las diferentes maneras de relacionarlas. El conjunto K también contiene conocimientos metodológicos generales acerca de cómo se miden las magnitudes físicas y cómo se contrastan las hipótesis halladas a la luz de los datos disponibles. Los programas Bacon no realizaron hasta ahora el descubrimiento de hipótesis nuevas, pero redescubrieron numerosas leyes físicas conocidas, como la tercera ley de Kepler, y las leyes de Boyle, de Snell, de Ohm y otras. También reintrodujeron conceptos físicos que no se encontraban en la descripción de los datos, como, por ejemplo, los de masa inercial, peso atómico, y calor específico.

Existen numerosos programas de descubrimiento automático, que no es posible describir aquí,[12] diseñados para la búsqueda de leyes cuantitativas tanto como de hipótesis cualitativas. Es importante señalar, sin embargo, tres características fundamentales del proceso de descubrimiento automático que realizan estos programas. La primera es el carácter iterativo de este proceso, por el cual, las regularidades halladas en cada intento de búsqueda se incorporan al conocimiento antecedente K. Todo el proceso se reinicia, entonces, con un conjunto enriquecido K1, y así sucesivamente, hasta que la máquina se detiene cuando ya no encuentra nuevas regularidades. Precisamente porque la máquina es capaz de aumentar el conjunto K que le sirve como punto de partida, se considera que efectúa alguna clase de descubrimiento automático. La segunda característica notable es que los programas de descubrimiento automático también emplean la inducción eliminatoria. En el curso del anterior proceso iterativo de búsqueda, las regularidades encontradas en las primeras etapas se ponen a prueba en las etapas posteriores y se desechan si resultan incompatibles con los datos o con el conocimiento antecedente. Hay, pues, algún componente falsacionista incorporado al funcionamiento de estos programas. Por último, todos los programas generan hipótesis que son compatibles con los datos que reciben, pero no necesariamente con nuevos datos introducidos posteriormente. Cualquier nuevo dato puede, en principio, refutar las hipótesis descubiertas.

11. Una descripción completa de los programas Bacon se encuentra en Langley y otros (1987).

12. Una descripción detallada se encuentra en Langley y otros (1987): Gillies (1996), y Glymour (1994).

Para nuestros propósitos el elemento fundamental es el conocimiento antecedente K, que debemos considerar más de cerca. Ante todo, este conocimiento tiene que proveerlo un programador externo, que, al menos por el momento, es un ser humano. Las máquinas inductivas son, por esta razón, sólo *semi-autónomas*. La idea de una máquina totalmente autónoma que se autoprograma, suministrándose su propio conocimiento antecedente y sus datos, aunque es lógicamente posible, pertenece todavía al reino de la ciencia ficción. En segundo lugar, el conjunto K contendrá algunas reglas de tipo heurístico. Estas reglas pueden categorizarse como reglas de inferencia, pero no son *a priori* o analíticas, como las reglas de la lógica deductiva. Son reglas con contenido empírico, susceptibles de contrastarse experimentalmente y de desecharse si no se adecuan a la experiencia. Podemos identificar al conocimiento antecedente con la heurística en sentido amplio, ya que en general ésta contiene también reglas empíricas (y teóricas) de diferente grado de generalidad. Desde este punto de vista el proceso de descubrimiento automático puede redescribirse diciendo que una máquina inductiva descubre regularidades infiriéndolas de los datos y de la heurística subyacente.

El conocimiento antecedente es el elemento característico de un *sistema experto* en general, ya que allí se encuentra incorporada toda la información especializada que distingue a un experto de uno que no lo es. En los programas de descubrimiento automático, como en otros sistemas expertos, este conocimiento se encuentra incorporado bajo la forma de *producciones* . Estas son una clase de instrucciones de forma condicional ($C \rightarrow A$), donde el antecedente es un enunciado que describe condiciones empíricas y el consecuente es un enunciado que prescribe ejecutar una acción determinada. Una producción afirma, entonces: si se dan las condiciones C, realizar la acción A. Típicamente, los sistemas expertos contienen varios miles de producciones incorpo-

radas a su conocimiento antecedente.[13] Todo este conocimiento antecedente tiene un carácter puramente hipotético y puede modificarse con base en nuevas experiencias o desarrollos teóricos.

La necesidad de hallar el conocimiento antecedente apropiado es un problema que afecta no sólo a los programas de descubrimiento, sino a todo programa experto. Históricamente se han seguido dos caminos para resolverlo, que han dado resultados dispares. El primero consiste en obtener las reglas necesarias y la información adicional relevante, tomándolas del conocimiento de los expertos humanos. Este procedimiento, llevado a cabo mediante encuestas y entrevistas, encontró dos problemas básicos: a veces los expertos proporcionan reglas incompatibles entre sí, y otras veces no son capaces de traducir su saber práctico a un sistema de reglas, es decir, proponen reglas triviales o no ofrecen regla alguna. Para superar estas dificultades, se intentó la vía de los meta-programas expertos, diseñados para descubrir reglas que luego serán empleadas por los sistemas expertos.[14] Aquí se abre la posibilidad de un regreso al infinito de meta-programas expertos, ya que éstos también requieren algún tipo de conocimiento antecedente, además de los datos empíricos. No hay una vía de escape segura de esta amenaza, pero en la práctica no se presenta como una dificultad insalvable. Con el fin de minimizar este riesgo, los meta-programas expertos procuran emplear el mayor número posible de datos y la cantidad mínima indispensable de conocimiento antecedente. Este conocimiento no se obtiene a su vez de un meta-meta- programa, sino del conocimiento de los expertos humanos.

Consideremos con más atención la manera en que opera un meta-sistema experto. Los datos que sele suministran están formados por ejemplos o casos exitosos de resolución de problemas en un dominio determinado. Por ejemplo, si se trata del diagnóstico de una enfermedad, se incorporarán como datos los diagnósticos exitosos previamente conocidos. Es necesario elegir una cantidad y variedad de ejemplos

13. Simon y sus colaboradores estiman que un experto humano emplea un repertorio de al menos 50.000 producciones (Langley y otros (1987), p. 9; Simon (1992) p. 7).

14. El ejemplo más conocido de esta clase de programas es el Meta-DENDRAL, que busca reglas para el programa DENDRAL, un sistema experto para el análisis químico de moléculas orgánicas (cfr. Gillies (1996), pp. 25-31).

que sea suficiente para inducir reglas satisfactorias. Pero no es posible saber *a priori* cuántos y cuáles son los casos suficientes. Pero, además, es necesario que los ejemplos seleccionados estén apropiadamente descriptos o representados como para permitir una inducción exitosa de las reglas buscadas. Obviamente, no hay una única manera de representar los datos, pues, en principio al menos, la descripción de un fenómeno es inagotable. Hay muchas descripciones posibles y la que uno elija dependerá de las propiedades, relaciones, magnitudes, variables, parámetros, etc. que se consideren significativos o relevantes desde determinado punto de vista. Esto a su vez, estará condicionado por el conocimiento previo que se tenga del dominio en cuestión, y, en última instancia, por el marco teórico o conceptual en el que se trabaje. En la práctica la única manera de enfrentar este problema es apelar a todo el conocimiento y experiencia previos, y proceder luego por ensayo y error guiado por este conocimiento antecedente. Se parte, entonces, de una descripción de los datos elegidos que se estima plausible y, en caso de que no resulte apropiada, se la modifica progresivamente.

La selección del conocimiento antecedente y de los datos necesarios equivale, en un enfoque de resolución de problemas del descubrimiento, al *planteo del problema*. Es bien conocido el hecho de que un planteo adecuado de un problema es una de las claves para su resolución, y que un planteo inadecuado puede bloquear el descubrimiento de la solución. En las máquinas inductivas el planteo del problema a resolver se encuentra contenido fundamentalmente en el conocimiento antecedente K. La elección de K depende en un sentido profundo del marco teórico que guía esa elección. Aunque en algunos casos K sea un conjunto reducido de enunciados, la selección de esos enunciados se apoya siempre en una teoría o marco conceptual mucho más amplio que el propio K. Dentro de este marco general se establece cuál es el problema a resolver, cuáles son los conocimientos necesarios para hacerlo y también cuáles son los conceptos relevantes para la descripción de los datos mismos. El conjunto K contiene, en realidad, de modo implícito, todo un sistema de conceptos.

Una vez que se ha decidido cuáles son los datos y el conocimiento antecedente que se ha de utilizar surge el problema de la *representación* (en el sentido propiamente computacional del término) de toda esta información. Este consiste en hallar una manera adecuada para almacenar esta información en la memoria de la máquina y los procesos apropiados para acceder a esa información y operar sobre ella de manera

eficaz. En el caso de las máquinas inductivas de descubrimiento, la información debe representarse de modo tal que haga posible realizar fácilmente inferencias inductivas a partir de los datos y el conocimiento antecedente. Por ejemplo, los datos pueden representarse por medio de listas de números, conjuntos de enunciados, o gráficos e imágenes en general. También son concebibles otras formas de representación. Esta es una cuestión de enorme importancia en el campo de la computación, pero para nuestros fines no necesitamos discutirla con más detalle.[15]

Aquí me interesa señalar especialmente la importancia del conocimiento antecedente. Esta se comprende mejor a partir de un ejemplo concreto. Una de las críticas más severas que recibieron los programas BACON sostiene que el conocimiento antecedente que emplean está viciado de circularidad porque incorpora información proveniente del resultado del propio descubrimiento (ya conocida previamente por el programador).[16] Es el caso de la tercera ley de Kepler, uno de los (re)descubrimientos del BACON, que establece que D^3/P^2 es constante para todo planeta del sistema solar (donde P es el período del planeta y D su distancia media al sol). En la propia ley aparece un concepto, el de distancia media al sol, que sólo tiene sentido en el marco de la teoría copernicana, completada con la idea kepleriana de órbitas elípticas. Para un astrónomo tolemaico, la distancia de los planetas al sol no era una variable significativa de su teoría planetaria (recordemos que el sol mismo era concebido como un planeta). Por consiguiente, ningún científico que aceptara el marco conceptual de esta teoría habría intentado relacionar esta variable con otras como el período planetario. En general, la idea de relacionar dos o más variables o parámetros que hasta el momento se consideran independientes o carentes de toda conexión es la clave del planteo del problema. Es algo que debe descubrirse y, en sentido amplio, forma parte del resultado de un descubrimiento. Como tal, no forma parte del conocimiento antecedente disponible para el científico antes de iniciar su búsqueda. Si el programa BACON incluye en K instrucciones para relacionar las variables D y P,

15. Cfr. Langley y otros (1987), pp. 315-337, donde pueden encontrarse algunas de las múltiples facetas del problema de la representación. Simón (1995/96) señala que el descubrimiento de nuevas representaciones se realiza frecuentemente por medio de analogías.

16. Cfr. Gillies (1992) y (1996), p. 23-24. La réplica de Simon en Simon (1992 a).

buscando una regularidad o una constante, su conocimiento antecedente está viciado por información espúrea. No es mi propósito decidir aquí si esta crítica al BACON es correcta o no. Pero este ejemplo muestra claramente la importancia decisiva que tiene la elección del conocimiento antecedente apropiado.

Cuando se intenta descubrir una hipótesis nueva, y no meramente redescubrir una ya conocida, se conjura el peligro de contaminación del conocimiento antecedente. Por esta razón, la prueba decisiva de la eficacia de los programas de descubrimiento es el hallazgo de alguna ley o hipótesis general novedosa para la comunidad científica. El propio H. Simon lo reconoce, admitiendo que sus programas BACON y KEKADA aún no han pasado la prueba.[17] Hay, sin embargo un programa llamado GOLEM que en 1992 logró descubrir una generalización empírica significativa y previamente desconocida en el campo de la biología. Se trata de una hipótesis general acerca de la estructura de cierta clase de proteínas.[18] No es una ley física de amplio alcance, comparable a las de Newton u otras de esa especie, pero sí es una generalización de nivel bajo. Puede incluso considerarse una ley causal, puesto que establece que si se dan ciertas condiciones, la proteína tendrá determinada estructura. Este hallazgo, aunque menor desde el punto de vista del conocimiento biológico, representa un éxito importante para el desarrollo de los programas de descubrimiento automático. Simplemente prueba que éstos son capaces de encontrar hipótesis genuinamente novedosas.

17. Simon (1992), p. 4 ; y (1996), p. 108. No obstante, no hay razones de principio para pensar que nunca serán capaces de realizar descubrimientos nuevos. En general, la visión que tiene Simon de la inteligencia artificial es extremadamente optimista, tanto como para afirmar que "las computadoras piensan y a menudo piensan como las personas" (Simon (1995), p. 38).

18. Cfr. Gillies (1996), pp. 50-55 para una descripción detallada de este descubrimiento; y pp. 41-44 sobre el modo de funcionamiento del programa GOLEM. La generalización descubierta es la siguiente: "Hay un residuo a-helicoidal en la proteína A en la posición B si se cumplen las condiciones: 1) el residuo en B-2 no es prolina; 2) el residuo en B-1 no es aromático ni prolina; 3) el residuo en B es grande, no aromático y no lisina; el residuo en B+1 es hidrófobo y no lisina; 5) el residuo en B+2 no es aromático ni prolina; 6) el residuo en B+3 no es aromático ni prolina, y es pequeño o polar; 8) el residuo en B+4 es hidrófobo y no es lisina".

El conocimiento antecedente desempeña un papel indispensable en el descubrimiento de hipótesis nuevas. En tales casos, K no puede contener la información específicamente novedosa, presente en el resultado del descubrimiento, por la simple razón de que ésta era desconocida en el momento de incorporar K al programa. Sin embargo, el conocimiento antecedente contendrá siempre mucha información presente en el resultado del descubrimiento, pero previamente conocida. Este hecho es indispensable para iniciar la búsqueda y muestra que las máquinas, al igual que los seres humanos, no pueden buscar aquello que es completamente desconocido. Es necesario poseer previamente algún tipo de información acerca del objeto de búsqueda. Por ejemplo, K incluirá muchos de los conceptos (aunque no necesariamente todos) que se utilizan en la hipótesis descubierta. En otras palabras, K contiene un marco categorial para enunciar y describir los posibles descubrimientos. Por otra parte, K incluirá también instrucciones que guían la búsqueda y acotan el espacio de búsqueda. Esta es la parte heurística en sentido estricto, la que hace posible el análisis de los datos y la realización de inferencias a partir de ellos. Hemos identificado así las dos partes esenciales que integran el conocimiento antecedente: el sistema conceptual o categorial y la heurística.

A veces se distingue entre programas generales de descubrimiento y programas expertos. Los primeros emplean en K únicamente un conjunto de reglas heurísticas (o reglas de inferencia, en sentido amplio), mientras que los expertos incorporan conocimiento específico de un dominio de objetos bajo la forma de hipótesis generales. En el primer caso se dice que el descubrimiento ha sido conducido por los datos, mientras que en el segundo caso sería conducido por la teoría.[19] Desde nuestro punto de vista esta es sólo una distinción de grado, que depende de la cantidad de conocimiento empírico explícitamente incorporado en K, así como de la especificidad de ese conocimiento. Sin embargo, incluso en los programas de tipo general, K contiene amplias porciones de conocimiento empírico, aunque sea presupuesto en la elaboración de las reglas heurísticas, que son ellas mismas de carácter empírico.

19. *Data-Driven* y *Theory-Driven*, respectivamente; la terminología es de Simon y sus colaboradores (Cfr.Langley y otros (1987), pp. 23 y ss.).

Respuestas a las críticas al descubrimiento inductivo

Hemos delineado la manera en que los programas de descubrimiento automático realizan inferencias inductivas. Consideremos ahora si estos nuevos desarrollos nos permiten superar las críticas tradicionales a la inducción en el contexto de descubrimiento. Creo que, efectivamente, hay una respuesta a cada uno de los siete argumentos contra la inducción que enunciamos antes. Todas las réplicas se apoyan en el hecho de que los programas de descubrimiento automático no realizan inferencias inductivas a partir de un simple conjunto de enunciados observacionales, sino que además emplean un cuerpo significativo de conocimiento antecedente. Esta forma de inducción ampliada es más resistente a las críticas.

Consideremos, en primer lugar, las respuestas a los cinco argumentos contra la inducción enumerativa.

1) No hay infinitas hipótesis que sean compatibles a la vez con los datos y el conocimiento antecedente. Si K contiene una heurística apropiada, ésta actuará como restrictora de la cantidad de hipótesis susceptibles de búsqueda. Esta hipótesis formarán, por tanto, un conjunto finito, y en los casos más favorables, serán sólo unas pocas. De este modo, la inferencia inductiva desde K y E hacia H no encuentra un obstáculo insalvable en el número de hipótesis posibles gracias a la heurística presente en K.

2) y 3) La presencia del conocimiento antecedente K permite obtener inductivamente conceptos teóricos, o novedosos en general, no contenidos en los enunciados de E, que describen los datos disponibles. El marco categorial y la heurística incluidos en K operan en este caso como generadores de nuevos conceptos, teóricos o no, a partir de los conceptos previamente dados. De hecho los programas de la serie BACON han reinventado muchos conceptos teóricos de la física clásica, que no estaban contenidos en los datos. Lo hicieron aplicando instrucciones para formar nuevos conceptos sobre la base de los ya existentes en el programa. También son capaces de formar conceptos de nivel superior a partir de los conceptos de nivel inferior introducidos previamente como resultado de la búsqueda y no como datos. En general, si la heurística del programa es eficaz, no parece haber impedimentos por principio para que una máquina inductiva introduzca cualquier tipo de conceptos novedosos como parte de las hipótesis que infiere.

4) Las máquinas inductivas contienen una heurística como elemen-

to esencial que integra el conocimiento antecedente K, y esta heurística se emplea efectivamente en las inferencias inductivas que llevan a descubrir hipótesis generales.

5) Finalmente, las máquinas inductivas eliminan la necesidad de la intuición o de los saltos inductivos *en el proceso de inferencia* que va de K y E hacia H. Esta clase de inferencia inductiva se puede mecanizar mediante un programa adecuado. Este punto ha quedado probado por los resultados ya obtenidos por los programas de descubrimiento automático. Sin embargo, no sigue de ellos que podamos prescindir de la intuición y la creatividad en *todos* los aspectos del proceso de descubrimiento científico.

Veamos ahora las respuestas a los dos argumentos contra la inducción eliminatoria.

i) La réplica al primer argumento contra la inducción enumerativa vale también para la inducción eliminatoria. El conjunto de hipótesis compatibles con los datos y el conocimiento antecedente no es infinito. En principio, es posible acceder a este conjunto y eliminar progresivamente las hipótesis incompatibles con nuevos datos o nuevo conocimiento antecedente.

ii) Es cierto que la inducción eliminatoria no puede ser *por sí sola* un método de descubrimiento, porque no permite inventar hipótesis nuevas. Sin embargo, ello no impide que sea una etapa dentro de un proceso más amplio. La inducción eliminatoria se puede aplicar a las hipótesis previamente halladas por medio de la inducción enumerativa. Esto es precisamente lo que hacen los programas de descubrimiento automático cuando ponen a prueba las hipótesis inducidas de los datos iniciales contrastándolas con nuevos conjuntos de datos y con el conocimiento antecedente.

En suma, las críticas tradicionales a la inducción como método de descubrimiento no alcanzan a las inferencias inductivas ampliadas, efectuadas a partir de un conjunto de datos observacionales y de un conocimiento antecedente que incorpora una heurística. Este es el tipo de inferencias que realizan los programas de descubrimiento automático, y mediante ellas son capaces de realizar descubrimientos de manera inductiva. No hay imposibilidades por principio que lo impidan, pero la cuestión de si de hecho se realizará algún descubrimiento mecánico de hipótesis novedosas e importantes es puramente contingente. No se puede responder *a priori* . Es necesario aguardar nuevos desarrollos teóricos y tecnológicos, pero las posibilidades están abiertas.

Conclusiones

Cualquier evaluación de los resultados y las perspectivas de los programas de descubrimiento automático es, por ahora, altamente provisoria y dependiente de los rápidos avances que experimenta el campo de la inteligencia artificial. Entre las conclusiones que podemos extraer de una forma más o menos segura se encuentran las siguientes.

Ante todo, los programas de descubrimiento automático no resuelven el problema clásico de la inducción, que es el de la *justificación* de las inferencias inductivas. En verdad no intentan hacerlo, ni los resultados obtenidos son relevantes para este problema.[20] Tradicionalmente, desde Hume en adelante, el problema de la inducción se ha planteado como una cuestión acerca de si es posible justificar las generalizaciones inductivas, de modo tal que exista alguna certeza o probabilidad de que estas generalizaciones sean compatibles con las experiencias pasadas y futuras. Los programas de descubrimiento automático no brindan respuesta alguna a esta pregunta. Las hipótesis descubiertas por inducción mecánica son tan provisorias y falibles respecto de los nuevos datos (por ejemplo, los futuros) como cualquier otra hipótesis científica obtenida por cualquier otro medio. Los programas de descubrimiento automático permiten generar hipótesis que son compatibles con los datos y el conocimiento antecedente actualmente disponibles por la máquina. Pero no se sigue de allí que tales hipótesis sean proyectables más allá de esa información actual. Por el contrario, pueden ser derrocadas por un cambio futuro tanto en los datos como en el conocimiento antecedente.

Los resultados obtenidos por las máquinas inductivas son pertinentes sólo para el descubrimiento de hipótesis. Prueban que es posible realizar descubrimientos inductivamente, y que la forma de las inferencias inductivas que utilizan (que hemos denominado *inducción ampliada*) es inmune a las críticas tradicionales a la inducción. En tal sentido, reivindican a la inducción como método de descubrimiento, pero no exactamente a la misma clase de inducción que había sido criticada por los filósofos de la ciencia.

---

20. Simon (1992 a), pp. 75-76, reconoce que el problema de la inducción permanece sin resolver, pero afirma que ninguna solución es necesaria para la práctica de la ciencia.

El valor epistemológico de los resultados obtenidos mediante descubrimiento automático es independiente del hecho de que las máquinas inductivas sean capaces de simular el pensamiento específicamente humano.[21] La cuestión de si los procesos mecánicos de descubrimiento son análogos a los procesos mentales de los científicos pertenece al campo de la psicología empírica. Tiene indudablemente consecuencias filosóficas interesantes, pero éstas no son directamente relevantes para la filosofía de la ciencia.

Los programas de descubrimiento automático muestran que hay aspectos del descubrimiento científico que son mecanizables. La mecanización conseguida hasta ahora alcanza a una parte, al menos, del análisis de los datos y específicamente a los procesos de inferencia inductiva a partir de los datos y el conocimiento antecedente. Pero esto no agota en modo alguno el proceso de descubrimiento de una hipótesis científica. Existen muchos otros aspectos aún no mecanizados, algunos de ellos posiblemente no mecanizables. La elección del conocimiento antecedente y de la heurística contenida en él es uno de los elementos no mecanizados, para el que se requiere una participación importante de la intuición y de la creatividad libre. En última instancia, el diseño de un programa de descubrimiento automático es una actividad de descubrimiento altamente creativa.

Finalmente, es necesario advertir que la reivindicación de la inducción como método de descubrimiento no implica en modo alguno que este sea el único método para descubrir hipótesis, ni siquiera el principal. La historia de la ciencia es rica en casos de descubrimiento no inductivo, de los cuales la teoría de la relatividad general podría ser un buen ejemplo reciente.[22] El éxito y las buenas perspectivas de los programas de descubrimiento automático no justifican una posición inductivista estrecha en el contexto de descubrimiento. En la situación actual, una posición pluralista parece lo más razonable. Existen múltiples métodos de descubrimiento, entre ellos los inductivos. La inducción como instrumento de descubrimiento es compatible con muchos otros métodos no inductivos. En verdad, los grandes descubrimientos científicos involucran generalmente el empleo de métodos inductivos y no deductivos.

21. Esta tesis es característica del programa de Simon y sus colaboradores (Cfr. Langley y otros (1987)). Pero otras líneas de investigación en el campo del aprendizaje mecánico y el descubrimiento automático no están comprometidas con la simulación de procesos humanos de pensamiento (cfr. Gillies (1996), pp. 19 y ss.

22: Zahar (1989) contiene un estudio amplio del descubrimiento de la relatividad general que destaca los aspectos no inductivos de la heurística de Einstein. No se sigue de ello, sin embargo, que no existan algunos componentes inductivos en determinadas etapas de este descubrimiento.

CONICET

BIBLIOGRAFIA

BACON, F. , *Novum Organon*, ed. P. Urbach & J. Gibson, Chicago, Open Court, 1994.

BARKER, S. (1957), *Induction and Hypothesis.A Study of the Logic of Confirmation* , New York, Cornell University Press.

CARNAP, R. (1950), *Logical Foundations of Probability* , Chicago, University of Chicago Press.

CARNAP, R. (1966), *Philosophical Foundations of Physics* , New York, Basic Books.

CASSINI, A. (1996), "Ensayo y error restringido y orientado. Esquema de una lógica del descubrimiento científico", *Análisis Filosófico* , Vol. XVI ,pp. 67-82.

EINSTEIN, A. (1934), *Mein Weltbild* , reeditado en Frankfurt, Ullstein, 1980.

EINSTEIN, A. (1949), "Autobiographisches", en: Schilpp, P. (ed.), *Albert Einstein: Philosopher-Scientist* , New York, Harper, pp. 2-95.

GILLIES, D. (1992), "Comments on Herbert Simon, 'Scientific Discovery as Problem Solving'", *International Studies in the Philosophy of Science* , 6, 1, pp. 29-31.

GILLIES, D. (1996), *Artificial Intelligence and Scientific Method* , Oxford - New York, Oxford University Press.

GLYMOUR, C. (1992), "Android Epistemology: Computation, Artificial Intelligence and the Philosophy of Science", en: Salmon, M. y otros, *Introduction to the Philosophy of Science* , Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice-Hall, pp. 364-403.

HARRÉ, R. (1981), *Great Scientific Experiments* , London, Phaidon Press.

HEMPEL, C.G. (1966), *Philosophy of Natural Science* , Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice-Hall.

HEMPEL, C.G. (1985), "Thoughts on Limitations of Discovery", en: Schaffner, K. (ed.), *Logic of Discovery and Diagnosis in Medicine* , Berkeley, University of California Press, pp. 115-122.

KOSSO, P. (1989), *Observability and Observation in Physical Science* , Dordrecht, Kluwer.

LAMB, D. (1991), *Discovery, Creativity and Problem-Solving* , Aldershot, Avebury.

LANGLEY, P.; Simon, H. A.; Bradshaw, G. L. y Zytkow, J. M. (1987), *Scientific Discovery.Computational Explorations of the Creative Processes* , Cambridge (Mass.), The MIT Press.

POPPER, K. R. (1934), *Logik der Forschung* , trad. ingl. *The logicof Scientific Discovery* , London, Hutchinson, 1959.

POPPER, K. R. (1983), *Realism and the Aim of Science* , London, Hutchinson.

REICHENBACH, H. (1938), *Experience and Prediction* , Chicago, University of Chicago Press.

SALMON, W. (1967), *The Foundations of Scientific Inference* , Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

SIMON, H. (1992), "Scientific Discovery as Problem Solving", *International Studies in the Philosophy of Science* , 6, 1, pp. 3-14.

SIMON, H. (1992 a), "Scientific Discovery as Problem Solving: Reply to Critics", *International Studies in the Philosophy of Science* , 6, 1, pp. 69-88.

SIMON, H. (1995), "Machine as Mind", en: Ford, Glymour y Hayes (eds.), *Android Epistemology* , Menlo Park - Cambridge - London, AAAI Press - The MIT Press, pp. 23-40.

SIMON, H. (1995-96), "Machine Discovery", Foundations of Science, 2 pp. 171.200.

SIMON, H. (1996), *The Sciences of the Artificial* , Third Edition, Cambridge (Mass.), The MIT Press.

ZAHAR, E., (1989), *Einstein's Revolution. A Study in Heuristics,* La Salle, Illinois, Open Court.

ABSTRACT

The aim of this paper is to show that automatic inductive discovery of novel scientific hypothesis is in principle possible. First, I list traditional objections against enumerative and eliminative induction. Then, I describe the essential features of machine disvoery approach to scientific discovery. I argue that automatic discovery programs are able to overcome all objections against induction conceived as a method of discovery. In particular, it is possible to obtain inductively novel hypotheses involving theoretical concepts. However, this kind of inductive inference cannot be performed from raw empirical data alone. It entails the use of bakground knowledge, including both specific empirical knowledge and general heuristic rules.

crítica
REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFÍA
Vol. XXX / No. 90 / México, diciembre de 1998

Artículos

MANUEL PÉREZ OTERO, On the Utility of Global Supervinience

GUILLERMO HURTADO, Realismo, relativismo e irrealismo

OLIMPIA LOMBARDI, Priogogine: ciencia y realidad

Discusiones

CLAUDE GRATTON, An Exorcism of an Evil Demon of Skepticism

DONALD DAVIDSON, Replies to my critics

Notas bibliográficas

CARLOS THIEBAUT, *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja* [Carlos Pereda]

Libros recibidos

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

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXV Nº 1 (Otoño 1999).

VIRTUD, PERFECCIÓN Y FIN ÚLTIMO EN LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES

Osvaldo Guariglia

Una de las más valederas justificaciones para celebrar los aniversarios de la aparición de determinadas obras centrales en la tradición filosófica moderna es la de forzarnos a releerlas, lo cual nos da la oportunidad de descubrir nuevas vías de interpretación, originalmente ignoradas o no completamente advertidas. Sin duda, estas nuevas perspectivas están estrechamente ligadas a nuestros propios debates y a nuestras actuales preocupaciones, que inopinadamente se topan con antecedentes y soluciones en los textos clásicos, anteriormente pasadas por alto. Por cierto, estas afirmaciones de mi parte tienen un presupuesto hermeneútico que quiero explicitar, dado que mucho depende de su aceptación o rechazo, a saber: que la tradición filosófico-moral que se inicia con Platón y Aristóteles, se continúa con estoicos y epicúreos y llega a la modernidad, alcanzando una de sus cimas en la obra de Kant, es la misma en la que estamos inmersos hoy en día, con sus mismos interrogantes, pese a la inevitable variación de los puntos de partida y de los métodos de argumentación de los que actualmente disponemos. Uds. se preguntarán en dónde reside la importancia de esta convicción, a lo que rápidamente respondo: si se admite esta continuidad en el modo de concebir los fenómenos morales básicos a lo largo de la tradición, se está descartando todo quiebre irreversible que marque un antes y un después, como pretende esa corriente crítica de la filosofía que va de Nietzsche a Heidegger y Foucault, con sus ramificaciones postmodernas.

A mi modo de ver, la posición que asumamos al respecto es decisiva para la comprensión de la obra misma en especial de los dos filósofos que siguen ocupando los lugares centrales en esta tradición: Aristóteles y Kant. En efecto, ha habido una tendencia en la bibliografía reciente de filiación comunitarista que ha insistido más en las fracturas que en las continuidades entre ambos filósofos, llegando en algunos casos a contraponerlos dramáticamente, sosteniendo que no nos queda otra alter-

nativa que la siguiente: o abandonar a Kant y retornar a Aristóteles, o resignarnos al nihilismo moral, es decir, Nietzsche y el escepticismo postmoderno. Ha sido A. MacIntyre la figura más destacada en esta controversia, aunque no la única, ya que también entre intérpretes de Aristóteles como Martha Nussbaum y el mismo A. Kenny se ha extendido cierto giro radicalmente antikantiano. Por cierto, tales visiones generales de la ética antigua o moderna se apoyan en ciertas caracterizaciones de una y otra, que se postulan como si fuesen unánimemente admitidas como válidas. Por un lado se sostiene que la ética antigua, en especial la aristotélica, está orientada por una cuestión fundamental que está ausente en la moderna, la pregunta por el fin de nuestra vida, o, en otros términos, por una determinada concepción de la buena vida o de la vida más feliz. Por el otro se afirma que la ética moderna, en especial la kantiana, se basa exclusivamente en la noción de deber y de ley moral, cuyo cumplimiento no solamente es ajeno a toda consideración con respecto a la realización de una buena vida, sino que, en cierto sentido, la excluye como impropia. En lo que sigue examinaré este doble postulado sobre los rasgos principales de la ética aristotélica y de la kantiana y me detendré particularmente en la *Doctrina de la virtud* de la *Metafísica de las costumbres*.

Tomemos, en primer lugar, el extremo aristotélico de la disyuntiva. ¿Hasta qué punto es correcta esta visión de su ética, según la cual toda ella depende de la determinación de un fin último para la vida, con relación al cual se orientarían y definirían las acciones consideradas virtuosas, que asumirían, en consecuencia, sólo la función de medios para obtener aquél fin? En la reciente bibliografía sobre el tema, los intérpretes de Aristóteles se han dividido en dos grandes bandos de acuerdo con su comprensión de las propiedades últimas que tendría la *eudaimonía* en la ética aristotélica. Uno de ellos, sostiene que la vida más feliz de acuerdo con los textos del libro primero y décimo de *EN* es aquella que incluye tanto el ejercicio de las virtudes éticas como de la contemplación por parte del sabio, de modo tal que la vida feliz es la más perfecta y autárquica porque comprende en sí todos los bienes más altos y no carece de ninguno de ellos. El otro bando, en cambio, contrasta esta interpretación con las propias afirmaciones de Aristóteles con respecto a la influencia de la fortuna en la vida del hombre feliz, por un lado, y con los atributos suprahumanos, por el otro, que confiere a la vida contemplativa como un bien único y excluyente, cuya posesión, y solamente ella, satisface los requisitos de perfección y suficiencia impuestos por

él a la vida feliz. Ambas corrientes, sin embargo, coinciden en reconocer que Aristóteles da a la vida virtuosa, es decir, a aquella dedicada al ejercicio de las virtudes del carácter, como la justicia, la temperancia, la valentía y la magnanimidad, o del intelecto, como la prudencia, un lugar de privilegio en la arquitectura de su ética, enfatizando que la mera realización de los actos virtuosos constituye un fin en sí mismo, independientemente de las consecuencias que tales actos tengan para la mayor o menor felicidad del agente. Aristóteles subraya en distintas oportunidades que el premio a la virtud está en su misma realización y que se distorsionaría completamente el carácter de ella si se la concibiera y ejecutara como un medio en vista de un bien distinto de aquél que está implícito en el mismo acto. Cito un solo texto de la *EE* que resume la posición de Aristóteles al respecto:

> *EE* VIII 3, 1248 b 37 - 1249 a 7, «Hay también una disposición cívica, como la que pueden tener los espartanos y otros semejantes a ellos, y cuya disposición sería algo así como lo que sigue. Hay hombres que piensan que se debe poseer la virtud pero por causa de los bienes naturales [es decir, los bienes externos, como fortuna y honor]. Por ello, son hombres buenos, pues los bienes naturales son también bienes para ellos [en el sentido de ocasiones para ejercer la virtud], pero no poseen nobleza (*kalokagathía*). En efecto, los actos nobles no son para ellos nobles por sí mismos. Aquellos que son buenos y nobles (*kaloì kagathoí*), eligen, en cambio, los actos nobles por sí mismos, y no solamente éstos, sino también las cosas que no son nobles por naturaleza pero que son buenas por naturaleza, se vuelven nobles para ellos, pues son nobles solamente a condición de que el fin por el cual llevan a cabo y escogen esa acción sea noble. Por esta razón, los bienes por naturaleza son [ocasiones de] actos nobles para quien es noble y bueno» (texto de Walzer y Mingay, con enmiendas propuestas por Kenny).

El hombre noble (*kalokagathós*) es la figura del *eudaímon* en la *EE*, el cual se corresponde con el tipo humano que Aristóteles ofrece como modelo de la vida virtuosa y del honor en la *EN*, es decir, el magnánimo. Ambos poseen el conjunto de las virtudes y, por ello mismo, sus actos están guiados por éstas como fines en sí mismos, como una forma de actividad que constituye la vida más perfecta (*EE* VIII 3, 1249 a 16 - 17; cp. Kenny, *1992*, pp. 13 ss). A diferencia, pues, de los lacedemonios, que sólo realizan los actos de acuerdo con la virtud por motivos externos - lo que Kant llamaría la mera legalidad de la acción -, los hombres nobles, es decir, los auténticamente virtuosos son aquellos que saben

usar noblemente los bienes externos, por cuya razón éstos, como fortuna, poder y honor, pasan a ser no solamente bienes en sí sino también ocasión de actos nobles. En otros términos, para llevar una vida auténticamente virtuosa y aspirar a una buena vida como fin último, es necesario no solamente actuar de acuerdo con la virtud sino por la virtud misma, única condición bajo la cual los bienes exteriores se convierten en actos elogiables por sí mismos.

Sólo dos observaciones más sobre la concepción aristotélica de la eudaimonía:

1) la categoría de lo "noble" (*to kalón*) está reservada en especial para calificar aquellas acciones en las que están puestas en juego las virtudes con respecto a los demás miembros de la comunidad, como la justicia, la liberalidad, la magnanimidad y también la temperancia en aquellos actos que involucran a otros sujetos.
2) la felicidad en la concepción peripatética y estoica consiste en una actividad y no en un estado, como sí es el caso para la concepción de Epicuro y sus seguidores. Esta distinción, como veremos, es importante para establecer diferencias en las variaciones de significado que tuvo el término en la recepción que hace de él Kant.

Pasemos, pues, al autor cuya obra estamos celebrando. Sin duda, Kant opone tanto en la *Fundamentación* como en la *Crítica de la razón práctica* su teoría moral a la de todos sus predecesores, especialmente cuando trata el fundamento de la ley moral. En el §8 de la «Analítica» de la *KpV*, se afirma expresamente que la autonomía de la voluntad es el único principio de la ley moral, el cual sólo puede residir en la forma a priori de la misma que limita todas las máximas, mientras que elegir cualquier fin, en tanto materia de la voluntad, como fundamento de la determinación de la voluntad, es caer directamente en la heteronomía de la misma (*KpV*, p. 133 W/33 Ak). En las dos observaciones que siguen, Kant se esfuerza por demostrar que el principio basado en un imperativo de la propia felicidad no solamente se apoya implícitamente en datos de la experiencia sino que además, en tanto ordena algo positivo que no depende de la sola voluntad, es inadecuado como principio de la ley moral. A continuación contrasta su principio formal con todos los principios materiales de sus predecesores, distribuyéndolos en dos grandes clases: subjetivos y objetivos. Entre los primeros aparece el «sentimiento físico», atribuido a Epicuro, y entre los segundos, el principio de la propia perfección, sostenido por Christian Wolff y los estoicos. Pese a estas diferencias, Kant concluye que todos estos principios son materiales, incluido el de la perfección, pues afirma:

> *KpV*, Ak 41/ W 154, «Ahora bien, si nos han de ser previamente dados fines, en relación con los cuales el concepto de perfección (perfección interna en nosotros mismos o externa en Dios) puede ser el único fundamento de determinación de la voluntad; si un fin, empero, como objeto que debe preceder a la determinación de la voluntad, por medio de una regla práctica, y encerrar el fundamento de la posibilidad de ésta, por consiguiente, la materia de la voluntad, tomada como fundamento de la determinación de la misma, es siempre empírico y, por consiguiente, puede servir de principio epicúreo para la teoría de la felicidad, pero nunca de principio de la razón pura para la teoría moral y el deber [...], resulta: primero, que todos los principios aquí expuestos son materiales; segundo, que ellos comprenden todos los principios materiales posibles, y, finalmente, la conclusión de que [...] el principio formal práctico de la razón pura [...] es el único posible que sea apto para dar imperativos categóricos» (Trad. Miñana y Villagrasa- García Morente).

En este punto se hace necesario reflexionar: ¿está Kant condenando como un fin último de la voluntad del sujeto moral la búsqueda de su propio perfeccionamiento y con ello la obtención de su felicidad? Ésta parece ser la convicción más extendida, al menos entre los autores neoaristotélicos contemporáneos, pues de otra manera es incomprensible que se le reproche a la ética kantiana que ella postule un sujeto moral abstracto, ajeno a los fines concretos y a las evaluaciones positivas de estos fines que guían al sujeto moral de carne y hueso en su derrotero intramundano. El error, sin embargo, es evidente: afirmar que la moralidad no puede fundamentarse en ningún principio material, aun cuando éste sea tan general e impreciso como el de la propia perfección, de ninguna manera equivale a afirmar que todos estos principios materiales no puedan ser tenidos por fines de un deber de la voluntad, una vez hallado el principio formal que sustente previamente a todos ellos. Al comentar las teorías morales de los antiguos en una de sus lecciones, Kant subraya el carácter particular de la doctrina de los estoicos, quienes al sostener que la virtud es el sumo bien y la felicidad sólo una consecuencia, están proponiendo un ideal de sabiduría (*Weisheit*): «el ser humano perfecto según el ideal de la sabiduría es el sabio» (Ak XXVII, 1, pp. 104 - 105).

Esta noción de sabiduría humana es retomada por Kant precisamente en la *Metafísica de las costumbres*, al exponer la *Doctrina de la virtud*. Previamente debemos tener presente la distinción que Kant establece entre el principio sobre el que se basan los deberes jurídicos de aquel otro que constituye el principio de la virtud:

> *MS*, p. 396 Ak/527 W, «[E]l principio de la doctrina de la virtud va más allá del concepto de libertad externa y enlaza con él todavía un fin, según leyes universales, fin que convierte en deber. Este principio es, por consiguiente, sintético. [...] Esta ampliación del concepto de deber más allá del concepto de libertad externa y de la limitación de tal libertad por lo meramente formal de su concordancia universal, ampliación por la que se introduce la libertad interna en lugar de la coacción externa, la facultad de autocoaccionarse, y no ciertamente mediante otras inclinaciones sino por la razón pura práctica [...] consiste en lo siguiente y por ello se eleva sobre el deber jurídico: en que por ella se establecen fines, de los que abstrae el derecho en general.- En el imperativo moral y en la libertad, que es su presupuesto necesario, la ley, la facultad (de cumplirla) y la voluntad que determina la máxima constituyen todos los elementos que forman el concepto de deber jurídico. Pero en el imperativo que ordena el deber de virtud se añade todavía al concepto de autocoacción el concepto de fin; no el que tenemos, sino el que debemos tener, por tanto, el que tiene en sí la razón práctica, cuyo fin supremo e incondicionado [...] se cifra en lo siguiente: en que la virtud sea su propio fin y en que sea también su propia recompensa, por el valor que tiene para los hombres» (trad. Cortina Orts y Conill Sancho).

La *Doctrina de la virtud*, en consecuencia, trata de aquellos deberes en sentido amplio, es decir, que van más allá del deber estricto exigido por el derecho, y que establecen fines para las máximas del sujeto moral; por tanto, no aquellos fines que ya tenemos naturalmente a los que la ley moral restringe, sino aquellos otros que debemos tener de acuerdo con un ideal de perfección humana. Para ello, necesitamos los dos componentes clásicos de la virtud: fortaleza del carácter y sabiduría práctica:

> *MS*, p. 405 Ak/537 W, «[L]a virtud es la fortaleza moral de la voluntad de un hombre en el cumplimiento de su deber, que es una coerción moral de su propia razón legisladora, en la medida en que ésta se constituye a sí misma como poder ejecutivo de la ley. [...] Así pues, los vicios, incubados en las intenciones contrarias a la ley, son los monstruos que el hombre tiene que combatir; de ahí que la fortaleza moral, entendida como valor (*fortitudo moralis*), constituya también el supremo honor guerrero del hombre y el único verdadero; también se la llama la verdadera sabiduría, es decir, sabiduría práctica, porque hace suyo el fin último de la existencia del hombre en la tierra» (trad. Cortina Orts y Conill Sancho).

En un artículo aparecido hace poco Stephen Engstrom ha mostrado que la sabiduría práctica incluye, según Kant, tanto la buena voluntad como la intrínseca prudencia que permite no solamente proponerse sino también alcanzar el fin último, es decir, el supremo bien en el cual consiste la realización de la vida humana. Como señala Engstrom, la concepción kantiana de la sabiduría práctica se acerca notablemente, de este modo, a la de la tradición socrática que va de éste a los estoicos. Si tenemos presente el pasaje del capítulo final de la *EE* que cité al comienzo, esta conclusión no puede revelársenos como una gran sorpresa. Ahora bien, la *Doctrina de la virtud* da un paso más en esta dirección, acercándose a la ética estoica. En efecto, el fin que Kant propone como un deber de virtud a priori es doble: la perfección propia y la felicidad ajena. En lo que concierne a la perfección de sí mismo, la fórmula que Kant utiliza retoma motivos propios de los estoicos:

> *MS*, p. 386-87 Ak/ 516-17 W, «Si de la perfección correspondiente al hombre en cuanto tal (propiamente hablando, a la humanidad) decimos que es un deber en sí mismo proponérsela como fin, entonces tenemos que ponerla en aquello que puede ser efecto de su acción, no en lo que es solamente un regalo que el hombre tiene que agradecer a la naturaleza; porque, de lo contrario, no sería un deber. Por tanto, no puede ser más que el cultivo de sus facultades (o de las disposiciones naturales), entre las cuales el entendimiento, como facultad de los conceptos, por tanto, también de aquellos que conciernen al deber, es la facultad suprema, pero también el cultivo de la voluntad (el modo moral de pensar) de cumplir todos los deberes en general» (trad. Cortina Orts y Conill Sancho).

Tenemos, pues, reunidos todos los elementos que conforman el ideal de perfección humana: desarrollo de las facultades naturales, tanto físicas como intelectuales, a fin de hacerse capaz de servir a la humanidad en la persona de sí mismo y en la de los otros; desarrollo de la voluntad, a fin de hacerse fuerte contra las inclinaciones que nos apartan del deber y, por encima de ellas, a fin de autoimponernos el cumplimiento de todos los deberes como un fin en sí mismo, como una forma de autorrealización del sujeto que requiere una coincidencia entre

los imperativos de su razón, la inteligencia para llevarlos a cabo en los actos particulares y la voluntad de actuar siempre de acuerdo con las máximas de la virtud. La recompensa no debemos buscarla, como los epicúreos, en un estado de satisfacción de nuestros deseos que llamamos "felicidad", sino en un estado de apatía moral, es decir, un estado de conformidad y distancia con los eventos en el mundo que Kant designa con una expresión tomada directamente de los estoicos: tranquilidad del alma.

Para concluir, el estudio de la *Doctrina de la virtud* completa y da sentido a la teoría ética kantiana, poniendo en evidencia hasta qué punto ésta recoge y reelabora los motivos y problemas centrales de la tradición antigua desde la nueva perspectiva a la que ha llegado mediante su giro copernicano. Solamente una lectura tendenciosa tanto de Aristóteles como de Kant puede presentárnoslos como dos universos absolutamente distintos e incompatibles: no se le hace justicia a ninguno de los dos grandes pensadores, haciendo de uno un relativista cultural y del otro un obsesionado por formulismos vacíos, carentes de toda referencia a concepción alguna de la buena vida. Estas breves observaciones que se limitan a esbozar solamente aquellos rasgos más generales que aproximan a ambos filósofos, son suficientes para demostrar hasta qué punto tales caracterizaciones son no sólo rudimentarias sino directamente falsas.

Universidad de Buenos Aires
CONICET

REFERENCIAS

ARISTÓTELES, *EN, Ethica Nicomachea*, editada por I.Bywater, Oxford, Clarendon Press, 1894.
EE, Ethica Eudemia, editada por R.R. Walzer y J.M. Mingay, Oxford, Clarendon Press, 1991.
KANT, I., *Werke*, editadas por W. Weischedel, 6 tomos, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.
KrV, Kritik der reinen Venrnunft, Werke II.
GMS, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werke IV, pp. 11 - 102.

KpV, Kritik der praktischen Vernunft, Werke IV, pp. 107 - 302.
MS, Die Metaphysik der Sitten, Werke IV, pp. 309 - 634.
Rel, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Werke IV, pp. 649 - 879.
KU, Kritik der Urteilskraft, Werke V, pp. 237 - 620.
Erste Fassung, «Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft», *Werke* V, pp. 173 - 232.
Ak XXVII, *Kant's Vorlesungen*, Bd. IV, *Vorlesungen über Moralphilosophie*, Erste Hälfte, Berlin, W. De Gruyter, 1974.
Ak XXVII, *Kant's Vorlesungen*, Bd. IV, *Vorlesungen über Moralphilosophie*, Zweite Hälfte, Berlin, W. De Gruyter, 1975.
FMC, Fundamentación de la metafísica de las costumbres, t.e. de M. García Morente, corregida por S. Schwarzböck, Buenos Aires, EUDEBA, 1998.
CRP, Crítica de la razón práctica, t.e. de M. García Morente y E. Miñaña y Villagrasa, Madrid, Espasa Calpe, 1975 (Colección Austral 1589).
MC, La metafísica de las costumbres, t.e. de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1989.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ENGSTROM, S., 1997, «Kant's Conception of Practical Wisdom», *Kant-Studien* 88 (1997) pp. 16-43.
ENGSTROM, S. - WHITING, J., compiladores, 1996, *Aristotle, Kant, and the Stoics*, Cambridge, Cambridge U.P., 1996.
GUARIGLIA, O, *1997, La Ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Buenos aires, EUDEBA, 1997.
KENNY, A. , *1992, Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
MACINTYRE, A., *1981, After Virtue*, Notre Dame, Univ. Notre Dame P., 1981.
MACINTYRE, A., *1988, Whose Justice? Which Rationality?*, Londres - Duckworth, 1988.

NUSSBAUM, M. C., *1986, The Fragility of Goodness*, Cambridge, University Press, 1986.
REICH, K., *1939*, «Kant and Greek Ethics», (Part I) *Mind* 48 (1939) pp. 338-354; (Part II) *Mind* 48 (1939) pp. 446-463.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXV Nº 1 (Otoño 1999)

"LA MORALIDAD HUMANA EN SU MÁXIMO GRADO NO PUEDE SER SINO VIRTUD"[1]

María Julia Bertomeu

1. Introducción

En la literatura filosófica reciente se advierte un claro interés por revivir la doctrina de la virtud y moderar los términos antagónicos con los cuales la tradición ha enfrentado sistemáticamente a las éticas deontológicas y a las teorías de la virtud. Filósofos y comentadores se sienten actualmente más libres para trazar distintas vinculaciones entre Aristóteles y Kant, entre las antiguas éticas de la virtud y las modernas del deber. Es en este contexto altamente desafiante en el cual hemos celebrado recientemente los 200 años de la publicación de la obra de Kant, uno de cuyos objetivos centrales ha sido justamente exponer una doctrina de la virtud.

En el año 1963 Mary Gregor publicó en Oxford su libro –*Laws of freedom*–,[2] enteramente dedicado a comentar la *Metafísica de las costumbres* de Kant. Al prologar la obra, el intérprete kantiano H. J. Paton advertía, con razón , que se trataba de un texto pionero y necesario no exclusivamente por motivos sistemáticos sino también por las profundas dificultades del libro que, sin embargo, hasta ese momento había sido escasamente comentado. Transcurridos más de veinte años de esta publicación la situación ha variado. Existen en la actualidad excelentes comentarios referidos a diferentes aspectos de la obra como lo son, por

1. I. Kant, *Kants Werke*, Berlín, Walter de Gruyter, 1902 y ss, Band VI *Metaphysik der Sitten*. Traducción española, Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, "Doctrina de la virtud", Introducción, p. 234.

2. Gregor, Mary J., *Laws of Freedom. A* Study of Kant's Method of applying the categorical imperative in the Metaphysik der Sitten, Oxford, Basil Blackwell, 1963.

ejemplo, los trabajos de W. Kersting, H.Lehman y, en lengua española, A. Cortina.[3] Pero además, un grupo de pensadores de filiación kantiana ha comenzado a publicar trabajos interesantes y polémicos sobre la doctrina de la virtud de Kant y especialmente sobre sus posibles y no exploradas conexiones con Aristóteles y los estoicos.[4] Este hecho ha creado una curiosidad creciente por estudiar al Kant teórico de la virtud, y fundamentalmente por los pasajes en los cuales el anciano filósofo se internaba en los aspectos de la vida moral y reconocía la importancia del carácter y de los motivos del agente para la constitución de una buena vida.

En este trabajo me referiré específicamente a la "Doctrina de la virtud" de la *Metafísica de las Costumbres*, la parte menos comentada y en algún sentido más sospechada de la obra, aquella que simula estar enfrentada con las principales ideas de los textos clásicos de la ética kantiana, especialmente con la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres y la Crítica de la Razón práctica*, y que por cierto contiene ciertos excesos moralistas que históricamente han contribuido a su condena. Sin embargo creo que además del interés histórico y reconstructivo, el texto presenta en la actualidad un renovado atractivo y resulta un camino apto y sugerente tanto para enfrentar los problemas de aplicación de los principios de la ética universalista kantiana, como para intentar una posible complementación entre la moderna ética del deber y la no menos moderna teoría de la virtud. Las virtudes, aquellas *disposiciones indispensables* para la realización de lo que Kant ha denominado los "fines que son deberes", son ciertas aptitudes que los sujetos morales tienen que aprender a ejercer, porque se trata de las condiciones del comportamiento moral, gran parte de las cuales aluden al desarrollo de una sensibilidad y reflexividad para evitar situaciones que generen

3. W.Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Inmanuel Kants Rechts und Staatsphilosophie*, Berlín,New York,1984; Lehmann,H, *Kants Tugenden. Neue Beitrage zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlín, New York,1980. Adela Cortina Orts, "Estudio preliminar" a la *Metafísica de las costumbres*, op. cit.

4. Especialmente Nancy Sherman, *Making a Necessity of Virtue*. Aristotle and Kant on virtue, Cambridge, Cambridge U.P. 1997, Korsgaard, Christine, "From duty and for the sake of the noble" en S. Engstrom and J. Whiting, edit. *Aristotle, Kant and the Stoics*, Cambridge, Cambridge U. Press, 1996, Schneewind, J. "The misfortunes of virtue", *Ethics* 101, 42-63, 1990.

indignidad y menosprecio por la humanidad. Es éste el aspecto en el cual me concentraré en la segunda parte del trabajo.

2. *La virtud de los modernos*

Alasdair MacIntyre, un sistemático e influyente crítico de la ética ilustrada, ha expresado una opinión sobre el tratamiento moderno del tema de la virtud, concretamente en los siglos xvii y xviii- que resume una creencia corriente y a mi modo de ver equivocada sobre el problema. Ha dicho MacIntyre,

> "parece bastante claro que tanto en la vida cotidiana como en la filosofía moral (modernas), la sustitución de la teleología aristotélica o de la cristiana por la definición de las virtudes en términos de pasiones no es sólo sustituir un conjunto de criterios por otros, sino más bien avanzar hacia una situación en la que ya no hay ningún criterio claro... en los escritos morales de Kant alcanzamos un punto en que la noción de moral como algo distinto de la obediencia a unas reglas ha desaparecido casi de la vista, si no completamente. Y así, el problema fundamental de la filosofía moral (moderna) llega a resumirse en la pregunta: ¿cómo saber qué normas seguir?. Los conceptos de virtud llegan a ser tan marginales para el filósofo moral como lo son para la sociedad en que vive"[5]

Quisiera comentar algunos aspectos del párrafo que acabo de citar. En primer lugar es sorprendente que MacIntyre se exprese en esos términos de filósofos modernos tan variados como Hume, Smith y Kant dado que, si algún punto tienen ellos en común, es justamente la importancia que le han concedido al tema de la virtud para la vida moral.[6] Más adelante me ocuparé expresamente de refutar esa caracterización de la ética kantiana, pero pensemos por un momento en Adam Smith. MacIntyre podría estar en lo cierto si solamente quisiera adver-

5. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, Indiana,University of Notre Dame Press, 1984, traducción castellana, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica,1987, p. 290.

6. Para A. Smith, véase su *The theory of moral sentiments*, Londres y Edimburgo,1790; y el libro de Ernst Tugendhat, *Vorlesungen uber Ethik*, Frakfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1993. Para el tratamiento del tema de modo más general véase J. B. Schneewind, "The misfortunes of virtue", op. cit.

tir que las virtudes de los modernos no están conectadas con la teleología aristotélica sino con los principios de una teoría moral. Pero de allí no se sigue que el tema de la virtud sea marginal en su obra ni tampoco se infiere la ausencia de criterios claros para su enjuiciamiento. ¿Por qué silenciar su teoría de las virtudes fundamentales –el control de sí y la sensibilidad– o los pasajes en los que Adam Smith avanza sobre un criterio de enjuiciamiento de los afectos o de la apertura intersubjetiva, dado que todos ellos poseen un valor importante para construir una ética social fundada en virtudes? Una de las razones de este olvido se debe, según creo, a una inercia interpretativa de la cual MacIntyre forma parte, que constantemente le reprochó a la tradición de los principios un descuido por los motivos, las disposiciones y el carácter del agente. La razón de este descuido parecería ser una excesiva concentración en los rasgos moralmente relevantes de las acciones y no de los agentes.[7]

Es innegable que la conexión entre el concepto de deber como criterio moral y el de virtud entendida como una cualidad del carácter es compleja, pero esta complejidad no es propia de los modernos sino que lo ha sido también para los filósofos antiguos que, como Aristóteles, no desconocían la existencia de criterios de enjuiciamiento moral independientes de los sujetos moralmente virtuosos, aunque en su vocabulario no figurara el concepto de deber. Si tomamos el ejemplo de Kant o del mismo Smith es simple advertir, en contra de la opinión de MacIntyre, que como buenos filósofos modernos le reservaron un espacio considerable a la noción de virtud, y que en dichos espacios no están ausentes referencias claras a las concepciones antiguas, tanto la de Aristotéles como las de los estoicos. La estrecha relación que los modernos entretejieron entre el concepto de persona virtuosa y el cumplimiento de las leyes de la moralidad no implica necesariamente un abandono del agente y sus disposiciones morales, o de aquellos aspectos relacionados con lo que hoy denominaríamos psicología moral. Lo que ocurre es que la discusión de los temas de la vida moral en los cuales el carácter del agente juega un papel central se traslada, para estos filósofos del siglo xvii y xviii al ámbito de los deberes o de las obligaciones imperfectas y por lo tanto de las acciones meritorias. Esto

7. Sigo aquí ideas aportadas por Onora O'Neill en *Towards Justice and Virtue*, Cambridge, Cambridge U.P. 1996, y de Kersting, "Das starke...", op. cit.

ocurrió de manera manifiesta con los teóricos del derecho natural como Grotius y Pufendorf, y con filosófos del siglo xviii influenciados por estas doctrinas, como Hume, Smith y el propio Kant.[8] Hugo Grotius por ejemplo, que es el pionero en este tratamiento de la cuestión, propuso una división de derechos en perfectos e imperfectos. Estos últimos son *aptitudes* o potencias, los primeros, en cambio, son los derechos legales en sentido estricto o *facultades*. Tales derechos legales, por su parte, corresponden a la justicia en sentido estricto, aquello que Aristóteles denominara justicia contractual, y las *aptitudes* a la justicia atributiva, o distributiva según Aristóteles, asociada, según Grotius, con aquellas virtudes que tienen como propósito *hacer el bien* a los demás, por ejemplo, la generosidad, y la compasión.[9]

Es en la "Introducción a la Doctrina de la virtud" de la *Metafísica de las costumbres* de Kant en donde es posible encontrar de modo sistemático la continuidad de esta manera de plantear el problema de la virtud. El concepto se diseña en el texto en relación con una clasificación de deberes, diferenciándose entre aquellos que no están sometidos a una legislación externa pero que suponen un modo especial de coacción que Kant denomina autocoacción, y los que están regulados por una legislación externa y constituyen la doctrina del derecho. Asimismo, los deberes perfectos hacen referencia al *derecho* de la humanidad y de los otros hombres mientras que los imperfectos se refieren al *fin* de la humanidad y los otros hombres. El concepto de obligación se amplía hasta cubrir no solamente aquellas acciones que son exigibles en términos de derechos, sino también obligaciones amplias o deberes de virtud que remiten a la necesidad de tomar en consideración a los fines de la humanidad y de los hombres. Sería importante resaltar aquí, en contra de la tradición interpretativa con la cual estamos discutiendo, que es falso desconocer la existencia de una teoría kantiana de la virtud y que resulta poco comprensible ignorar que en la filosofía kantiana la virtud amplía el ámbito de la reflexión moral hacia el interior del sujeto –su libertad interna– sus sentimientos y emociones, e inclusive

8. Sigo aquí fundamentalmente el texto de Kersting, "Das starke"..., op.cit, quien ha mostrado la continuidad del tratamiento del problema en Grotius, Pufendorf, Leibniz y Kant.

9. Hugo Grotius, *De Jure Belli ac Pacis Libri Tres, 1625*, traducción al inglés *The law of war and peace*, Books I,II y III,Indianapolis, New York, 1925, Chap. I.

aborda la noción de automodelación del carácter mediante la realización de acciones virtuosas, tema que han privilegiado algunas de las antiguas éticas de la virtud. Por supuesto no podemos desconocer los problemas que presenta esta virtud que, atravesada por el dualismo kantiano, finalmente necesita de la garantía divina para lograr la síntesis entre el carácter empírico y el sensible.[10] Como acertadamente nos recuerda Schneewind, los "amigos de la virtud" le reprochan a Kant el haber sido uno de sus verdugos. Ello, entre otras cosas, porque el agente virtuoso no posee el privilegio epistémico de proveer el criterio para juzgar , porque la conexión entre la virtud y la autorrealización o el florecimiento del sujeto se logran a costa de unos postulados poco defendibles como son la inmortalidad del alma o la existencia de Dios, y peor aún, porque la virtud juega un papel parcial y no total en la moralidad, cosa que los teóricos de la virtud no están dispuestos a admitir.[11] Sin embargo, todos estos problemas en la teoría kantiana son insuficientes para concluir, como lo ha hecho MacIntyre, la inexistencia de una teoría de la virtud. El sujeto autónomo kantiano, pilar indiscutido de su doctrina, es un sujeto que se autocoacciona y, por tanto, entre otras cosas es también un individuo moralmente virtuoso.

3. *Las virtudes y el sujeto autónomo kantiano*

En el final de la sección anterior he propuesto conectar a la noción kantiana de sujeto autónomo con el concepto de virtud. Ello supone que la autonomía es para Kant tanto un concepto negativo, independencia con respecto a la heterodeterminación, como uno positivo, que refiere a un sujeto que se autodetermina. Parcialmente esta autodeterminación consiste en una automodelación del carácter mediante el ejercicio de las virtudes. El sujeto autónomo kantiano es dueño de sí mismo porque actúa mediante principios reflexionados y firmes. De allí concluye Kant que "la moralidad humana, en su máximo grado, no puede ser ciertamente sino virtud".[12]

---

10. Véase en este punto el excelente capítulo de Antoni Domenech "El juego de la virtud kantiana" en *Etica y política*, Barcelona, Crítica, 1989, Cap. VI.

11. Véase en este punto J. B. Schneewind, "The misfortunes"..., op. cit., p. 61.

12. I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, *op.*cit., p. 234.

Me interesa subrayar aquí aquellas virtudes sociales que Kant conecta directamente con la idea de sujeto autónomo entendido como aquel que posee la capacidad de autolegislarse mediante la formación de máximas. El modo en que se produce dicha conexión está indisolublemente ligado con la existencia de "fines que son deberes", aquellos que el hombre debe proponerse porque hay un principio práctico que los ordena, fines que, en última instancia podrían resumirse en respetar a la humanidad y en no envilecer a la condición humana. Estos deberes de virtud se aplican a hechos que no están construídos a-priori y que enuncian algunas necesidades propias de la condición humana. Se trata de disposiciones que constituyen las condiciones para permitir un comportamiento moral, tanto en mi propia persona como en la persona de todos los demás. De esto me ocuparé en lo que sigue.

Como bien sabemos, los fines que son deberes son la *felicidad ajena* y la *cultura o perfección personal*, y si analizamos detenidamente los ejemplos de las virtudes o de los respectivos vicios que Kant menciona en relación con las acciones que lesionan o consuman dichos deberes, podremos advertir que todos ellos tienen que ver con el reconocimiento de la dignidad de una humanidad constituída por sujetos capaces de autolegislarse. Con ello quiero decir que los fines que son deberes directa o indirectamente tienen que ver con la posibilidad humana de construir máximas para las acciones por parte de los sujetos autónomos. En efecto, cuando Kant habla, por ejemplo, del *propio perfeccionamiento*, está haciendo referencia esencialmente al desarrollo de la humanidad en mi persona lo cual significa exactamente lo mismo que la capacidad de proponerse fines. Y cuando se refiere a la felicidad ajena también alude a esta posible capacidad en los demás , capacidad a la que le agrega la posibilidad de integrar en forma armoniosa los distintos fines. Para ello es necesario pensar las condiciones que lo impiden porque producen indignidad y humillación, y es esto, según creo, lo que Kant ha intentado capturar bajo el concepto de virtudes que son deberes y fundamentalmente aquellas que son necesarias aún suponiendo el marco de sociedades justas.

Los límites que la ética kantiana le impone a los fines subjetivos que están contenidos en las máximas de las acciones son de dos tipos. En primer lugar, las máximas deberán estar sometidas a un principio negativo y restrictivo, el de no oponerse a una ley general. En este sentido es suficiente con que esa máxima concuerde con la mera posibilidad de una legislación universal. Pero por otro lado, esos fines

también obligan a adoptar ciertas máximas, con lo cual se elimina parcialmente la *arbitrariedad de* las máximas de las acciones, o, para decirlo de otro modo, de los fines posibles. La teoría de la virtud elabora el concepto de un fin que es a la vez deber y deriva del deber y que es el único que fundamenta una ley para las *máximas* de las acciones. Kant estaría expresando aquí una convicción profunda acerca de que la capacidad de proponerse fines y armonizarlos es lo que caracteriza al sujeto autónomo y que, por tanto, es obligatorio obrar con vistas a ese fin que es deber. Se trata de una obligación *en sentido amplio*, que deja un margen a los agentes para deliberar acerca de *cómo y cuándo* se debe obrar con vistas al fin. Cuanto más amplio es el deber, más imperfecta es la obligación del hombre de obrar, con lo cual se amplía el campo de la *praxis* virtuosa. Gracias al margen que deja para los deberes imperfectos,la ética conduce inevitablemente a preguntas que exigen a la facultad de juzgar estipular cómo debe aplicarse una máxima a los casos particulares. Responder a estas preguntas es tarea de la casuística, que no forma parte de la ética como ciencia en sentido estricto, porque de hacerlo la constituiría en una mera dogmática, y que esencialmente es un ejercicio para mostrar cómo debe buscarse la verdad en la ética.

A fin de incitar al lector a repasar la obra, citaré algunos pasajes de la misma en los cuales Kant establece con mayor claridad la conexión conceptual entre un vicio y el desprecio por la humanidad constituída por sujetos que se autolegislan, que es la conexión que pretendo remarcar aquí. Un vicio es, para Kant la omisión de un deber que surge del respeto por los hombres, porque despreciarlos implica negarles su valor y, por tanto, no reconocer la dignidad de la humanidad.

La conexión entre los deberes de virtud y la dignidad del sujeto autónomo se encuentra tanto en los ejemplos de deberes para consigo mismo, como en los de deberes para con los otros hombres teniendo en cuenta el respeto que se les merece. Es así, por ejemplo, que el *mendaz* se convierte en despreciable ante sí mismo; que la *avaricia* es una autosumisión servil a las riquezas y que la *falsa humildad* es una indignidad porque el desprecio por la propia persona es una autonegación y quien se convierte en gusano, dice Kant, no puede quejarse de que lo pisoteen. Claros ejemplos, a mi entender, del rol que juega la virtud en la automodelación del carácter de un sujeto autónomo. Es interesante además advertir la lucidez con la que Kant le otorga primacía a los deberes que brotan del respeto sobre los del afecto o la benevolencia,

puesto que sustituir el respeto por el amor humilla y degrada. En relación con los deberes de virtud para con los demás, Kant menciona los vicios de la soberbia, la maledicencia y la burla. El soberbio exige a los demás hombres que se menosprecien al compararse con él y por lo tanto, es un vicioso que se opone al respeto que todo hombre legítimamente puede pretender. La maledicencia supone una disminución del respeto por la humanidad en general, que proyecta la sombra de la indignidad sobre la especie humana y convierte a la misantropía en el pensar dominante. La burla, por último, supone una transgresión que implica una propensión a privar a las personas del respeto que merecen. En todos los ejemplos que acabo de mencionar es claro que el vicio consiste en producir acciones que imposibilitan la capacidad humana de respeto y auto-estima, capacidad que es la condición de posibilidad del ejercicio moral autónomo. Los vicios y las virtudes kantianas están fuertemente conectados con el rechazo o el fomento de las bases sociales que constituyen el correlato empírico para pensar la existencia efectiva de sujetos autónomos.

Por último quisiera señalar que me parece auspicioso que la ética kantiana también incluya deberes de virtud o de obligación amplia, aunque los mismos no posean como correlato los derechos de otras personas. Sería absurdo decir que una persona tiene derecho a exigirme a no ser soberbia, sin embargo no lo es pensar que tengo la obligación de no serlo. Lo mismo ocurre con la burla, la maledicencia o la mendacidad. Se trata de obligaciones universales que no tienen derechos correlativos y que no están necesariamente atados a tradiciones o roles, como pretenderían algunos filósofos particularistas. El diseño de vicios y virtudes en vistas a una concepción más o menos general de los seres humanos , a quienes Kant considera en términos generales como seres vulnerables y con necesidades constituye, según creo, uno de los méritos de la obra que estamos comentando con motivo de recordar los 200 años de su publicación

Algunos comentaristas han hablado de esta parte de la obra como la cara oculta del formalismo ético de Kant, que representa el descenso al infierno de la casuística por parte del formalismo ético.[13] Prefiero separar, como el mismo Kant lo ha hecho, las cuestiones casuísticas de

13. Rodríguez Aramayo, Roberto, I. Kant, *Lecciones de Etica*, "Introducción" Barcelona, Crítica, 1988.

aquellas que tienen que ver con las condiciones de posibilidad de un mundo moral en el cual los seres interactúan como sujetos autónomos sobre la base del mutuo respeto. Y si bien es cierto que encontramos algunos excesos en la obra kantiana, que en muchos casos podrían tener relación con su propia historia personal, tales como la condena del uso contranatural de las propias facultades sexuales o la desaprobación moral de la intemperancia en el uso de la bebida y la comida, creo que ella posee una singular riqueza cuando es necesario reflexionar acerca de las condiciones empíricas que producen indignidad a los hombres, aún cuando las mismas no sean reclamables en términos de derechos correlativos.

Universidad Nacional de La Plata y
Conicet

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXV Nº 1 (Otoño 1999)

NOTA

EL ARTE COMO SABER*

Mario A. Presas

Siento el pavor de la belleza
J. L. Borges

Partiré de dos lugares comunes de la filosofía, como pretexto para desarrollar algunas ideas sobre el arte y la estética.

Es habitual encontrar en reflexiones filosóficas sobre el arte de pensadores tan importantes como Croce, Heidegger y Gadamer, por ejemplo, la afirmación de que Kant niega todo valor cognoscitivo a la experiencia estética, a la que subjetiviza reduciéndola a mera vivencia; en segundo, lugar y quizás como consecuencia de ese presupuesto, se dice que Hegel decretaría la muerte del arte, primer paso ya cancelado en la marcha hacia el saber absoluto.

Ambas afirmaciones son verdades a medias. Y lo que fundamentalmente nos interesa ahora es destacar la media verdad que en ambos casos ha quedado oscurecida y que a mi juicio constituye la clave para descifrar qué es el arte y cuál es su función en la existencia humana.

Al exponer los momentos del juicio de gusto, Kant en varias oportunidades, efectivamente, insiste en que lo que llamamos bello es "lo que, *sin concepto*, es representado como objeto de una satisfacción 'universal'"; "lo que *sin concepto*, place universalmente"; "lo que, *sin concepto*, es conocido como objeto de una necesaria satisfacción", etc. (KdU, ## 5,9,17,22).

Como es sabido, Kant está hablando aquí de configuraciones (flores, arabescos, guardas), que deleitan sin por qué, por así decirlo, como

---

* Trabajo leído en el *1er Congreso Iberoamericano de Filosofía*, Cáceres y Madrid, España, el 21 de setiembre de 1998.

florece la rosa de Angelus Silesius, simplemente porque florece. *Die Ros' ist ohn Warum; sie blühet, weil sie blühet.* Schiller dirá que es bella la forma "que *no exige ninguna explicación*, o también *aquella que se explica sin concepto*".[1]

Pero además de esta belleza libre, extremadamente circunscripta y formal, Kant debe admitir una belleza "adherida" al concepto de lo que ilustra, y, por ende, cierto conocimiento por parte del artista y del espectador, que Kant intenta soslayar mediante una estrategia no fácilmente concililiable con los primeros parágrafos de la *Crítica de la facultad de juzgar*. En efecto, para evitar el modelo artesanal de la producción estética, y la noción de *mimesis*, que presuponen el conocimiento previo de lo que se va a hacer y de lo que se va a imitar, sostiene que el productor del arte es el genio, por definición imprevisibley absolutamente original en sus obras. En él actúa, no la *natura naturata* que manipula la ciencia físico matemática, sino aquella que Goethe llamaba el eterno monstruo rumiador, la *natura naturans*:

"*Genio* es el talento (don natural), que da la regla al arte. ... la innata disposición del ánimo (*ingenium*) *a través de la cual* la naturaleza le da la regla al arte" (KdU #46). Este "favorito de la naturaleza", es "la originalidad ejemplar del don natural de un sujeto en el uso *libre* de sus facultades de conocimiento"- es decir, en el uso de esas facultades no para constituir objetos de una posible experiencia, sino tan sólo el placer de un libre juego.

En ambos casos, pues, tanto en la definición de la belleza libre como en el de la producción del arte, se insiste en la falta de conceptos, lo cual suscita el problema de la comunicabilidad del lenguaje en que "habla" el arte, o mejor dicho, de los peculiares lenguajes de las diversas artes.

A través de sus lenguajes –palabras, colores, sonidos, movimientos– el arte o las diversas artes, no se proponen traducir en conceptos algún tipo de información sobre la realidad; pero no por ello son mudos; nos dicen algo que nos atañe íntimamente, en un decir indirecto que acuña la verdad en la pura apariencia, como diría Schiller. La imaginación productiva esquematiza simbólicamente lo universal.

No hay concepto, pero sí *ideas estéticas* que

1. *Kallias. Carta sobre la educación estética del hombre.*(Edic. Bilingüe). Introd. de Jaime Feijóo. Trad.y notas de Jaime Feijóo y Jorge Seca. Madrid; Anthropos y; Min. Educ. y Ciencia., 1990, Carta del 18.2.1793, pp. 20/21.

> "hacen pensar más de lo que se puede expresar en un concepto determinado mediante palabra"; pues "dan a la imaginación un impulso a pensar, aunque de modo no desarrollado, más de lo que se deja aprehender en un concepto y, por tanto, en una expresión lingüística determinada"(KdU #49).

Así, pues, mientras que las Ideas (teóricas) de la Razón, según había establecido la primera *Crítica*, son un concepto "al que no puede serle adecuada ninguna intuición (representación de la imaginación)";

> la idea *estética* es "una representación de la imaginación que da ocasión a mucho pensar, sin que pueda serle adecuado empero ningún concepto, a la cual, en consecuencia, ningún lenguaje puede plenamente alcanzar ni hacer comprensible" (KdU, #49).

Goethe formuló aforísticamente esta concepción romántica, distinguiendo el *símbolo* de la *alegoría:*

> "La *alegoría* transforma el fenómeno en un concepto, el concepto en una imagen, pero de tal modo que el concepto siempre puede mantenerse y tenerse limitado y completo en la imagen"; en cambio, "el *símbolo* transforma el fenómeno en idea, la idea en una imagen, pero de tal suerte que la idea sigue siempre actuando infinitamente y es inalcanzable, y aun cuando se la expresara en todas las lenguas seguiría siendo inexpresable".[2]

En otros términos, el arte no "imita" los objetos enunciables; más bien alude en ellos (en la "apariencia", como dice Schiller), a una dimensión que escapa por principio al lenguaje informativo. Paul Klee lo formula más sencillamente: "El arte no reproduce lo visible, sino que *hace visible*".[3] Permite el acceso a un *saber* que, en definitiva, versa sobre el ser humano, en cuanto *ser en el mundo*, en el sentido de Heideg-

2. *Maximen und Reflexionen.* München; dtv-*Gesamtausgabe.* Band 21, 1963, p.124. Cfr. también p. 34: "El verdadero simbolismo se da allí donde lo particular represnta lo universal, pero no como un sueño y una sombra, sino como revelación viviente e instantánea de lo inexplorable".

3. *Tagebücher. 1898-1918.*Edit. por Felix Klee. Schauberg/Köln, 1957, p. 418. Cfr. Mario A. Presas, *La verdad de la ficción*, Buenos Aires; Almagesto, 1987, p. 79.

ger, o sobre ese mundo primario del existir que Husserl llamó *Lebenswelt*. "Antes" de la conversión del mundo en imagen –como brillantemente lo expuso Heidegger en "La época de la imagen del mundo"[4]– "antes" de la escisión sujeto-objeto, el arte y la experiencia estética dan cuenta de dimensiones del ser que tan sólo se aprehenden en cuerpo y alma, por así decirlo, a través de un peculiar *sabor* que brinda un peculiar *saber* –no en vano tanto en la época de Kant como hoy en día seguimos refiriendo la experiencia estética al *gusto*–. Roland Barthes, en un contexto diferente, logra una feliz formulación de este estado de cosas, aludiendo sutilmente a Proust:

> En la vida, dice, uno quizás ejerce primero la actividad de enseñar lo que se sabe; luego, pasa a buscar lo que no se sabe, en la etapa de la investigación; y finalmente se enfrenta a la experiencia del desaprender: "de dejar trabajar a la recomposición imprevisible que el olvido impone a la sedimentación de los saberes, de las culturas, de las creencias que uno ha atravesado. Esta experiencia creo que tiene un nombre ilustre y pasado de moda, que osaré tomar aquí sin complejos, en la encrucijada misma de su etimología: *Sapientia*: ningún poder, un poco de prudente saber y el máximo posible de sabor".[5]

El segundo lugar común al que nos referíamos al comienzo, afirma que las famosas *Lecciones de Estética* de Hegel serían algo así como una circunstanciada nota necrológica, un discurso pronunciado en los funerales del arte, cuya muerte estaría confirmada en la repetida sentencia del filósofo alemán: "Según el lado de su suprema determinación, el arte es y sigue siendo para nosotros cosa del pasado".[6]

Una lectura atenta, sin embargo, muestra el exacto alcance de esta aseveración.

Por una parte, es cierto que el arte ya no es la forma suprema en

4. "Die Zeit des Weltbildes", en *Holzwege*. Frankfurt am Main; Klostermann, 1957, pp. 69-104.

5. *El placer del texto* editado junto con la "Lección inaugural de la cátedra de Semiología literaria del Collège de France", México; Siglo XXI, 3ª Edic.1986, p. 59.

6. *Aesthetik*. Hrsg. Von Fr. Bassenge. Berlín; Aufbau, 1955, p. 139. Cfr. Mario A. Presas: "La 'muerte del arte' y la experiencia estética", en *La verdad de la ficción*, ed. cit.

que se enuncia para nosotros lo absoluto; pero, por otra parte, el arte sigue siendo esencial a la verdad.

En efecto, la necesidad universal y absoluta de que brota el arte –dice Hegel–, o sea, su origen, radica ante todo en el hecho de que "el hombre, a partir de sí mismo, hace para sí lo que él es y lo que en general es". A diferencia de las cosas naturales, las cuales únicamente son de modo inmediato y una sola vez, el hombre precisamente "se duplica, en la medida en que es en primer lugar como las cosas naturales, pero luego es también para sí, se intuye, se representa, piensa, y tan solo es espíritu en virtud de ese activo ser para si".

Así considerado, el arte corresponde a la actividad con que el hombre espiritualiza lo sensible, salvando la verdad de la apariencia. Lo bello es precisamente la exposición sensible de la verdad; la Idea en cuanto se manifiesta y resplandece: *das Schöne ist das sinnliche Scheinen der Idee*. En tal sentido, la misión del arte no puede ser cancelada por el concepto, por la filosofia, puesto que el hombre necesita primero de la forma corporal y sensible para cobrar conciencia de sí y para aprehender y hacer objetiva para sí y para los demás la Idea. El escultor, pongamos por caso, "no presenta la piedra como piedra y al espíritu como algo heterogéneo, sino que infunde a la piedra el espíritu y representa al espíritu en la piedra",[7] suprimiendo la otredad, la alienación de la naturaleza. El arte conforma así *el origen del ensimismamiento*.

Y este origen no se pierde en el tiempo; no es un comienzo que deje de ser en el curso del desarrollo histórico. Pues si bien el espíritu "destruye todo contenido determinado" y en tal sentido es, como el tiempo, "la negación corrosiva",[8] hay que destacar que la historia no es un mero proceso lineal. En efecto, aunque destructor, el espíritu –continúa Hegel– "sigue teniendo, en su fondo actual, los momentos que parece tener detrás de sí. Tal como los ha recorrido en la historia, así ha de recorrerlos al presente en el concepto de sí mismo".

Así, pues, la pretendida "muerte del arte" acaso sea la epifanía de la obra de arte como tal, dejando de ser mediadora o camino de paso hacia el saber absoluto –como parecía indicarlo el cuadro general siste-

7. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. de José Gaos. Buenos Aires; Revista de Occidente, 1964, tomo II, p. 97.

8. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, edic. cit., tomo I, p. 143.

mático–. Ahora el arte es recuperado en su propiedad, y aunque no es manifestación de lo absoluto, cumple un decisivo papel *crítico*. En efecto, en épocas –como la suya, que sigue siendo la nuestra – en que la gente se mueve dentro de los límites al parecer insuperables de la tediosa prosa cotidiana, dentro de organizaciones sociales y burocráticas estables, el arte (en la figura de la *poesía*, para Hegel) "tiene que asumir la tarea de disolver sin excepción y de transformar la acuñación prosaica de la vida".[9]

El hombre no puede renunciar a la dimensión estética pues ésta, por oposición a la dimensión práctica de la vida, al reino de los deseos que "gasta" y consume sus objetos; por oposición a la seriedad de las obligaciones y a la urgencia de las necesidades vitales, configura un modo "liberal" de trato con la realidad. Kant ya había advertido esta actitud al aludir el desinterés que desarrolla Schiller en la idea del juego. En esencia consiste en dejar que los objetos se presenten en su plena presencia –es un *Gewährenlassen* de los objetos dice Hegel–[10] con un giro que hoy atribuiríamos a Heidegger; este dejar en libertad no violenta la realidad ni se agota en un mero juego inocuo; pues –concluye Hegel, casi en el final de sus *Lecciones*–:

> "en el arte no tenemos que vérnosla con un juguete meramente agradable o útil, sino con la liberación del espíritu con respecto al contenido y a las formas de la finitud; con la presencia y con la conciliación de lo absoluto en lo sensible y en lo que aparece; con un despliegue de la verdad que no se agota como historia natural, sino que se revela como historia mundial, de la cual el arte constituye el más bello lado y la mejor recompensa por el duro trabajo en lo real y por los agrios esfuerzos del conocimiento".[11]

La experiencia estética –sin concepto– se expone simbólicamente. El arte aparentemente ha sido superado por la filosofía, por el concepto, pero el espíritu no puede prescindir de la función de sensibilizar la idea y de la tarea crítica del arte. Quizá esta suerte de contradicción entre la razón pura (el puro conocimiento científico) y la experiencia estética que reclama la totalidad de la existencia encarnada e histórica, es

9. *Aesthetik*, edic.cit., p. 882.
10 *Aesthetik*, p.149
11. *Aesthetik*, p. 1105. Cfr. Presas, op. cit., p. 115.

la que incita a la busca de una apreciación no tan unilateral de esa misma razón. Ortega y Gasset, entre otros muchos pensadores marcados directa o indirectamente por el impacto de las nuevas ciencias históricas y los martillazos de Nietzsche, en una conferencia leída en la Universidad de Buenos Aires, hace ya más de medio siglo, proclamaba con su habitual énfasis el advenimiento de una razón que tiene en cuenta la metáfora –como Bergson–, el lenguaje simbólico y lo narrativo, ya que alude a experiencias de las matemáticas, con Brouwer, y cita a Pierre Boutroux, a Huyghens, a Luis de Broglie, y hasta menciona el no desdeñable hecho de que en sus tres cuartas partes el *Discurso del método* de Descartes es una *narración*, es *autobiografía*. Dentro de este marco retórico, Ortega intenta hacer plausible la invocación de una razón que reconstruya la identidad de la vida a través del relato de sus peripecias, esto es, una razón que cuente con y cuente la historia.

> "El hombre es 'un desconocido', y no es en los laboratorios donde se lo va a encontrar. ¡Ha empezado la hora de las ciencias históricas! La razón pura, (que, en última instancia... lo único que lograba con su pretensión de decidir todo por pura lógica era acabar asentándose en la narración de un hecho: el choque de los átomos, por ejemplo), tiene que ser sustituida por una *razón narrativa*. El hombre es hoy lo que es porque ayer fue otra cosa. ¡Ah! Entonces, para entender lo que hoy es, basta con que nos cuenten lo que ayer fue. Basta con eso, y aparece, transparece lo que hoy estamos haciendo. Y esa *razón narrativa* es 'la *razón histórica*'".[12]

Este enfoque, por lo demás, nos va aproximando a la hipótesis final de nuestra exposición: la de que el trabajo del arte puede servir de analogía, de idea regulativa para concebir más adecuadamente la existencia humana. Cuando ya no se confía en aprehender la identidad del sujeto al estilo del *cogito* cartesiano, como la permanencia de una substancia, viene en nuestro auxilio el personaje de una novela, por ejemplo, cuya identidad –guiado por las estrategias del autor implícito– va constituyendo el lector en el acto de leer. En efecto, acaso el relato de ficción, como *pendant* de las *Ideas* de la Razón pura a las que Kant lla-

12. *Obras Completas*, Tomo 12. Madrid; Alianza Edit. y Revista de Occidente; 1983, p. 237. Cfr. Mario A. Presas: "El hombre, ese eterno novelista", en José Luis Molinuevo (coord.), *Ortega y la Argentina*, Madrid; Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 109-118.

ma precisamente *ficciones heurísticas* (KrV A771/B799), regule el trabajo de la imaginación productiva en una *mise en intrigue* (Ricoeur) que ordena e interpreta los hechos casuales de la experiencia real en una trama inteligible.

Ortega se siente atraído por este "modelo":

> "Nos construimos exactamente, en principio, como el novelista construye sus personajes. Somos novelistas de nosotros mismos, y si no lo fuésemos irremediablemente en nuestra vida, estén ustedes seguros que no lo seríamos en el orden literario o poético".[13]

Así, pues, la reflexión sobre la experiencia estética ilumina de pronto un nuevo estilo de examinar nuestra propia realidad . En las lecciones dictadas algunos años antes de *Sein und Zeit*, publicadas con el título *Hermeneutik der Faktizität*, Heidegger sostiene que la hermenéutica no es en primer lugar un método –como el que Dilthey, tras Schleiermacher, quería aplicar al "objeto" de las Ciencias del Espíritu–; "antes" de esa aplicación metodológica, *la hermenéutica es el modo de ser del existente humano*; el hombre *es* de suyo *comprensión e interpretación*. De hecho se encuentra existiendo en un mundo ya interpretado. Y desde esa circunstancia impersonal –*das Man* heideggeriano, el *on* de Marcel, la *gente* de Ortega...– en la cual vive, de la que es vivido *(woraus es lebt, wovon es gelebt wird)*[14] ha de llegar a la *resolución de ser él mismo*, que no es sino "la fidelidad de la existencia con respecto a la propia mismidad".[15] Pero esa mismidad o identidad, no es la permanencia de un carácter ni la constancia de una cosa material, sino más bien ese inefable modo de existir al que aludía Nietzsche al decir que el hombre es el único animal que puede prometer.

Aquí vuelven a cruzarse los caminos de la estética y los de la ética, cuya encrucijada no acentuamos suficientemente en nuestra breve exposición de ideas de Kant y Hegel; pero es obvio que el concepto de *ipseidad*, ineludible en el análisis estético, tiene su lugar originario en la esfera práctica. También ahora, al hablar de identidad narrativa, no puede eludirse la aclaración de que esa identidad responde a la pregunta no por un *qué* sino por el *quién* de la acción, por el agente (Hannah Arendt y Alasdair MacIntyre.[16] La ficción –en nuestro contexto– es una constante apelación a que quien lee, literalmente se apropie de su mismidad, pues, como dice el narrador-escritor de la *Recherche* proustiana,

> "en realidad, cada lector es, cuando lee, *el propio lector de sí mismo*. La obra del escritor no es más que una especie de instrumento óptico que ofrece al lector para permitirle discernir lo que, sin ese libro, no hubiera podido ver por sí mismo".[17]

Hay así en la experiencia estética, que ejemplificamos preferentemente en la literatura, y en la culminación de la literatura de ficción, en la *Recherche*, lo que bien podríamos llamar *puesta en obra de la verdad de una existencia posible*; el escritor, el artista, reordena los "datos" de la realidad y logra que de ellos surja un sentido. No reproduce como la historia, lo que sucedió una vez; sino que esboza lo que *puede* suceder, apunta a la posibilidad, a la esencia. Precisamente por ello puede cumplir el ideal de la *Poética*: ofrecer "una acción completa y entera, con un comienzo, un medio y un fin". En la vida real, por el contrario, sólo a posteriori nos percatamos de que un suceso da *comienzo* a una historia; pocas veces nos damos cuenta del *medio* donde se produce un cambio de fortuna; casi nunca experimentamos el *fin* de la serie de los sucesos con la claridad con que lo arregla el arte, pues

> "ninguna acción tomada por sí misma es un fin (en este sentido de conclusión), sino en tanto que en la historia contada ella concluye un curso de acción, desata un nudo, compensa la peripecia por el reconocimiento, sella el destino del héroe con un acontecimiento último que clarifica toda la acción y produce, en el espectador, la *katharsis* de la piedad y el terror".[18]

13. *Obras...*, edic. cit., tomo 5, p. 137.

14. Cfr. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Gesamtausgabe* Bd. 63. Frankfurt am Main; Klostermann, 1988, p. 31. Cfr. Mario A. Presas: "El saber (sabor) de la experiencia estética" en Carlos B. Gutiérrez (edit.), *El trabajo filosófico de hoy en el continente*. Universidad de Los Andes-Bogotá-XIII Congr. Interam. de Filosofía, julio 1994, editado en 1995, pp. 256-265.

15. *Sein und Zeit*, Tübingen; Niemeyer, 1953, p. 391.

16. Cfr. Paul Ricoeur, *Temps et récit*. Paris, edit. du Seuil, tomo III, p. 274. P. R., *Sí mismo como otro*. Trad. de Agustín Neira Calvo, con la colab. de Ma. Cristina Alas de Tolivar. México/Madrid; Siglo XXI, 1996, pp. 138 ss.

17. Proust, *El tiempo recobrado*, trad. de Consuelo Berges, Madrid, Alianza Edit, 1968, p. 264.

18. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*. Paris; Seuil, 1986. p. 14.

El personaje de la Recherche, cobra conciencia de que el tiempo *perdido* era en verdad tiempo *incorporado*; de que él mismo no era más que el despliegue de esa *durée* que lo mantenía en el ser, y recupera así la certeza de que todo su ser reposa en la obra por hacer, en la fidelidad a la futura obra:

> "La verdadera vida, la vida al fin descubierta y dilucidada, la única vida, por tanto, realmente vivida, es la literatura; esa vida que en cierto sentido habita a cada instante en todos los hombres tanto como en el artista. Pero no la ven, porque no intentan esclarecerla" (Proust, ibid.).

Por supuesto, no estamos ante una proclama postmoderna o desmesuradamente desconstrucionista que suprima los límites entre filosofía y literatura: tan sólo volvemos a la sentencia socrática: una vida sin examen no merece ser vivida. Y ese examen repasa el relato de la propia vida, comprendiéndola "guiados por los relatos, tanto históricos como ficticios, que nosotros hemos comprendido y amado", como acostumbra a decir Ricoeur.

Hasta ahora, con todo, nos mantenemos en un clima hasta cierto punto plácido en esta dimensión del agrado estético. Y ello está lejos del espíritu crítico que reclamaba Hegel y más cercano a la "modorra dogmática" en que se hallaba Kant antes del sacudón que recibió de Hume. Pero el propio Kant analiza otra dimensión de la experiencia estética a la que se ve obligado a llamar "placer negativo" (KdU#23): la experiencia de lo sublime, cercana a lo *numinoso* que describirá Rudolf Otto, con su inextricable mezcla de atracción (afinidad) y rechazo) (desmesura). Burke llamaba "terror", por oposición a "deleite", a este sentimiento: "un placer mezclado con el pesar, un placer que proviene del pesar"; donde el alma está "petrificada de estupor, inmovilizada, como si estuviera muerta. Al alejar esta amenaza –explica Lyotard– que relaciona esta categoría estética con las vanguardias, lo mismo que Peter Bürger -el arte procura el placer del alivio, del deleite. Gracias a él el alma se entrega a la agitación entre la vida y la muerte. Y esta agitación es su salud y su vida".[19]

19. Jean-Francois Lyotard, *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires: edit. Manantial, 1998, p.98. Cfr. Peter Bürger, *Crítica de la estética idealista*. Trad. de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid; Visor, La Balsa de la Medusa, 1996.

Para Kant, la extrema tensión del sentimiento de lo sublime delata no ya una Idea inadecuadamente "representada", sino más bien una "presentación negativa", e incluso una "no presentación". En virtud de ello, precisamente, Schiller encontraba allí

> "una salida del mundo sensible en el cual la belleza querría tenernos inmersos para siempre. No paulatinamente, (ya que no hay ningún tránsito de la dependencia a la libertad), sino *instantáneamente* y por medio de una profunda conmoción".[20] (Kliias, prolog p. LXXXI)

En el límite de la belleza agradable, familiar, *Heimlich*, rozamos esa inhospitalidad de que habla Freud al referirse al malestar en la cultura - y que también, Molinuevo relaciona con el sueño de las vanguardias. La belleza, no se agota en la belleza urbanizada de una "sensibilidad refinada", como diría Schiller: hay una experiencia de una belleza metafísica que linda con lo *Unheimlich*, que acaso resplandece en esta dimensión –como vislumbró Platón en el *Symposium*– anunciando lo que está más allá de toda enunciación, así, la experiencia estética sería, como dice Borges, "la inminencia de una revelación que no se produce". Al celebrar a John Keats, el mismo Borges le recuerda: "la terrible belleza te acechaba". La inminencia de ese pavor, la anunciación de esa terrible belleza, como toda anunciación, siempre ha sido misión de ángeles...

> Wer, wenn ich schriee, hörte mich denn aus der Engel
> Ordnungen? und gesetzt selbst, es nähme
> einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem
> stärkeren Dasein. Denn das Schöne ist nichts
> als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen,
> und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäht,
> uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich.[21]

(¿Pues quién, si yo gritara, me oiría de entre la jerarquía de los ángeles? Y aun suponiendo que repentinamente uno me tomara sobre su corazón: yo sucumbiría ante su más fuerte existencia. Pues lo bello no

20. *Kallias*, edic. cit. Estudio preliminar de Jaime Feijóo, p. LXXXI.

es más que el inicio de lo terrible, que todavía apenas soportamos y admiramos tanto, porque serenamente desdeña destruirnos. Todo ángel es terrible... Rainer Maria Rilke, *Duineser Elegien.* Trad. M.A.P., en *Gesammelte Gedichte.* Frankfurt am. Main; Insel Verlag, 1962.)

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

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXV Nº 1 (Otoño 1999)

ESTUDIO CRÍTICO

EL PENSAMIENTO DE LARRY LAUDAN*

León Olivé

Este libro recoge los trabajos presentados en un encuentro en torno a la obra de Larry Laudan. Incluye, además de dos trabajos originales de Laudan, contribuciones de varios destacados filósofos de la ciencia de España: Fernando Broncano, Anna Estany, Juan Ramón Álvarez, Javier Echeverría, y el propio editor del volumen, Wenceslao J. González.

Una de las primeras cuestiones que le viene a uno a la mente cuando se organiza un encuentro en torno a la obra de algún filósofo, y más si los trabajos se recogen en una publicación, es la de si eso merece realmente la pena. En el caso de la obra de Larry Laudan la respuesta es sin duda afirmativa.

En la filosofía de la ciencia y en la epistemología, como en todos los demás campos de la filosofía, las publicaciones más importantes, los congresos y los seminarios especializados, las cátedras y los salones de clase, en diferentes épocas están dominados por cierto tipo de problemas que los especialistas consideran como los importantes, sobre los que hay que discutir, investigar y enseñar, dando por hecho una base de supuestos compartidos. En suma, en la filosofía de la ciencia, como en el resto de la filosofia, lo mismo que en las ciencias, hay paradigmas.

En la filosofía de la ciencia durante cuatro largas décadas vimos el reinado casi indiscutido del empirismo lógico, una de las escuelas más admirables del siglo, por la brillantez de sus principales representantes, por la agudeza e ingenio de sus obras, y admirable también por su capacidad de autocrítica. Sin embargo, la fuerza del paradigma hizo que durante muchos años se dejaran de lado trabajos tan sugerentes

---

* *Relaciones entre historia de la ciencia y filosofía de la ciencia,* Wenceslao J. González (ed.), Universidad de la Coruña, La Coruña, España, 1998, pp.179

como el de Ludwig Fleck,[1] rescatado del olvido y valorado hasta que el paradigma al que se oponía ya había sido minado por dentro.

Y es que un paradigma no se abandona mientras no están dadas las condiciones internas para ello. Si la obra de Kuhn fue la punta de lanza para la quiebra del empirismo lógico y estimuló la búsqueda de otras opciones, las condiciones para su enorme influencia se debieron en buena parte a la autocrítica de muchos de los más sobresalientes empiristas lógicos, y a la crítica de quienes no eran ajenos a la escuela, sino que más bien crecieron bajo su cobijo, como Paul Feyerabend, y en una generación más joven, Larry Laudan.

Heredero sin duda de la mejor tradición del empirisimo lógico, Laudan ha sido uno de sus críticos más duros, y a la vez –en cierto sentido– uno de sus más sobresalientes continuadores. Su obra ha sido de las claves para la quiebra del viejo paradigma, y ha sido de las que han marcado el rumbo de la epistemología y de la filosofía de la ciencia en las dos últimas décadas. Por eso, estudiarla permite comprender en buena medida ese camino, y criticarla es participar en la filosofía de la ciencia contemporánea.

El mérito del volumen editado por Wenceslao J. González es que atiende esos dos aspectos. Por una parte ofrece al lector una cuidadosa visión del contexto en el que surge la obra de Laudan, de su importancia y de su desarrollo hasta el presente. Pues el libro incluye dos textos inéditos de Laudan, escritos en español expresamente para el volumen, en donde presenta sus ideas actuales sobre dos vertientes fundamentales de su pensamiento: sobre el naturalismo y sobre la evaluación comparativa de teorías. Y por otra parte, el libro es muy rico en la discusión de esa obra.

Como cualquier pensamiento original y que abre brecha, el de Laudan es arriesgado, a veces osado, y plantea nuevos problemas sobre los que no siempre se encuentran respuestas inmediatas. Por ello la obra de Laudan invita a la controversia, lo cual constituye una de las mayores virtudes de cualquier trabajo filosófico interesante. Todos los colaboradores del volumen aceptan esa invitación y su respuesta no

1. El libro es: *Ludwik Fleck, Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache: Einfuhrung in die Lehre von Denkstil un Denkkollektiv* (Basel, 1935), tardíamente traducido al inglés (a esto alude Olivé) como: *Genesis and Development of a Scientific Fact* (Chicago, Univesity of Chicago Press, 1979).

defrauda al lector. El volumen es muy rico en objeciones y en propuestas para avanzar en las ideas sugeridas por Laudan, por lo cual el libro constituye una discusión dinámica de problemas actuales de la filosofía de la ciencia. Veamos tan sólo algunos botones de muestra.

La visión de conjunto sobre el contexto y la evolución del pensamiento de Laudan la ofrece el detallado análisis de Wenceslao J. González, quien además, como editor del libro, con buen juicio ha propuesto tres apartados, cada uno dedicado a sendos aspectos señeros de la obra de Laudan: el modelo de desarrollo científico que presentó en *Progress and its problems*, el primer libro importante que le ganó prestigio internacional; el naturalismo, particularmente la posición que Laudan ha llamado naturalismo normativo; y la axiología de la ciencia.

El resto de las contribuciones subrayan aspectos de la obra, en dosis adecuadas para una buena digestión, poniendo de relieve sus virtudes, sugiriendo lecturas novedosas, señalando limitaciones, proponiendo expansiones por caminos no explorados por Laudan, y cuando es pertinente presentando objeciones.

El progreso y sus problemas

González, Broncano, Estany y Echeverría señalan correctamente que desde *Progress and its Problems* Laudan introdujo importantes variaciones sobre las ideas entonces en discusión acerca de la racionalidad y el progreso en la ciencia. Contra la idea dominante de la racionalidad, como el concepto básico para reconstruir la metodología y el desarrollo de la ciencia –entendida además a la manera del empirismo lógico–, Laudan propuso a la noción de *progreso* como la más básica. "No es que el progreso consista en aceptar sucesivamente la teorías más racionales" –decía Laudan–, sino que "la racionalidad consiste en hacer la elección de la teoría más progresiva" (*Progress and its problems*, 6).

El modelo de desarrollo científico que Laudan ofreció en su primer libro se planteaba como una opción ante otros influyentes modelos de desarrollo científico, notablemente el de Kuhn. Anna Estany analiza cuatro episodios de cambio científico, poniendo de relieve las virtudes del modelo de Laudan, especialmente frente al de Kuhn. Esos episodios son: la revolución química del siglo XVIII, la transición de la arqueología tradicional a la "nueva arqueología" en los años sesenta y setenta de nuestro siglo, el advenimiento del conductismo y la teoría atómica de Dalton.

Pero Estany también señala algunas carencias del modelo de Laudan, y para superarlas propone incluir en el modelo las dimensiones de los instrumentos y de la ampliación de las aplicaciones de una tradición de investigación, además de las dimensiones que el modelo ya contempla: la metodológica, la axiológica y la teórica. Por otra parte Estany sostiene, correctamente creo yo, que hay casos en la historia de la ciencia en los que, como ella dice, el cambio metodológico arrastra todos los demás elementos de una tradición de investigación, y sugiere que el modelo de Laudan no da cuenta de este tipo de cambios. Aquí podría surgir la duda de si esta crítica no es algo injusta, sobre todo si se consideran otros trabajos de Laudan, como *Science and values*, en donde deja claro que un cambio en la metodología puede provocar modificaciones en los niveles de la axiología y de las teorías.

Naturalismo normativo

Otra de las contribuciones más importantes de Laudan a la epistemología y a la filosofía de la ciencia, y por extensión a la filosofía toda, que señala acertadamente Wenceslao J. González en su trabajo, y es discutida en los trabajos de Broncano, de Álvarez y de Echeverría, es la defensa de una posición naturalista.

Desde *Progress and its Problems* Laudan lamentaba la asombrosa distancia entre la filosofía de la ciencia y la teoría del conocimiento que durante mucho tiempo ha mantenido la filosofía académica. Laudan insistía en que "[H]a sido un error de los epistemólogos académicos el promover una insularidad y tener la convicción de que las disciplinas como la psicología y la sociología no tienen nada interesante que ofrecer para una mejor comprensión del conocimiento (1977, 1), así como suponer que es posible descubrir la naturaleza del conocimiento permaneciendo "dichosamente ignorantes de su mejor ejemplo: las ciencias naturales" (*idem.*).

Pero como el propio Laudan lo recuerda en una de sus contribuciones al volumen, "la epistemología se bifurca en senderos diferentes" (106), en cuanto se pasa del punto inicial de acuerdo entre todos los naturalismos. Ese punto de acuerdo es –en sus palabras– que "las tesis epistemológicas son teorías o hipótesis sobre la naturaleza de la investigación, sujetas precisamente a las mismas estrategias de juicio y evaluación que aplicamos en la evaluación de las creencias del sentido común o de las ciencias" (106). Es decir, la epistemología no puede tener

fundamentos *a priori*, sino que, al igual que las ciencias no formales, debe ser evaluada empíricamente, y en particular debe tomar en cuenta los resultados de la psicología y la sociología.

Pero al mismo tiempo Laudan ha sido enfático en que sería un error pensar por esto que la epistemología no es una disciplina autónoma y que puede reducirse a alguna otra ciencia. Aquí es donde su pensamiento toma un sendero distinto al de otros filósofos naturalistas, pues si hay acuerdo en que la evaluación de las teorías epistemológicas debe hacerse con base en métodos análogos a los de las ciencias, hay discrepancia en la interpretación de esos métodos.

En contra de filósofos como Quine, para quien –como todo mundo sabe–, la naturalización de la epistemología significa una reducción a la psicología, Laudan insiste en que el conocimiento y las ciencias plantean genuinos problemas filosóficos que deben ser resueltos filosóficamente. Por consiguiente, la epistemología se sostiene sobre sus propios pies y es incluso útil para el científico activo si es que ha de tomar decisiones racionales acerca de porqué aceptar ciertos métodos en su campo (1997). Para Laudan la naturalización de la epistemología es compatible con su fundamental papel normativo: "Es posible mostrar que una metodología 'científica' y robustamente 'descriptiva' tendrá consecuencias normativas" (1987, 25).

El naturalismo de Laudan recibe buena atención por parte de González, de Broncano, de Álvarez y de Echeverría. Fernando Broncano subraya las dificultades de la mera concepción naturalista de la epistemología y de la filosofía de la ciencia, y presenta una concepción diferente a la de Laudan acerca del significado de la naturalización de la epistemología. Pero con justicia reconoce que *Progress and its Problems* "abrió la puerta para una filosofía naturalista de la ciencia" (62), al subrayar la resolución de problemas como el objetivo fundamental de la ciencia y la capacidad de las teorías para resolver problemas como el criterio básico para su evaluación.

Sin embargo Broncano plantea correctamente –como también lo hace Javier Echeverría– que una de las dificultades que Laudan enfrenta es la de precisar la caracterización de los problemas científicos, aquello que en *Progress and its Problems* constituye el objetivo central de la ciencia. Broncano hace ver que la aplicación del modelo enfrenta un dilema según se conciba la identidad de los problemas, ya sea de modo internalista o externalista (en el sentido epistemológico o semántico del término). Broncano sugiere que Laudan no tiene una salida fácil ante

el dilema, y por su parte considera que la mejor respuesta sería "postular un programa de investigación en el que consideraciones cognitivas [es decir, como son tratadas por las ciencias cognitivas contemporáneas] formen el núcleo esencial de la reconstrucción intelectual" (66).

Con todo, Broncano muestra la vigencia de *Progress and its Problems*, un libro publicado hace veintiún años, el cual puede leerse con provecho actualmente, no como una mera pieza de la historia de la filosofía del siglo XX, sino como un auténtico libro problemático, con tal de tener en cuenta el instrumental desarrollado en estas dos décadas.

Echeverría aborda el mismo problema desde otra perspectiva, con lo cual aprieta la pinza sobre la misma dificultad. Él llama la atención sobre la formulación de lo que es un problema científico de acuerdo con la concepción de Laudan, la cual, en su opinión, renuncia a "ocuparse de los aspectos no epistémicos de la actividad científica" (148), porque supone que se trata de factores ajenos a la racionalidad científica, siguiendo en esto a la tradición heredada. Pero entonces no da cuenta cabal de la ciencia ni de su desarrollo, pues pasa por alto que la ciencia del siglo XX –en palabras de Echeverría– "no se reduce a la búsqueda de conocimiento (ni a la resolución de problemas epistémicos), sino que es una acción, o si se prefiere una actividad transformadora del mundo" (148).

A Echeverría no le falta razón en esto, pero tal vez habría que matizar la objeción, analizando el significado en la concepción de Laudan de la resolución de problemas, pues no se trata únicamente de problemas teóricos, sino que caben perfectamente problemas prácticos.

Pero aunque Laudan no atienda a ciertos problemas importantes, eso no debería hacernos olvidar que se dirige a otros sobre los que en definitiva hay que dar una respuesta desde la filosofía. Por ejemplo, como él lo dice en su segunda contribución al libro: "¿qué principios generales de racionalidad pueden guiar nuestras selecciones, o deberían hacerlo cuando los investigadores están en circunstancias en las que hay dos o más teorías que son *prima facie* plausibles y estas teorías son rivales (esto es, contrarias)?"

Juan Ramón Álvarez hace un muy rico análisis del naturalismo normativo. Sin embargo hay que decir que parece querer librar a Laudan de un peso que no lleva. Álvarez atribuye a Laudan una falacia de tipo naturalista, y propone una manera de superarla. Además, señala correctamente dos formas en las que las teorías normativas son útiles. Una es la de construir un modelo ideal, que luego se usa para *explicar* la realidad "reconstruyendo las morfologías observadas como desviaciones de las construidas [idealmente] basándose en principios que explican la desviación". Un problema serio es entonces el de justificar esos principios. La otra forma en la que es útil un modelo ideal (una teoría normativa) es la de *aplicarlo* en la realidad para producir morfologías acordes a la básica del modelo. "Explicación reconstructiva y aplicación productiva son dos modos de culminar la ejecución de las teorías normativas" (126), dice Álvarez.

Ni Laudan ni nadie objetaría esto. Pero a mi entender el naturalismo normativo *à la* Laudan busca una tercera vía. Es innegable que los enunciados normativos no se pueden deducir de los enunciados empíricos. Creer lo contrario es cometer la falacia naturalista. Pero esto es grave sólo si se piensa que la aceptabilidad de una norma, como la de una teoría, depende de que sea deducible de enunciados factuales. Sin embargo esta no es la vía que propone Laudan para la aceptabilidad de las normas. El interés de su naturalismo normativo es que trata de dar cuenta de un mecanismo *naturalista* de la justificación de las normas, justificación que se basa en el éxito empírico de esas normas, es decir, en su capacidad de conducir a la selección de métodos exitosos en las ciencias. El tipo de inferencia que entra en juego para ello sin duda es inductivo, y está sujeto a todos los problemas señalados por siglos sobre la inducción. Pero el problema no es la falacia naturalista.

La axiología

Acertadamente González ha incluido un tercer apartado del volumen dedicado a la axiología de la ciencia, pues Laudan ha sido uno de los filósofos que más ha insistido en que la axiología es una parte de la teoría del conocimiento tan importante como la metodología: "La metodología sin la axiología no llega a ninguna parte" (1987, 29; 1996, 140).

En este terreno la obra de Laudan mantiene una tensión, hasta donde yo sé no resuelta, pues por una parte hay un un elemento teleológico en la concepción del progreso científico de Laudan –como lo subraya Javier Echeverría en su contribución–. Esto se deriva de su insistencia en que el fin de la ciencia es la resolución de problemas. Pero por otra parte también en numerosos trabajos Laudan ha defendido la idea de un pluralismo, no sólo metodológico sino axiológico: Una adecuada teoría de la ciencia debería permitir un pluralismo metodo-

lógico sin otorgar licencia alguna al relativismo (1997); "[E]s posible que los fines varíen y en tal situación distintos métodos serían adecuados para lograr su realización. Del mismo modo, aun con la misma familia de fines, puede haber metodologías alternativas para realizarlos" (1997). "No hay un conjunto fijo de fines de la ciencia. Ni siquiera la resolución de problemas puede considerarse como un fin permanente de la ciencia. Los fines de la ciencia varían de época en época" (1987, 23; 1984; 1996, 142-143).

Echeverría critica acertadamente la inclinación teleológica. "El progreso –nos dice Echeverría– puede entenderse en términos de una mejor armonía o equilibrio de componentes ... Desde este punto de vista una notación matemática o una axiomatización pueden ser importantes avances científicos sin perjuicio de que no conduzcan a ninguna meta previamente establecida ni resuelvan problemas epistémicos previos" (151).

Sin embargo, cabría preguntarse si la posición de Laudan no podría responder después de todo esta objeción, aun manteniendo la idea de que el fin de la ciencia es la resolución de problemas. Para ello podría por ejemplo señalar que la axiomatización o la nueva notación resuelven problemas del manejo de simbología y del lenguaje o de la presentación de una teoría. Pero a esto podría todavía contrarreplicarse que la dificultad surge en primera instancia por la falta de claridad acerca de lo que cuenta como problema.

Concediendo eso, todavía hay otra veta a explotar en la obra de Laudan que le permitiría escapar a la objeción, a saber, la propuesta de que el progreso sólo se puede evaluar contra el trasfondo de ciertos valores específicos (151). Hay pasajes donde Laudan claramente sostiene que el progreso científico tiene que ser evaluado de acuerdo con un conjunto específico de estándares que son relativos a un contexto. Si ha habido progreso en la ciencia *para nosotros*, es algo que debemos evaluar de acuerdo con *nuestros estándares* (1984, 64-66; 1987, 28; 1996, 138). Una notación matemática sería considerada un progreso porque permite, digamos, un manejo más sencillo de problemas conocidos, o porque permite plantear de manera precisa problemas que antes sólo se podían pensar vagamente. Pero lo que es determinante es que el juicio se hace en función de los valores que establece quien hace la evaluación. Una mejor notación o una axiomatización serían progresivos entonces, de acuerdo con Laudan, no porque se ha resuelto algún problema, sino porque se les ha evaluado de acuerdo con valores que así

permiten juzgarlo, digamos en función de valores como la sencillez, la elegancia y la precisión.

Consideraciones finales

Basten las anteriores consideraciones para mostrar que el libro que comentamos presenta por un lado una clara exposición del pensamiento de Laudan, y con ello del desarrollo de muchos de los problemas importantes de la filosofía de la ciencia de los últimos veinticinco años, y por el otro discusiones vivas que están marcando el curso actual de la disciplina. Los estudiantes encontrarán la discusión en un lenguaje y tono accesible, y los expertos hallarán matices interesantes que sin duda los invitarán a la reflexión y al debate. Un mérito que no es menor de la contribución de Wenceslao J. González es la recopilación de una amplia bibliografía, no sólo de Laudan, sino de otros trabajos que discuten su obra.

Para terminar quisiera sólo manifestar un deseo –al margen del contenido y la importancia de este libro– y es que ojalá en el futuro libros de esta naturaleza incluyan combinaciones más amplias de colaboradores, hablando geográficamente. En este libro, aparte de Laudan, claro, todos los colaboradores son españoles. Puesto que recoge los trabajos presentados en un encuentro, las razones financieras para ampliar el círculo a los dos lados del Atlántico son evidentes. Pero una meta que nunca debemos dejar de buscar dentro de la comunidad filosófica hispanohablante, creo yo, es que el intercambio de puntos de vista entre los filósofos de lengua española de ambos lados del océano continúe incrementándose.

Universidad Nacional Autónoma de México

REFERENCIAS

LAUDAN, L., 1977, *Progress and its problems, Towards a Theory of Scientific Growth*, University of California press, Berkeley, Los Angeles, London.

LAUDAN, L., 1984, *Science and Values, The Aims of Science and Their Role*

in Scientific Debate, University of California press, Berkeley, Los Angeles, London.

LAUDAN, L., 1987, "Progress or Rationality? The prospects for Normative Naturalism", in *American Philosophical Quarterly*, Volume 24, Number 1, January 1987, pp. 19-31

LAUDAN, L., 1990, *Science and Relativism*, University of Chicago Press.

LAUDAN, L., 1996, *Beyond Positivism and Relativism, theory, method and evidence*, Westview Press, Boulder, Colorado.

LAUDAN, L., 1997, "La teoría de la investigación tomada serio", en Ambrosio Velasco (ed.), Colección de Problemas Científicos y Filosóficos, Paidós-UNAM, México, pp. 25-41.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXV Nº 1 (Otoño 1999)

COMENTARIOS A *LA ETICA EN ARISTOTELES O LA MORAL DE LA VIRTUD* DE O. GUARIGLIA*

Marcelo D. Boeri

Desde hace ya varias décadas ha habido una ingente producción de trabajos sobre los tratados éticos de Aristóteles, habida cuenta del renovado y merecido impulso que entre los estudiosos de sus obras ha tenido en este siglo su filosofía práctica y, sobre todo, la ética. En nuestra lengua, sin embargo, la producción de libros de conjunto que discutan la filosofía práctica aristotélica en general y la ética en particular ha sido escasa. La aparición de este volumen constituye un hecho auspicioso. La obra está escrita en un estilo relativamente simple, de modo que su lectura resulta accesible para el no especialista. Las palabras en griego aparecen siempre transliteradas y, por lo general, van acompañadas de su correspondiente traducción. Aunque se trata de un libro de tesis, buena parte del mismo puede ser leído como un comentario más o menos puntual a los temas fundamentales de *Ética Nicomaquea* (*EN*), en la que principalmente basa Guariglia (G.) su exposición y discusión de la ética aristotélica (claro que la *Ética Eudemia* [*EE*] también es tenida en cuenta e incluso la *Magna Moralia* [*MM*], tratado al que, siguiendo las opiniones de Dirlmeier, Düring, Cooper y Kenny, se considera como material que se remonta originalmente a Aristóteles, ya sea que provenga de las lecciones del maestro o de sus obras perdidas; cf. pp. 29-31).

Dada la extensión de este libro (362 páginas de texto –organizadas en doce capítulos- más 32 de bibliografía) y la amplia gama de temas tratados en él (cuestiones de método, el concepto de bien, acción voluntaria e involuntaria, virtud y elección, la discusión puntual de algunas virtudes del carácter, la sabiduría práctica, la felicidad, etc.), no me es posible comentar con cierto detalle más que algunos puntos que

* Osvaldo Guariglia, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1997, 394 páginas.

considero especialmente importantes o que son de mi particular interés. La obra se abre con un breve pero denso capítulo (pp. 19-31) dedicado a exponer la vida de Aristóteles y la historia de sus *Éticas*. Sigue un capítulo nuclear dedicado a la cuestión del método en la ética (pp. 33-102) que, en mi opinión, es especialmente importante como instrumento para la lectura de los textos centrales de las *Éticas*, pues ayuda a comprender los tipos de racionalidad distinguidos por Aristóteles (cf. p. 38 ss.), y explica el "principio de exactitud variable" que Aristóteles opone a la exactitud absoluta propuesta por Platón y que, como indica G., no cae en un relativismo cognoscitivo (cf. p. 63 ss.). Tras distinguir los principios y causas en la naturaleza, en las matemáticas y en la acción el autor sostiene que en los textos aristotélicos se establece una clara distinción semántica entre el uso propio (y el significado) de "principio" y un uso impropio (p. 40). Según su opinión, la distinción semántica entre "principios propiamente dichos" y "principios por analogía" está dirigida contra la concepción metafísica del alma en Platón, Jenócrates y Espeusipo (cf. p. 51 y *EE* 1222b16-1223a9, citado en pp. 38-40). G. concluye convincentemente que los argumentos de Aristóteles culminaban con el rechazo del modelo matemático como la única forma de racionalidad y cognoscibilidad, lo cual también implica el rechazo de la "exactitud" (absoluta) como criterio jerárquico de las ciencias, y la posibilidad de distinguir distintos significados del término "ciencia" (*epistéme*) y distintas formas de razón: teórica y práctica (p. 54). Aristóteles, entonces, se habría esforzado por mostrar que no es posible postular una exactitud invariable en todos los ámbitos del saber, y menos aún en el práctico. Según G., la dificultad básica de todo "modelo platónico" de conocimiento reside en la distancia insalvable entre el modelo abstracto y el lenguaje ordinario con su multivocidad (p. 58). Conviene, sin embargo, recordar que Platón parece haber sido consciente de este problema, independientemente de que su teoría como un todo pueda ser entendida en el sentido indicado por el autor. En efecto, en un pasaje clave de *República* V (471c-473b) Platón reconoce que no es posible aplicar el modelo en los mismos términos en que se lo enuncia. Es imposible realizar algo tal y como se lo enuncia pues la acción (*prâxis*) tiene menos contacto con la verdad que la palabra (*léxis*). Por eso no debe pedirse que las cosas sucedan en la realidad exactamente como se las plantea en el discurso, que en Platón es "el modelo abstracto". Platón parece haber advertido que un modelo es como tal irrealizable, pues en el momento en que sea realizable y pueda ser

expresado por el lenguaje ordinario con las multivocidades que el mismo implica dejará de ser modelo.

La relevancia de la dialéctica como elemento metodológico decisivo en el tratamiento de "lo que puede ser de otra manera" es examinada en el capítulo 3. La ciencia práctica se ocupa de lo que cambia en forma permanente y se caracteriza por avanzar a la inversa de la ciencia demostrativa, es decir desde los fenómenos hacia los principios. Constituye un avance en el proceso de fundamentación de los hechos de que parte (cf. p. 127 y cap. 2, secciones II-III). G. rechaza (creo que con razón) la tesis que sostiene que un tratamiento científico de la ética que contenga una pretensión de verdad y un tratamiento dialéctico de la materia de la cual la ética se ocupa es incompatible; esta línea explicativa fracasa porque no estima como es debido el carácter y la función de la dialéctica como técnica argumentativa (cf. pp. 129-130). Siguiendo las posiciones de Burnet, Ross y Joachim, G. concluye que la relación entre ciencia práctica y dialéctica es estrechísima, aun cuando observa que estos estudiosos se sintieron inhibidos para extraer todas las consecuencias de esta conexión debido a una apreciación distorsionada de la función de la dialéctica y de su relación con la demostración. La dialéctica suministra una técnica argumentativa adecuada para tratar con el tipo de fenómeno que se da en el dominio de la acción, pero eso no implica que la ética sea para Aristóteles un estudio carente de carácter científico o que no esté interesado por el logro de la verdad (cf. pp. 126 y 132).

El capítulo dedicado al análisis de las acciones voluntarias e involuntarias (pp. 137-161) discute la acción y sus principios, la responsabilidad, la explicación de la acción incontinente con el recurso al silogismo práctico, y los distintos tipos de acciones (voluntarias, mixtas, involuntarias y no voluntarias). Una sección clave en este capítulo es la dedicada al tratamiento aristotélico de la incontinencia o debilidad de la voluntad. Como indica G., es éste uno de los aspectos de la filosofía moral aristotélica que ha resultado clave para reincorporar a Aristóteles a la discusión contemporánea. El autor propone aclarar la conexión entre acción y razón práctica partiendo de la explicación que encontramos en los textos aristotélicos de las facultades psíquicas mediante las cuales ponemos en movimiento nuestro cuerpo, y afirma que para Aristóteles la acción es, desde el punto de vista psíquico, el resultado de la combinación de dos facultades distintas del alma: *órexis* (deseo) y *noûs praktikós* (que propone traducir como "espíritu prác-

tico"; cf. p. 152). Como muestra G., hay acción en sentido estricto sólo con la aparición del componente intelectivo, que aporta el cálculo y la deliberación como partes integrantes de ella. Para fundamentar su posición cita el complicado pasaje de *De anima* 434a12-14, en el cual Aristóteles describe las "acciones" que se llevan a cabo sin facultad deliberativa y las que se llevan a cabo con ella. De este pasaje parece inferir G. que el "estado de *akrasía* se manifiesta como una carencia de límites entre acción y acción *y se da de modo permanente en los animales* y transitorio en algunos hombres" (p. 153; el destacado es mío). Creo que si uno reexamina el pasaje de *De anima* junto con otros textos de *EN* y *EE* puede concluir que Aristóteles pensaba que, en sentido técnico estricto, no puede decirse que los animales puedan desarrollar conductas incontinentes o que se encuentren en un estado de incontinencia permanente. Para que haya incontinencia debe haber algún componente racional deliberativo en el agente y alguna "mejor razón" en contra de la cual "actuar a sabiendas"; el incontinente es el que actúa siguiendo su apetito y contra su cálculo racional (*logismós*; cf. *EE*, 1223a37-38), "piensa o cree que ha actuado mal" (*EE*, 1224b21) y posee un cierto *noûs* (*EE* 1246b14). Por lo demás, sobre el fenómeno de la incontinencia y los animales Aristóteles dice claramente que "las bestias no son incontinentes porque no tienen una convicción (*hypólepsis*) universal sino sólo representación y memoria de las cosas particulares" (*EN* 1147b3-5). En sus discusiones técnicas sobre la noción de incontinencia queda claro que para que haya *akrasía* debe haber un conflicto entre apetito y "deseo racional" (*boúlesis*), además de la intervención de la deliberación que debe ser llevada hacia la dirección equivocada. Pero el hecho es que los animales no tienen *boúlesis*, que es una forma estrictamente racional del deseo, y por cierto tampoco deliberan. El estado propio de los animales es determinado por la naturaleza, de modo que nadie los llamaría "incontinentes" (*EN* 1148b31-32).

El capítulo 5 (pp. 163-189) se concentra en la explicación de las posiciones interpretativas más o menos clásicas de la noción de bien en Aristóteles, la discusión de "bueno" como un homónimo y los tipos de bienes. El autor expone la primera interpretación del siguiente modo: (1) si Aristóteles admite un concepto de bien reducible en última instancia a la unidad, su ética sería cabalmente eudemonista, porque el logro de ese fin subordinaría todos los demás fines intermedios, en especial las virtudes y los bienes de fortuna a su obtención. (2) Si, por el contrario, Aristóteles deja abierto el significado del bien práctico y admite que se trata de un término polisémico, existen, según él, bienes que en sí mismos son de diferente naturaleza y que no son reducibles a una unidad en especial: la felicidad, por una parte, y las virtudes, por la otra (cf. p. 163). Ésta es la posición que adopta G., quien sostiene que éste es el único modo en que puede cobrar preeminencia la *moral de la virtud* desarrollada por Aristóteles. La ética aristotélica no sería una ética con un fin inclusivo (la *eudaimonía*), al cual estarían subordinados todos los demás fines (p. 217). El capítulo siguiente está dedicado a la cuestión de la virtud (moral) y la elección. El autor hace notar que la disposición temática de *EN* (la *eudaimonía*, por una parte, y la virtud, por la otra) involucra un problema que aparece a lo largo de toda la obra: ¿cuál es el núcleo del libro, el fin último y más perfecto –la felicidad- o la exposición de las virtudes? Como se ve, este problema se relaciona estrechamente con la cuestión recién apuntada respecto de la noción de bien. El autor sugiere que en las comparaciones de Aristóteles nada induce a pensar que, al hablar de fines, esté refiriéndose a un fin último, más allá de los fines específicos de cada virtud (p. 209). Aristóteles sugiere que la felicidad consiste en vivir ejerciendo las virtudes éticas y dianoéticas (sobre todo la prudencia o sabiduría práctica), pero en *EN* X sostiene que hay una actividad superior a todas las demás: la contemplación. Aquí se plantean dos modelos aparentemente antitéticos de felicidad que parecen difíciles de conciliar. La enfática defensa que hace Aristóteles de la vida contemplativa (en *EN* X 6-9) constituye uno de los puntos más controvertidos de la discusión actual de la ética aristotélica. La conclusión general de G. en este punto es más bien radical: la *EN* (la versión más acabada de la ética aristotélica) carece de unidad y, por lo tanto, de consistencia. No es posible en su opinión conciliar los dos ideales alternativos de vida, el de la virtud y el de la contemplación, en una única concepción de la felicidad. Aristóteles mismo, sostiene G., argumenta en contra de los intérpretes inclusivistas al hacer hincapié en el hecho de que la vida contemplativa no tiene relación conceptual con los aspectos morales, porque en tanto la vida práctica del ejercicio de la virtud moral requiere de la interacción con otros miembros de la comunidad ("el justo necesita personas respecto de las cuales y con las cuales practicar la justicia"), la contemplación puede ser llevada a cabo en soledad ("el sabio, aun estando solo, puede ejercer la teoría"; cf. pp. 331-332 y *EN*, 1177a30-33). La fuerza de este pasaje a favor de la interpretación propuesta por G. parece indiscutible; se encuentra en el contexto de la discusión de la autosuficien-

cia como una de las características propias de la felicidad. La cuestión ya había sido planteada al comienzo de *EN* I (1097a25-b21): la felicidad debe ser algo completo (o final) y autosuficiente. Pero en este pasaje Aristóteles aclara que la autosuficiencia no debe ser entendida en el sentido de lo que es suficiente para uno mismo, sino también para los padres, los hijos, la mujer y en general para los amigos y los conciudadanos (1097b8-11). Si esto es así, el ejercicio pleno de la contemplación parece presuponer que las exigencias de la vida moral hayan sido satisfechas y *sigan siendo satisfechas en forma permanente* porque, como dice Aristóteles en *Política*, 1323a27-28, nadie llamaría dichoso al que no participa en absoluto de la valentía, la templanza, la justicia o la prudencia. Aunque admitamos (como lo admito) que el ideal de vida feliz en *EN* X es distinto que el de los libros donde se discute la vida práctica del ejercicio de las virtudes morales, Aristóteles no dice que, dado que la contemplación es el bien supremo, debemos alcanzarla a como dé lugar, sino que, *en la medida de lo posible*, tenemos que "inmortalizarnos" y hacer todo lo que está a nuestro alcance para vivir de acuerdo a lo mejor que existe en nosotros (*EN*, 1177b34-35). Creo que lejos de proponer una "exaltación cuasi mística del intelecto" por sobre todas las demás facultades (cf. p. 330; 358-359), Aristóteles es plenamente consciente de la condición humana que impide un eventual ejercicio puro y permanente de las facultades intelectuales, lo cual no impide que lo postule como un *desideratum*. Si esta explicación es plausible, la vida feliz será una vida con amigos (la amistad es un bien imprescindible para una buena vida), con una razonable cantidad de bienes externos (sin los cuales es imposible ejercitar las virtudes), con ciertos bienes corporales (salud, por ejemplo), con la posibilidad de ejercitar las virtudes morales e intelectuales y de disponer de ocio *a lo largo de una vida completa* como para ejercer la actividad contemplativa *en la medida de nuestras posibilidades*. Estoy seguro de que hay una forma simple de desarticular mi explicación; la más directa es la que sugiere el Profesor Guariglia: la falta de unidad de *EN* hace imposible conciliar los dos modelos alternativos de buena vida. Creo, sin embargo, que, por lo dicho, puede sugerirse que es posible conciliar los dos ideales de felicidad propuestos por Aristóteles pues no son necesariamente antitéticos. Por otra parte, cabría preguntarse si *para Aristóteles* sería posible distinguir una filosofía moral general, una teoría moral positiva y un ideal de vida contemplativa (cf. pp. 334-335). Para nosotros puede ser completamente legítimo hacerlo; tengo dudas de que sea igualmente legítimo aplicar los mismos criterios de distinción a la filosofía práctica aristotélica.

El libro se cierra con un capítulo dedicado a examinar el impacto de la moral aristotélica de la virtud en la filosofía contemporánea. Hay que destacar la discusión de "las virtudes sociales y la sociedad jerárquica" (cap. 7), donde G. muestra la importancia de evitar aislar el texto aristotélico de su contexto histórico. Tal vez habría sido conveniente incluir un "índice de pasajes aristotélicos", dada la cantidad de textos citados textualmente que son objeto de un comentario crítico permanente a lo largo de la obra. Una observación que puede ser útil: en p. 74 se cita *An. Post.* 88b30-89a4. En la línea 4 de ese pasaje hay una errata importante que conviene advertir; debe decir "Lo necesario no puede ser de otra manera". En suma, se trata de un libro bien argumentado y polémico en muchos puntos; refleja un conocimiento admirable de los textos de Aristóteles y de la bibliografía especializada (en varias secciones puede encontrarse resumido en una página o dos el *status quaestionis* de lo que se está discutiendo). Se trata de un trabajo lleno de sugerencias estimulantes que, independientemente de la posición que uno finalmente adopte, invita a la relectura de los textos aristotélicos. El libro de G. constituye una contribución importante a los estudios de ética aristotélica y ayuda a mostrar que hay aspectos de la filosofía práctica de Aristóteles que todavía hoy vale la pena estudiar y discutir.

CONICET

METAPOLÍTICA
REVISTA TRIMESTRAL DE TEORÍA Y CIENCIA DE LA POLÍTICA

Vol. 3, Núm. 10, México, abril • junio • 1999

◆

TEORÍA Y METATEORÍA

LA COMPLEJIDAD DE LO POLÍTICO
Rigoberto Lanz

◆

DOSSIER

¿TIENEN FUTURO LOS PARTIDOS POLÍTICOS?

DEMOCRACIA Y REPRESENTACIÓN
Adam Przeworski

PARTIDOS POLÍTICOS: ¿INSTITUCIONES NECESARIAS O PRESCINDIBLES?
María Marván Laborde

MODELOS EXPLICATIVOS DE LA CRISIS DE LOS PARTIDOS. LINEAMIENTOS TEÓRICOS PARA EL ESTUDIO EMPÍRICO
Adriano Pappalardo

LA CRISIS MUNDIAL DE LOS PARTIDOS DOMINANTES
José Antonio Crespo

CRISIS, TRANSFORMACIÓN Y NUEVOS PARTIDOS. EL FG/FREPASO Y FORZA ITALIA EN PERSPECTIVA COMPARADA
Juan Manuel Abal Medina (h) y Franco María Castiglioni

◆

PERFILES FILOSÓFICO-POLÍTICOS

AMARTYA SEN

DIVERSIDAD HUMANA, LIBERTAD Y CAPACIDADES EN LA OBRA DE AMARTYA SEN
Paulette Dieterlen y José Gómez de León

ECONOMÍA Y SOCIOLOGÍA: ENCUENTROS Y DESENCUENTROS. ENTREVISTA CON AMARTYA SEN
Richard Swedberg

AMARTYA SEN: UNA SEMBLANZA INTELECTUAL
Mark Saint-Upery

Suscripciones: Playa Eréndira 19, Barrio Santiago Sur, México, 08800, D.F., MÉXICO
Tel. (525) 633 3873, Fax (525) 633 3859, e-mail: metapolitica@cepcom.com.mx
Página web: http://www.cepcom.com.mx/metapolitica

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXV Nº 1 (Otoño 1999)

DISCUSIÓN

¿QUÉ ES FILOSOFAR CIENTÍFICAMENTE?

Mario Bunge

Desde hace medio siglo sostengo que habría que filosofar científicamente, y no a la bartola.

Más aún, tengo la esperanza de haberme ajustado a este precepto en cuarenta libros, en particular los ocho tomos de mi *Treatise on Basic Philosophy* (1974-89) y en varios centenares de artículos que abarcan todas las disciplinas filosóficas contemporáneas salvo la estética. Pero, contrariamente a lo que dice Cupani (1998, p. 244), nunca he pensado que "*toda* cuestión o expresión filosófica pueda ser encarada como si fuera un asunto científico todavía mal formulado e investigado". El subrayado es de Cupani, quien no cita el lugar en que yo habría expresado esa idea. No puede citarlo porque no la comparto.

Hay tres opiniones sobre la ubicación de la filosofía respecto de la ciencia: (a) ambos campos son disyuntos entre sí (opinión casi unánime); (b) la filosofía acabará por ser absorbida por la ciencia (tesis positivista); (c) la filosofía y la ciencia se solapan o intersecan parcialmente (mi tesis). Descarto la cuarta posibilidad lógica, de que la filosofía absorba a las ciencias, porque Schelling y Hegel la desacreditaron definitivamente al construir sus filosofías de la naturaleza con dos siglos de retraso. También dejo de lado la opinión de Husserl, quien sostenía que la fenomenología es la ciencia más rigurosa, al mismo tiempo que atacaba a la ciencia por racionalista y objetivista.

Yo he criticado durante varias décadas la tesis de la demarcación estricta entre ciencia y filosofía. He sostenido repetidamente que todas las ciencias incluyen conceptos filosóficos, tales como los de cosa, cambio, tiempo, hipótesis, realidad, conocimiento y verdad, así como principios filosóficos, tales como los postulados de la realidad, legalidad y cognoscibilidad del mundo exterior. En particular, he criticado la búsqueda (por parte de Popper, Carnap y otros) de un criterio de demar-

cación entre la ciencia y la filosofía, calificándolo de pérdida de tiempo en vista del solapamiento parcial de ambos campos.

Además de criticar la opinión prevaleciente, he dilucidado y sistematizado (teorizado) muchas de las ideas filosóficas en cuestión, particularmente en mi *Treatise*. No en vano uno de mis libros recientes se titula *Finding Philosophy* N, *Social Science* (1996). Los capítulos iniciales de otros dos, *Philosophy of Psycholopy* (con R. Ardila, 1987) y *Foundations of Biophilosophy* (con M. Mahner, 1997) están dedicados a señalar conceptos, principios y problemas filosóficos mechados en las ciencias respectivas. Quien no tenga tiempo para consultar esas obras podrá ojear mi *Dictionary of Philosophy* (1999).

Con mayor razón rechazo la tesis positivista de que toda la filosofía será eventualmente absorbida por la ciencia. Es sabido que la profecía positivista se cumplió en los casos de la lógica, la antropología y la psicología. Pero ninguna de las demás ramas tradicionales de la filosofía ha sido eliminada. Lo que no excluye que, en virtud del solapamiento parcial indicado hace un rato, la ciencia pueda plantear y ayudar a resolver algunos problemas filosóficos. Permítaseme dar algunos ejemplos de problemas filosóficos que he intentado encarar científicamente, sin por ello convertirlos en científicos.

Problema I: sentido y referencia. Mi contribución empieza por corregir el análisis fregeano del concepto de predicado. Lo define como una función que aplica (mapea) el conjunto de referentes (o en general de n-tuplas de referentes) sobre el conjunto de las proposiciones que contienen el predicado en cuestión. Por ejemplo, el predicado "está vivo" aparea la clase de los organismos con el conjunto de las proposiciones de la forma "x está vivo" (o sea, V: O $\rightarrow$ P). La clase de referencia del predicado es pues el dominio de esa función. Y el sentido del predicado se define como el conjunto de los implicantes e implicados del mismo. (Para que el sentido sea fáctico, algunos de los implicantes o premisas tendrán que hacer referencia explícita a hechos de algún tipo.) Lo mismo vale para las proposiciones que contienen el predicado en cuestión. Resultan así dos teorías matemáticamente precisas, una para la referencia y otra para el sentido. Finalmente, el significado de un predicado (o de una proposición) se define como el par ordenado <referencia, sentido>.

Ninguna de estas teorías pertenece a alguna ciencia. Pero las he usado para dirimir controversias sobre la referencia y el sentido de teorías científicas de diversos tipos. Con su ayuda he demostrado rigurosamente, p. ej., que (a) contrariamente a la tesis de Kuhn y Feyerabend, tanto la mecánica relativista como la mecánica clásica se refieren a cuerpos, de modo que no son 'inconmensurables' entre si; y (b) contrariamente al constructivismo social, la matemática y las ciencias naturales carecen de contenido (referencia y sentido) social. En resolución, las teorías semánticas en cuestión son filosóficas, no científicas, pero son exactas y de utilidad en las ciencias.

Problema 2: verdad fáctica o adecuación a los hechos. Todos los científicos usan tácitamente la llamada teoría de la correspondencia o adecuación de las ideas a los hechos. Pero hasta ahora nadie ha formulado dicha teoría. Esto no es extraño, porque la frase 'adecuación de ideas a hechos' sólo expresa una metáfora. Una cosa puede adecuarse a otra (p. ej. un guante a una mano), y una proposición puede adecuarse a otra (p. ej., una puede deducirse de otra). Pero no hay manera en que una proposición pueda adecuarse literalmente a un hecho, o serle fiel, ni menos aun ser isomorfa con *él* (ya que la relación de isomorfía sólo vale entre conjuntos, y los hechos no son conjuntos).

La solución que propuse en el Congreso Interamericano de Filosofía, reunido en Chile en 1956, se encuentra en mi libro *Scientific Research* (1967), y se resume así. Designen *p* una hipótesis y *e* un dato empírico pertinente a *p*. Digo que *p* es verdadera relativamente a *e* si y sólo si la discrepancia entre *p* y *e* es menor que el error tolerado. Intercambiando *p* con *e* se obtiene la definición de la verdad de *e* suponiendo que *p* sea verdadera. Esta noción de verdad fáctica tiene sentido porque es una relación entre proposiciones. Si se quiere obtener una relación parecida entre hechos, se puede comparar un hecho en el mundo exterior al sujeto con el proceso cerebral que *éste* experimenta cuando percibe o concibe dicho hecho exterior. De esto me ocupo en *The Mind-Body Problem* (1980). En ambos, casos se compara objetos comparables por ser del mismo tipo: ya proposiciones, ya hechos.

Problema 3: explicación científica. La dilucidación estándar del concepto de explicación científica la identifica con la inclusión de un particular en un universal. Más precisamente, suele decirse que la proposición *p* que representa un hecho queda explicada si hay un enunciado de ley *L* y un dato empírico *e* pertinente a *L* tales que *p* se sigue lógicamente de *L* y *e*. Aunque este análisis es correcto, no es adecuado: no capta lo que los científicos y técnicos entienden por explicación.

En las ciencias y técnicas se dice que un hecho se explica si se descubre o adivina el mecanismo que la produjo. Por ejemplo, la innova-

ción técnica aumenta la desocupación cuando el nuevo artefacto reemplaza a mano de obra; a su vez, al disminuir el empleo disminuyen los ingresos, lo que a su vez deprime el consumo lo que a su vez aumenta los gastos sociales, lo que a su vez puede aumentar los impuestos, etc. Una explicación que invoque leyes que involucren mecanismos físicos, biológicos o sociales, se dirá *mecanísmica*. Obviamente, este análisis de la explicación no pertenece a ninguna ciencia particular, aunque puede utilizarse para aclarar, criticar o perfeccionar explicaciones científicas o técnicas particulares. De hecho esto se viene haciendo tácitamente desde la Antigüedad. Por ejemplo, Leibniz criticó la descripción newtoniana de la gravitación como acción a distancia por no involucrar mecanismo alguno. Supongo que, en cambio, le habría satisfecho la explicación einsteiniana en función del campo gravitatorio. El concepto de explicación mecanísmica se introduce en mi libro *Scientific Research* (1967) y se analiza en detalle en mi próximo libro *The Sociology-Philosophy Connection* (1999).

Problema 4: concepto general de energía. Cada capítulo de la física define su propio concepto de energía: cinética, elástica, térmica, electromagnética, gravitatoria, nuclear, etc. Más aún, cada capítulo de la física formula su propio principio de conservación de la energía. Y cuando se unen dos capítulos, cada cual con su propio concepto de energía, se formula y pone a prueba un principio de equivalencia o conservación de las energías correspondientes. Pero ¿qué rama de la física define el concepto general de energía y cuál enuncia el principio general de conservación de la energía total? Ninguno. El concepto y el principio en cuestión son tan generales, que escapan a la física: son ontológicos.

El problema puede resolverse así. Examinando los diversos conceptos especiales de energía se advierte que todos ellos están ligados al cambio, ya actual, ya potencial. Puesto que el acto implica a la potencia, y no a la inversa, conviene adoptar el concepto más débil de cambio potencial, o mutabilidad, como definiens. Propongo pues la definición siguiente: la energía de un objeto es idéntica a su mutabilidad. Lo que no cambia ni puede cambiar, tal como una idea considerada en sí misma (y por lo tanto ficticia) no tiene energía. Dicho sea de paso, mi definición presupone que la energía no es cosa sino propiedad de cosas. (Por este motivo toda energía especial se representa por una función o un operador.) Finalmente, se puede enunciar el principio general de conservación de la energía: La energía total de una cosa aislada es constante. Este es un principio ontológico que generaliza los diversos principios físicos de conservación. No es empíricamente contrastable, pero tiene poder heurístico, ya que asegura (tal vez falsamente) que, el día que se encuentre una energía de nuevo tipo, satisfará algún principio de conservación.

Problema 5: *espacio.* Desde la antigüedad clásica el problema de qué (no sólo cómo) sea el espacio ha interesado tanto a matemáticos y físicos como a filósofos. Es así que tenemos numerosas teorías topológicas y geométricas de espacios matemáticos, y que casi todas las teorías físicas contienen alguna teoría geométrica (adecuadamente interpretada en términos físicos). También hay teorías psicológicas acerca de los espacios sensoriales (en particular visual y auditivo). Finalmente, ha habido unas pocas geometrías filosóficas (o pregeometrías), tal como la contenida en el 3er. tomo de mi *Treatise (1977).* Esta es una geometría filosófica porque pretende responder la pregunta filosófica "qué es el espacio (o el espacio tiempo) real o físico?", y porque no se compromete con ninguna métrica particular. Sin embargo, no es una teoría verbal sino matemática.

Mi geometría filosófica cumple el programa de Leibniz, de construir una teoría relacional del espacio y del tiempo, ya que los concibe como la estructura básica y objetiva de la colección de las cosas cambiantes. Más aún, lejos de ser mera especulación, mi teoría es compatible con la teoría general de la relatividad. Es pues un ejemplo de lo que entiendo por filosofar científicamente: hacerlo con precisión y ateniéndose al mejor conocimiento científico disponible. Tan es así, que mi teoría tendría que ser modificada si la relatividad general fuese reemplazada por una teoría más verdadera. De hecho ya ha sido superada, al menos en lo que respecta al formalismo matemático, por tres físicos argentinos (Pérez Bergliaffa, Romero y Vucetich, 1998).

Problema 6: *vida.* Hay dos concepciones rivales de la vida: la vitalista y la materialista. La primera fue destruida por Claude Bernard y otros hace más de un siglo. Pero el materialismo se ha dividido en tres ramas: el físicoquimismo o reduccionismo, el maquinismo, y el organicismo. El fisicoquimismo sostiene que los seres vivos son sistemas fisicoquímicos muy complejos. Esta concepción vale sólo para los componentes subcelulares de los organismos, así como para algunos aspectos de los procesos *organísmicos.* Por ejemplo, la circulación de la sangre puede analizarse en términos fisicoquímicos, pero esto no explica el rol de la circulación en el mantenimiento *de* la vida, ya que el estar vivo no es una propiedad físicoquímica. Según el maquinismo, los orga-

nismos son máquinas y, en particular, sistemas informáticos, de modo que los expertos en computación están en condiciones de estudiarlos. Esta opinión es falsa, porque los organismos no han sido diseñados y no funcionan a fuerza de algoritmos (reglas de cálculo), sino que satisfacen leyes naturales.

Tanto el fisicoquimismo como el maquinismo pasan por alto la emergencia o aparición de cosas y procesos cualitativamente nuevos, tales como la célula, el metabolismo y la especiación. El organicismo hace hincapié en la emergencia. Sostiene que los organismos son sistemas naturales (no diseñados) cuyos componentes son fisicoquímicos pero que, al nivel de sistemas (células, órganos, etc.) poseen propiedades emergentes. Esto, que parece obvio, no lo es en la perspectiva fisicista. Para peor, algunos filósofos han complicado las cosas al dar una definición gnoseológica (o metodológica) de "emergente", a saber, como aquello que no puede explicarse en términos de componentes y sus relaciones. El concepto de emergencia es ontológico, de modo que queda fuera del ámbito de toda filosofía que, como el positivismo, no incluya una ontología explícita.

Problema 7: mente-cuerpo También este es un problema milenario, y más aún interdisciplinario, ya que interesa tanto a filósofos como a neurocientíficos, psicólogos y expertos en inteligencia artificial. La mayoría de los filósofos de la mente han propuesto y siguen proponiendo soluciones especulativas, sin atender a las investigaciones científicas recientes. En el 4° tomo de mi *Treatise* (1979), y con más detalle en *The Mind-Body Problem* (1980), propongo una solución materialista inspirada en la neurocienca cognitiva: la mente de un animal es el conjunto de los procesos emergentes específicos que ocurren en los subsistemas plásticos (de conectividad variable) de su cerebro. Esta tesis va precedida de definiciones adecuadas de los conceptos generales de sistema, emergencia y función específica.

Mi teoría de la mente sería refutada si se descubriese que hay procesos mentales (cognitivos o afectivos) que ocurren en sistemas neuronales carentes de plasticidad, o sea, de conectividad interneuronal constante. Mientras tanto, la teoría puede servir para introducir alguna sobriedad científica en la literatura filosófica y alguna profundidad filosófica en la literatura científica. También puede impulsar la investigación biopsicológica, desalentada durante milenios por el prejuicio teológico de la inmaterialidad del alma y la consiguiente independencia de la psicología respecto de la neurociencia.

Problema 8: ¿piensan las computadoras? La mayoría de los expertos en computación, y sobre todo las compañías que los emplean, son tan optimistas que creen que eventualmente habrá computadoras que pensarán todo cuanto piensa un ser humano y acaso más y mejor. Muchos filósofos han aceptado con entusiasmo esta promesa. Otros son escépticos: prefieren esperar antes de pronunciarse. En cambio, yo creo que el filósofo puede y debe tomar partido, porque la sociedad espera demasiado de las computadoras y por consiguiente está dispuesta a invertir demasiado en ellas, en desmedro de otras herramientas, tales como la construcción de teorías y la experimentación. Todas las computadoras obran guiadas por algoritmos o reglas "mecánicas". Sin instrucción (algoritmo) no hay computación. Ahora bien, no hay ni puede haber algoritmos para *diseñar* nuevos algoritmos. Prueba: si una idea es radicalmente nueva, no puede estar contenida en una idea anterior (p. ej., un algoritmo conocido). En segundo lugar, los procesos intelectuales más interesantes no son 'mecanizables'. Por ejemplo, la invención de conceptos e hipótesis que no sean generalizaciones inductivas no está sujeta a reglas. (Fundamento *neuropsicólogo:* la emergencia de una idea nueva consiste en la formación de un nuevo sistema neuronal imprevisto.) Si hubiera reglas para inventar, no haría falta talento: se podría reemplazar a todos los científicos y técnicos creadores por empleados o incluso por máquinas. Mi solución del problema es puramente lógica y sólo requiere un pedazo de conocimiento: el de que las computadoras, lejos de ser autónomas, marchan a reglamento. Véase el 7° tomo, parte II, de mi *Treatise.*

Problema 9: individualismo-holismo. La alternativa entre el individualismo y el holismo se presenta en todos los campos del saber, desde la matemática hasta la sociología. Por ejemplo, el matemático individualista dirá que todos los objetos matemáticos son, ya individuos, ya conjuntos. Pero se le escapará el que relaciones básicas, tales como las de predicación y pertenencia, no pueden definirse como conjuntos de pares ordenados. También se le escapará el hecho de que las funciones no triviales no pueden definirse por tablas. El biólogo individualista será reduccionista radical: sostendrá que todo está en los genes. Pero no podrá explicar las diferencias que aparecen entre gemelos "idénticos" a medida que se desarrollan. Y el sociólogo individualista consecuente (si lo hay) negará la existencia de sistemas sociales (familia, empresa, etc.). De este modo no investigará estructuras sociales ni mecanismos de cambio estructural.

El holismo, aunque subraya con razón la existencia de propiedades emergentes (sistémicas), no es menos defectuoso que el individualismo. Por ejemplo, niega el que el cambio social arranca en la acción individual, y recomienda conservar las totalidades aunque perjudiquen a sus constituyentes individuales. Afortunadamente hay una alternativa tanto al holismo como al individualismo. Ella es el sistemismo: la tesis de que todo objeto es, ya un sistema, ya un componente de algún sistema. Ejemplos de sistemas: lenguas, argumentos, teorías, átomos, células, órganos, ecosistemas, escuelas. empresas, Estados, sociedades. La tesis sistémica plantea el problema de construir una teoría general (o sea, filosófica) de sistemas, cosa que he hecho en el 4° tomo de mi *Treatise.* La he aplicado, en particular, al análisis de sistemas sociales en mis cuatro libros sobre filosofía de las ciencias sociales publicados entre 1995 y 1999.

Problema 10: verdad moral. Casi todos los filósofos modernos han sostenido que los juicios de valor y, en particular, los morales, son subjetivos: que no hay verdades morales, sino tan sólo normas morales más o menos convenientes o convencionales. Si esta tesis es verdadera, la ética nada puede aprender de la ciencia. Pero supongamos por un momento que hay ciertas acciones que toda persona normal desaprueba porque comprende que perjudican innecesariamente a terceros, o que incluso ponen en peligro valores sociales tales como la paz y la cohesión social. ¿Por qué negar que las hechos en cuestión son morales, y por qué negar que, en consecuencia, puede haber juicios morales verdaderos y otros falsos? Por ejemplo, la pobreza es moralmente objetable porque degrada tanto social como moralmente; la mentira piadosa es moralmente aceptable porque ahorra dolor innecesario sin perjudicar a terceros; el trabajo voluntario es moralmente valioso porque llena un vacío social; etc.

Esto no borra las diferencias entre hecho y valor ni entre proposición y norma. Pero los aproxima en lugar de mantenerlos separados. Por ejemplo, una acción bondadosa salta la zanja entre hechos y valores; el impuesto progresivo es una herramienta de justicia social y por lo tanto moralmente valiosa; una regla de conducta social cuyo cumplimiento aumente la cohesión social es también una regla moral; etc. A propósito, todo esto sugiere que la ética, lejos de ser autónoma, es una rama de la técnica tanto como lo son la ingeniería, la biotécnica y el derecho. También sugiere que, para ser eficiente, la *ética* debe utilizar resultados de las ciencias y técnicas sociales. Basten estos ejemplos

de problemas que, aunque filosóficos, arrancan o acaban en consideraciones científicas. Ahora estamos en condiciones de responder la pregunta inicial. *Filosofa científicamente quien lo hace* con *precisión, o* sea, *utilizando herramientas formales, y* a *la luz de conocimientos científicos al día.* La filosofía puede, pues, ser científica sin ser una ciencia. Con la ingeniería, la medicina y otras técnicas pasa algo similar: son científicas porque utilizan hallazgos científicos y porque, cuando investigan, lo hacen ajustándose al método científico. Pero no son ciencias porque no se proponen comprender el mundo sino cambiarlo.

Quien filosofa científicamente no sólo usa ciencia, sino que lo que hace puede ser pertinente (positiva o negativamente) a la investigación *científica.* Por ejemplo, el epistemólogo que analiza la naturaleza de las *teorías* fácticas (a diferencia de las teorías matemáticas) puede facilitar o entorpecer la investigación teórica. Quien propone una teoría filosófica de la mente puede ayudar u obstaculizar la investigación neuropsicológica. Y quien analiza los conceptos de sistema y mecanismo sociales puede facilitar o entorpecer la investigación sociológica. Quienes, como Husserl, Heidegger y los postmodernos, reniegan de la Ilustración y se niegan a enterarse de lo que pasa en la ciencia, quedan al margen del progreso del conocimiento. Otro tanto vale para los relativistas gnoseológicos, quienes, al negar la posibilidad de alcanzar verdades objetivas y por lo tanto universales (aunque tal vez transitorias), obstaculizan su búsqueda (al tiempo que cosechan popularidad por estimular el facilismo).

Lo dicho sobre problemas filosóficos vale con mayor razón para los científico-filosóficos, es decir, los situados en la intersección entre la filosofía y la ciencia. Piénsese, por ejemplo, en los problemas de la naturaleza de las ideas, del espacio, del tiempo, del cambio, de la ley, del azar, de la causalidad, de la vida, de la psique, del conocimiento, de los valores, de las normas, de la acción racional, de la sociedad, de la historia, o cualesquiera otros del género. Hay dos maneras de abordarlos: con o sin algún conocimiento de los hallazgos científicos pertinentes. Parecería obvio que todos los filósofos escogen la primera vía, ya que todos èllos conocen el significado etimológico de la palabra 'filosofía'. Sin embargo, se sabe de filósofos que escriben sobre los temas recién mencionados sin enterarse de lo que han encontrado las ciencias o técnicas respectivas. Un ejemplo de moda es el de los filósofos de la mente que se niegan a informarse sobre los sensacionales hallazgos biopsicológicos del último siglo y medio. Otro es el de los filósofos que

pontifican sobre estudios sociales sin haberse enterado previamente de los avances y retrocesos ocurridos en ese campo desde los tiempos de Weber y Durkheim. ¡Es tanto más fácil ignorarlos y repetir a Marx o a Dilthey! Los resultados de esas reflexiones filosóficas ajenas a la ciencia viva desacreditan a la filosofía en los círculos científicos.

Espero que lo anterior baste para probar que rechazo la tesis positivista que me endilga Cupani (1998). Tampoco el título de su artículo me parece adecuado, porque subraya el carácter polémico de mi obra en desmedro del sistemático. Ignora así que he estado trabajando durante décadas construyendo teorías y combinándolas en un sistema filosófico. De hecho, el mío es, que yo sepa, el único sistema filosófico, bueno o malo, construido en el curso de la segunda parte del siglo veinte. Es claro que, al proponer una teoría, y con mayor razón un sistema de teorías, hay que empezar por justificar la empresa, señalando que no hay ninguna teoría sobre el asunto, o que las teorías anteriores son inadecuadas por tal o cual razón. (Así procedió Aristóteles, el constructor del primer sistema filosófico.) La crítica sirve así para motivar la construcción. La meta no es destruir sino construir. Al fin y al cabo, antes de enarbolar la pica hay que encontrar un muro digno de ser reparado o demolido.

BIBLIOGRAFÍA

BUNGE, M., *Scientific Research*, 2 tomos. Berlin-Heidelberg-New York: Springer-Verlag. Ed. revisada: *Philosophy of Science*, 2 tomos (New Brunswick NJ: Transaction, 1998). Trad. esp.: *La investigación científica* (Barcelona, Ariel, 1969, 1982). Ed. revisada: México-Madrid: Siglo Veintiuno, 1999.

BUNGE, M., 1974-89, *Treatise on Basic Philosophy*, 8 tomos. Dordrech-Boston, Reidel (Kluwer).

BUNGE, M., 1980, *The Mind-Body Problem*. Oxford-New York, Pergamon Press.

BUNGE, M., 1995, *Sistemas sociales y filosofía*. Buenos Aires, Sudamericana.

BUNGE, M., 1996, *Finding Philosophy in Social Science*. New Haven CT, Yale Univesity Press.

BUNGE, M., 1998, *Social Science under Debate*. Toronto, University of Toronto Press.

BUNGE, M., 1999a, *The sociology-Philosophy Connection*. New Brunswick NJ, Transaction.

BUNGE, M., 1999b, *Dictionary of Philosophy*. Buffalo NY, Prometheus Books.

BUNGE, M. Y ARDILA, R., 1987, *Philosophy of Psychology*. New York: Springer-Verlag. Trad. esp., *Filosofía de la psicología* (Barcelona: Ariel, 1988).

CUPANI, A., 1988, "Mario Bunge: un estilo polémico de análisis filosófico". *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 24: 237-247.

MAHNER, M. y BUNGE, M., 1997, *Foundations of Biophilosophy*. Berlin-Heidelberg-New York, Springer-Verlag.

PÉREZ BERGLIAFFA, S. E.; ROMERO, G. E. y VUCETICH, H., 1998, "Toward and axiomatic pregeometry of space-time". *International Journal of Theoretical Pshycics* 37:2281-2298.

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Editor: Michel MEYER

Université de Bruxelles, C.P. 188

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

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

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

Our last issue was devoted to *Fichte - Doctrine de la science Nova Methodo.*

Articles by: Manfred Frank, *Preface: Fichtes* Wissenschaftslehre Nova Methodo (1796-99) – Violetta Waibel, *Philosophie als System* – Daniel Breazeale, *Fichte's Nova Methodo Phenomenologica: On the methodological role of "intellectual intuition" in the later Jena Wissenschaftslehre* – Jürgen Stolzenberg, *Reiner Wille: ein Grundbegriff der Philosophie Fichtes* – Günter Zöller, *Die Individualität des Ich in Fichtes zweiter Jenaer Wissenschaftslehre (1796-99)* – Ives Radrizzani, *Place de la* Destination de l'Homme *dans l'œuvre Fichtéenne* — Comptes rendus: Sophie Jama, *Anthropologie du rêve* (Christine Escarmant) – Juliette Simont, *Jean-Paul Sartre, un demi-siècle de liberté* (Florence Caeymaex)

Coming numbers: Le pragmatisme – Hannah Arendt – Les neurosciences.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXV Nº 1 (Otoño 1999)

¿FILOSOFAR CIENTÍFICAMENTE?

Alberto Cupani

En su comentario a mi artículo "Mario Bunge: un estilo polémico de análisis filosófico" (*RLF*, XXIV, Nº 2:237-250) , el profesor Bunge rechaza mi afirmación de que, según él, "*toda* cuestión o expresión filosófica pueda ser encarada como si fuera un asunto científico todavía mal formulado e investigado". Bunge tiene razón: él no sostiene eso *ipsis litteris* y yo mismo, al presentar sus ideas, digo que reconoce la legitimidad de buena parte de los problemas específicamente filósoficos de la tradición occidental. Mi afirmación no es, pues, exacta y hace bien el filósofo exacto al corregirla.

Sin embargo, creo que, salvo por esa expresión incorrecta, el conjunto de mi artículo no deforma las intenciones del análisis bungeano de las cuestiones filosóficas, que deben, conforme nuestro autor, ser "encaradas científicamente", del modo tan bien ilustrado por los diez ejemplos ofrecidos. Creo que nada de lo que afirmo contraría las palabras de Bunge a propósito de su geometría filosófica: "Es pues un ejemplo de lo que entiendo por filosofar científicamente: hacerlo con precisión y ateniéndose al mejor conocimiento científico disponible" (pág. 109). Lo contrario es, a su parecer, filosofar "a la bartola". No estoy seguro de que esta conclusión se siga necesariamente de aquella premisa, como doy a entender en mi artículo, de modo que, a pesar de la expresión censurada por Bunge, creo que estoy en lo cierto en cuanto al carácter problemático de su propuesta. Me gustaría explicar mejor mi posición.

Bunge nos aclara que entiende la relación entre la filosofía y la ciencia como la de una superposición parcial. Existen, pues, problemas puramente científicos, otros puramente filosóficos y otros, en fin, científico-filosóficos. Cabría esperar que, si filosofía y ciencia son dos actividades intelectuales diferentes y de igual derecho, o bien cada una fuera absolutamente autónoma en el sector que le es propio, o bien que cada una tuviese igual capacidad de intervención en el ajeno (presuponiendo que interactúan en el sector que comparten). La primera alter-

nativa queda descartada porque para Bunge hay que "filosofar científicamente y encarar la ciencia filosóficamente", como reza el título de un conocido artículo suyo. En cuanto a la segunda, es claro que la ciencia - esto es, la actitud y la información científica - debe presidir el tratamiento de las cuestiones propias de la filosofía. Y la filosofía no puede estar ausente de una ciencia bien hecha. Pero aquí tropezamos con una dificultad para quien no comparta de antemano la perspectiva bungeana. La filosofía no constituye para Bunge una actitud intelectual tan *sui generis* que le permita prescindir de la ciencia y/o criticar esta última. La filosofía, o es científica, o no vale nada (sobre todo, cuando osa proponer métodos alternativos de conocimiento o pone en duda la validez del saber científico).

Por lo anterior, si bien no es exacto que para Bunge toda cuestión o expresión filosófica pueda ser encarada como un asunto científico todavía mal formulado e investigado, no parece haber para él nada relevante (y a veces, ni inteligible) en las cuestiones alegadamente filosóficas, excepto aquello que puede ser comprendido y tratado mediante el auxílio, formal o substantivo, del saber científico. Hay así una tendencia, en su obra, de asimilación de la filosofía por la ciencia, al punto de que se vuelve difícil la distinción entre problemas filosóficos y problemas cientifico-filosóficos, tal como Bunge la propone. Remitiéndome a sus ejemplos, no es claro por qué la cuestión de la verdad moral sería un caso de problema filosófico, y la cuestión de los valores y normas sería científico-filosófico. Tampoco se entiende por qué los problemas del espacio y de la mente son primero citados como cuestiones filosóficas y después mencionados como cuestiones cientifico-filosóficas. Mi conjetura es que no hay, en rigor, tres campos en la relación filosofía-ciencia tal como es practicada por Bunge, sino apenas dos: un círculo mayor representando la ciencia y un círculo menor, incluído en el primero, representando la filosofía.

Pero como digo en mi artículo y he desarrollado en otro lugar (Cupani 1990), creo que los problemas filosóficos y los científicos tienen diferente sentido, lo que nos conduce a defender que, aunque pueda haber una zona común a ambos tipos de estudio (y concuerdo en que la hay), existe también un sector en que la filosofía no necesariamente se somete a la actitud científica. Puede haber preguntas, y tentativas de respuesta, extrañas al pensamiento científico de una época, preguntas que no puedan ser "exactificadas" o auxiliadas por los conocimientos científicos. Y puede haber, en las expresiones filosóficas (tal es el caso

del «conócete a tí mismo»), más de lo que puede indagarse, y comprenderse, científicamente.

Filosofar científicamente es, pues, una opción, y no debe ser una obligación. Sobre todo, optar por ella no debería llevarnos a condenar las formas no científicas de filosofía como pensamiento "a la bartola". Es precisamente esta actitud que hace de la propuesta bungeana algo polémico, como bien lo sabe don Mario. En todo caso, lamento haber dado la impresión de querer subrayar este aspecto de su obra a costa de su contribución constructiva y sistemática. Es claro que su producción es singular y en cierto sentido, única en este siglo, y Bunge me sabe admirador de ella en lo que vale. También me conoce lo suficiente como para estar seguro de que, al señalar lo que creo limitaciones de su estilo de pensamiento, no quiero contribuir al anticientificismo de moda. Y no trato de presentarlo como un positivista: me remito al primer parágrafo de mi artículo. Si no puedo estar de acuerdo con todo lo que él sostiene es, nada más y nada menos, porque somos diferentes personas, y creo que el cultivo de la filosofía es algo más personal que el de la ciencia.

Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil

REFERENCIAS

CUPANI, A., 1990, "The Significance of the Treatise in the Light of the Western Philosophical Tradition", in: P. Weingartner & G. Dorn (eds.) *Studies on Mario Bunge's Treatise*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, pp. 533-548

ISEGORÍA
REVISTA DE FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

ISEGORÍA (Madrid), n.º 19, diciembre 1998, ISSN: 1130-2097

19

La filosofía iberoamericana en el cambio de siglo
(A propósito del I Congreso Iberoamericano de Filosofía)

En torno al pensamiento iberoamericano (Tres textos):

Cuarto a espadas: ¿Filosofía «americana»?, *por José Gaos.*
Bartolomé o de la dominación, *por Augusto Salazar Bondy.*
Cultura y lenguaje, *por Fernando Salmerón.*

Artículos:

Descubrámonos los unos a los otros, *por José Saramago.*
¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?, *por Luis Villoro.*
Universalismo y Latinoamericanismo, *por Francisco Miró Quesada.*
Filosofía Latinoamericana significa uso ético de la razón práctica, *por Guillermo Hoyos.*

VI Conferencias Aranguren:

Tres paradigmas del pensamiento español contemporáneo: trágico (Unamuno), reflexivo (Ortega) y especulativo (Zubiri), *por Pedro Cerezo.*

CSIC
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXV Nº 1 (Otoño 1999)

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Cruz, Manuel (ed.). *Tolerancia y barbarie*, Barcelona, Gedisa, 1998

El volumen compilado por Manuel Cruz reúne una serie de trabajos expuestos en un curso dictado en julio de 1996 en la Universidad de Verano Ramón Llull de Barcelona, e incluye los de otros tres filósofos especialmente invitados a colaborar en la publicación. El título divide las aguas entre la vigencia de nuevas posibilidades de convivencia entre distintas culturas y la inquietante amenaza que se cierne sobre ella: las formas de anticultura que el compilador llama globalmente "barbarie". Dicha amenaza, según señala Cruz en el Prólogo, que se hace evidente a partir de la edad moderna, plantea un desafío que de algún modo aún se trata de superar. La pluralidad de principios de los distintos autores es respetada como un factor relevante en el tratamiento de la cuestión.

En su trabajo titulado "Tolerancia, prudencia y búsqueda de la verdad", Leiser Madanes comienza por plantearse la cuestión de si las distintas formas de intolerancia vigentes en la actualidad tuvieron su origen –consciente o inconscientemente– en las creencias e ideas difundidas por la modernidad, aun cuando ésta proclamara la necesidad de la tolerancia. Desde la antigüedad, según señala el autor, se han venido contraponiendo los supuestos títulos de la razón para determinar cómo corresponde actuar en la vida civil y los derechos proclamados por la mayoría, que no emanan de la razón sino de la voluntad –en mi opinión, no independizable de las pasiones. A criterio del autor, las pretensiones de la filosofía política de erigirse en una ciencia chocan con apreciaciones prudenciales, que no obstante su carácter subjetivo, no dejan de preocupar a los filósofos modernos, como lo demuestran sus reflexiones sobre la tolerancia y la libertad de expresión.

Madanes examina luego el conflicto a la luz de los escritos de autores que, como Habermas, Koselleck y Strauss, exponen distintos puntos de vista sobre el tránsito de la teoría a la práctica política en la época mencionada. Expone luego su propia teoría, según la cual Hobbes y Spinoza creían que la sociedad se basaba en la opinión pública y buscaban solucionar el conflicto entre filosofía y sociedad mediante sutiles y sofisticados argumentos a favor de la libertad de expresión basados en la distinción entre permitido/prohibido por un lado, y verdadero/falso por otro.

Así, mientras que la teoría cartesiana de la absoluta autoridad epistemoló-

gica del *cogito* puede fomentar en el dominio político actitudes intolerantes, Hobbes puede por el contrario ser interpretado –según una disyuntiva planteada ya en anteriores escritos por el autor– o bien como apoyando la censura ejercida por un soberano absoluto, o bien como alentando una fuerza pública ideológicamente neutra, a la que no tengan acceso los súbditos, quienes por esa razón pueden adherir a cualquier ideología sin poner en peligro la paz de la República. Según Madanes, quien sostiene esta segunda interpretación, ella habría inspirado los escritos de Spinoza a favor de la tolerancia.

Pero puesto que el soberano es quien ha de juzgar qué opiniones son nocivas para la paz y esto no es unívocamente determinable, parece plantearse un conflicto entre lo prohibido y lo falso que no queda suficientemente aclarado, como el propio Madanes admite, desembocando la cuestión en lo que en otro trabajo ha llamado "la paradoja de la libertad de expresión". Admite finalmente que el criterio político de Hobbes no sería en definitiva un criterio de verdad sino de pacificación. Siguen interesantes parágrafos sobre la relación entre tolerancia y prudencia, con especial referencia al caso Galileo.

Luego de definir la tolerancia en el sentido usual, como la lucha contra la discriminación que pone en peligro la libertad y la vida de los individuos en razón de sus creencias, Aurelio Arleta, en "La tolerancia como barbarie", pasa a referirse a ella en otro sentido –en este caso negativo– que amenazaría en la actualidad a la sociedad entera, al hacerse de esa virtud un uso abusivo. La llama falsa tolerancia, lo que permite entender la paradoja del título y la denuncia final de "la bárbara tolerancia contemporánea". Se trataría más bien de una transigencia cobarde, indolente y conformista, que conduce a "tolerar lo intolerable" al abandonar todo cuestionamiento. Nos preguntamos si corresponde llamarla tolerancia, a menos que la identifiquemos, como lo hace el autor, con actitudes de excesiva urbanidad o aparente respeto por opiniones que no se comparten.

Lo que resulta de mayor interés en este trabajo es, en mi opinión, el análisis de expresiones del lenguaje ordinario –quizás con cierta sobreabundancia de ejemplos– en las que el autor funda su ataque a esa tolerancia desmedida que advierte respecto de cualquier opinión que se vierta en un ámbito público.

Según el autor, en razón de esta falsa tolerancia hemos perdido la facultad de indignarnos ante lo que viola principios morales elementales y la de admirarnos ante una conducta moral relevante. El autor asocia asimismo la falsa tolerancia a un ejercicio espurio de la democracia y cierra el trabajo con algunas reflexiones sobre la tolerancia respecto del terrorismo y con una crítica de la educación excesivamente permisiva.

En "La tolerancia o las mil caras de la democracia", Manuel Cruz considera que el concepto de tolerancia sólo puede comprenderse en relación con otros conceptos relacionados y que sólo desde esa perspectiva puede entenderse el actual resurgimiento del tema. En primer lugar, pone la cuestión en relación

con el fenómeno de la globalización, con los concomitantes de la intensificación de las comunicaciones, las migraciones y la urbanización.

En este contexto, señala que la relación tolerante-tolerado no es horizontal sino vertical, lo que presupone desde un primer momento una desigualdad. Habiéndose ya referido a lo que llama la vía de acceso "material", se propone ahora abordar la intelectual, que consistirá en establecer los vínculos teóricos que el concepto de tolerancia mantiene con otros.

Primeramente, el de igualdad, que analiza minuciosamente para despejar las confusiones a que ha dado lugar. La relación entre la noción de tolerancia y la de igualdad conduce inevitablemente - señala el autor - a pensarla dentro del discurso de la democracia como su destino político. El punto es desarrollado con la intención de mostrar que muchas de las manifestaciones de la intolerancia implican un rechazo del principio de igualdad. Desde esta perspectiva, por ejemplo, se confronta la diversidad y relativismo de las costumbres con una razón universal, patrimonio común de la humanidad que sería subyacente a todas esas diferencias. Esto es, precisamente, lo que permitiría liberarse de la superstición, los prejuicios y el dogmatismo, que conducen a la intolerancia.

Otro aspecto de la cuestión que Cruz subraya, es que la noción de tolerancia no debe tener una mera función reguladora sino instrumental. El tercer aspecto al que vincula la democracia, dentro de lo que ha llamado el "programa ilustrado", es el de la libertad. Tras el reconocimiento de que los hombres son iguales dentro del contexto de sus diferencias, se plantea la cuestión de la posible generación de conflictos. Cruz señala que la libertad irrestricta termina favoreciendo a los fuertes en detrimento de los débiles, y así se aproxima a la concepción de Arleta de la tolerancia como barbarie. Es que la tolerancia, como la libertad, no pude existir sin ser limitada. Esto significa admitir que en el marco democrático el individuo no sólo goza de derechos sino que debe también cumplir deberes.

En su trabajo "Tolerancia y respeto", Alonso Escohotado se dedica primordialmente a analizar términos del lenguaje relacionados con la tolerancia, recurriendo incluso a su etimología. De ello resulta un concepto de tolerancia afín al de resignación, que el autor considera negativo e insuficiente, y sugiere sustituirlo por el de *respeto*, al que asigna un doble sentido: el de arraigo a nuestra patria chica, no excluyente del cosmopolitismo, y el de humanidad hacia los demás. Esto debe conducir a un reconocimiento de las diferencias sin renunciar a la propia autonomía. Pese al interés del enfoque, confieso que no comparto la asociación que hace el autor de la tolerancia con la ortodoxia y la censura, reduciéndola a una intolerancia mitigada en ocasiones por conveniencia o prudencia.

En su excelente trabajo "Barbarie, tolerancia, igualdad en la diversidad", Francisco Fernández Buey compara la situación actual de los inmigrantes con la del proletariado en los países industrializados en el pasado. Señala aguda-

mente que los primeros no gozan siquiera del privilegio de ser "explotados" y que el aumento de la pobreza se manifiesta aun en los países desarrollados.

Citando a distintos pensadores, observa que los problemas más graves de fines del siglo XX son la discriminación y la violación de los derechos humanos. Luego de desenmascarar la xenofobia y el racismo que se ocultan a menudo tras los problemas de transculturización, generadores a menudo de mala conciencia en las culturas invasoras y de "victimismo" en las culturas tradicionalmente agredidas, procede a analizar el uso del término "bárbaro" con el que se designa, desde la antigüedad griega, a quien pertenece a una cultura distinta.

Tras referirse a los obstáculos que deben salvarse para lograr una política moral igualitaria, considera que ya no bastará con reconocer errores lógicos o de argumentación, ni diferencias de orden científico, sino que es preciso pasar al plano de las decisiones, para lo cual debe previamente lograrse la configuración de una "conciencia de especie" que excluya todas las discriminaciones. Su crítica a la tolerancia ilustrada como todavía viciada de etnocentrismo lo lleva a re-definir el término como "comprensión radical de la alteridad, atención a la dignidad del otro [y] autocrítica del etnocentrismo". Su propuesta práctica es la configuración de "un nuevo derecho internacional de gentes", desafío por cierto de largo aliento.

En "Verdad, tolerancia y virtud republicana", Salvador Giner considera a la tolerancia como una virtud esencial en una concepción republicana del Estado. De allí que la llame "virtud cívica". Aclara que la tolerancia no es indiferencia sino que consiste en soportar actitudes y creencias ajenas, aun aquéllas que nos perjudican. Por tanto, conlleva aceptar el error que, dentro de las pautas democráticas, debe considerarse como lícito, por ejemplo tratándose de los votos que difieren de los nuestros en una elección. Admite que la cuestión es compleja y que la tolerancia no ha triunfado en el mundo, aun en los países democráticos.

Se refiere luego a la tolerancia pasiva, que ejemplifica con las actitudes de la España medieval, y a la activa, ligando ésta última a la modernidad como una "idea fuerza". Resulta interesante su confrontación de la tolerancia moderna con la de los antiguos griegos, en cuanto pone en cuestión que Sócrates haya sido víctima de la intolerancia, dada la concepción que aquéllos tenían de dicha noción. De ahí concluye que la tolerancia es una idea moderna ligada a los problemas religiosos de esa época y que aun hoy es en ese terreno donde la intolerancia produce los mayores estragos, por lo que exhorta a combatirla a partir de él.

Finaliza preconizando la vía del universalismo humanista o crítico, esencialmente dialéctico, contra las otras dos vías posibles, que son el integrismo y el relativismo, que considera de un modo u otro dogmáticas.

Julieta Piastro, en "Identidades en movimiento", sostiene que la experiencia de cambio que vive el ser humano en las más diversas circunstancias es la

manera humana de aprender a vivir. Adoptando el punto de vista de la corriente posmoderna, pone el acento en la diversidad cultural y social como medios de lograr la identidad. Examina luego el lugar que corresponde a la tolerancia en nuestra época. A una falsa *tolerancia represiva* –en términos de Marcuse– opone la auténtica, acompañada del reconocimiento de la libertad y la igualdad de los seres humanos. Por otra parte, los nuevos valores superan, según su criterio, al de la tolerancia, que considera una "virtud débil....que no nos enseña a vivir con la diferencia".

La idea de igualdad en la diferencia es ilustrada con la irrupción de los valores femeninos en todos los órdenes de la vida y con la conquista de América, acotada a la relación entre los europeos y la mayor parte de los habitantes de la propia América con los indios mesoamericanos. En sus conclusiones finales, la autora considera a la tolerancia como una simple concesión paternalista que no nos enseña a vivir en la diversidad, lo cual sólo puede lograrse cambiando nuestras relaciones con "el otro" y asumiendo auténticamente la pluralidad en el mundo humano.

En "Multiculturalismo frente a cosmopolitismo liberal", Juan Antonio Rivera - sobre el trasfondo de la definición de la "cultura societaria", de Kymlicka, quien pone de relieve que la mayor parte de los Estados actuales son multiculturales y plurilingües, y que es necesario tener especialmente en cuenta a los grupos minoritarios - se refiere a las distintas formas de reconocimiento que deben tenerse en cuenta a fin de establecer una ética pluralista.

Su ataque va dirigido contra los actuales pensadores liberales, que presuponen "una inexistente homogeneidad" pues no cree que existan estados neutrales. Su estrategia consiste en señalar con claridad y sutileza los rasgos más salientes de esa no-neutraldiad.

Luego, desde la perspectiva opuesta, enumera lo que Kymlicka considera como derechos diferenciados deseables, reclamados por las minorías. En el rubro de los derechos políticos aparece la tolerancia como valor positivo.

El autor, que se declara decididamente liberal, ataca al multiculturalismo en cuanto tiende a consentir la atomización de grupos minoritarios que reclaman para sí el auto-gobierno, al punto de producir dentro del Estado una verdadera secesión impulsada por dirigentes nacionalistas. También señala los inconvenientes de que sea una lengua el factor que pretenda imponer una unidad cultural –que luego se convertirá en política– para independizar un Estado dentro de otro. No obstante, está de acuerdo en que el pluringüismo se comprenda dentro de las libertades constitucionales, sin que ello implique ningún intento secesionario. Por otra parte, expresa su convicción de que en el futuro llegará a imponerse una única lengua franca, quedando reducida la lengua vernácula al ámbito doméstico. Su conclusión es que el cosmopolitismo, lejos de minar la riqueza cultural, permitirá un mayor acceso a todos los "universos culturales".

Si bien la tolerancia no es prácticamente mencionada en este trabajo, suponemos que hará falta una alta dosis de ella para aproximarse al saludable cosmopolitismo cultural que propugna el autor.

Margarita Costa
Universidad de Buenos Aires

Roldán, Concha. *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia;* Madrid, Akal Universitaria, 1997, con prólogo de J. Muguerza, 220 pp.

Desde el comienzo hay que señalar el acierto del título de este libro. Después de todo, la filosofía de la historia ha sido Casandra *y* Clío, tratando muchas veces de predecir el futuro por lo que ya había ocurrido en el pasado. También es atinado el subtítulo que apunta a dejar en claro que se trata de *una* particular perspectiva desde la cual mirar el desarrollo de la disciplina, como la propia autora señala.

Podrían reconocerse en el libro *tres núcleos* de interés que permiten organizar el recorrido de la autora: 1) el surgimiento, desarrollo y fracaso de la filosofía de la historia sustantiva o tradicional; 2) la aparición de una filosofía crítica que se abstuviera de los compromisos metafísicos de la anterior y se mantuviera en estrecho contacto con la práctica real de los historiadores; y 3) una evaluación del itinerario contemporáneo de la filosofía de la historia. Al primer núcleo corresponderían los cuatro primeros capítulos, el capítulo quinto desarrolla el segundo núcleo y el sexto capítulo abarca lo que sería el tercer núcleo. El capítulo séptimo, que aparece "a modo de epílogo", puede verse en relación a dos núcleos (el segundo y el tercero).

Así, con respecto al *primer núcleo*, el capítulo primero, 'La prehistoria de la filosofía de la historia', rastrea el origen no tanto de la filosofía de la historia, como de cierta visión histórica con algunos compromisos filosóficos. Este capítulo es particularmente enriquecedor, tanto por la erudición que despliega cuanto por el modo en que analiza la constitución de una mirada histórica peculiar desde los griegos hasta San Agustín. Es el segundo capítulo, 'La aurora de la filosofía de la historia', el que permite meterse ya de lleno en el tema del libro con un camino que pasa por Voltaire, Vico y Herder y habrá de desembocar, en el capítulo siguiente, en Kant y Hegel. En el capítulo tercero, 'La filosofía especulativa de la historia', se muestran con claridad las vinculaciones que la concepción kantiana de la historia tiene con la de autores como Fichte, Schelling y Schiller; el capítulo se cierra con una ajustada presentación de las tesis hegelianas. Con el título 'Las secuelas de la filosofía especulativa de la historia', el capítulo cuarto da cuenta de la continuación de ciertas concepciones especulativas en filosofías que se pretendían cientificistas como el positivismo comteano y el materialismo histórico.

El capítulo quinto titulado precisamente 'La filosofía crítica de la historia' cubre lo que identifiqué al comienzo como *segundo núcleo*, e incluye una evaluación crítica de los aportes de Ranke, Dilthey y, sorpresivamente, Weber. Señalo mis simpatías con la posición de la autora de cuestionar las separaciones absolutas entre los dos enfoques de la filosofía de la historia (especulativo y crítico) por entender que una tal separación o bien impide ubicar a algunos autores interesantes (como Collingwood, no en vano con un capítulo propio) o bien imposibilita dar cuenta de algunos debates relevantes (como los que Roldán habrá de exponer en el capítulo sexto). Cabe, sin embargo, consignar que la inserción de Weber resulta algo forzada. Aunque pueda hablarse de una filosofía de la historia implícita en su obra, muchas de sus reflexiones tienen como marco el proceso de transformación de la sociología al que él contribuyó notablemente más bien que a la conformación de la filosofía de la historia tal como la entendemos actualmente.

Como exponente del *tercer núcleo* de interés el capítulo sexto, el más largo del libro, 'Panorama contemporáneo', es quizás el más heterogéneo interiormente y, por lo mismo, el más desprolijo. En él confluyen autores y problemáticas tan diversas que es difícil ver la unidad temática que caracterizaba a los capítulos anteriores. Popper, von Wright, Berlin, la escuela de Annales, Adorno, el debate explicación vs. comprensión, el rol de la narración en la historia, el problema del determinismo, etc., constituyen un conjunto tan disímil que hace pensar que merecían o un tratamiento por separado o más extenso.

Para finalizar, el epílogo 'R.G. Collingwood o el canto de cisne de la filosofía de la historia' termina este recorrido histórico con una interpretación al menos discutible de que las tesis de Collingwood contribuyeran a la disolución de la filosofía de la historia más que a su desarrollo.

En el balance del texto debe consignarse como resultado positivo el intento de dar *una* visión de conjunto de la historia de la filosofía de la historia. Pero también debe reconocerse que ese intento no pudo cumplirse acabadamente. En primer lugar, porque es difícil ver cómo los desarrollos de la filosofía de la historia que la autora nos ha expuesto confluyen en los temas que la propia autora elige como exponentes del panorama contemporáneo. En segundo lugar, porque el epílogo juega un papel desconcertante: ¿intenta mostrar la disolución de *una* forma de entender a la filosofía de la historia o es la expresión de la sospecha posmoderna de que la filosofía de la historia -de cualquier modo que se la entienda- es una empresa vana? Peor aún, ¿por qué se cierra esta historia de la filosofía de la historia con un autor cuyos textos fueron publicados en la década del cuarenta?

Me parece que hay claramente una ruptura entre los que identifiqué como primer núcleo y los otros dos. Los cuatro primeros capítulos logran seguir un

hilo conductor, que es en realidad un eje alrededor del cual se organiza la exposición de la filosofía de la historia especulativa. Pero luego ese hilo se confunde, la mirada que intentaba mostrar alguna unidad deja ahora su lugar a una rápida ojeada a temas diversos y hasta inconexos, resultado no de la "ruptura" del "hilo filosófico de la razón" como la autora había prevenido (p.12) sino de una ruptura del orden de la exposición, la que en los últimos capítulos no parece poder seleccionar *algún criterio* en función del cual ciertas cuestiones puedan parecer relevantes en el contexto de *esta* particular historia de la filosofía de la historia. A pesar de lo señalado, la autora ha concretado una aspiración saludable. No hay muchos libros en nuestro idioma que puedan ser guías útiles para quien quiera familiarizarse con los pensadores de distinta extracción que han tomado a la historia como objeto de reflexión. Este libro, junto con otras publicaciones españolas de los últimos años (como *Filosofía de la historia*, de M. Cruz, Paidós, 1991), viene a llenar ese hueco.

Rosa Belvedresi
Universidad de Buenos Aires

Rorty, Richard. *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B., 1998 (Pensamiento contemporáneo 55) traducción e introducción de Rafael del Águila, 124 pp.

El presente libro reúne cinco artículos aparecidos entre 1992 y 1997 y una introducción del traductor titulada "Políticas posmodernas".

El primero, "Trotsky y las orquídeas salvajes" (1992), constituye una respuesta a las acusaciones que desde izquierda y derecha se han hecho al pensamiento de Rorty y que confluyen en un cargo común: frivolidad. Esta respuesta se efectúa a través de los motivos que vertebran su posición y que el autor extrae de su historia personal. El caso es que Rorty, hijo de activos militantes trotskistas, experimentó en su infancia una tensión que, asegura, dominó casi completamente su actividad intelectual. La tensión referida resulta de su temprana pasión por las orquídeas salvajes, una pasión sin utilidad social visible que aparecía como injustificada o culposa desde la primera. El modo en que este conflicto prematuro determinó su desarrollo intelectual es el proyecto de unir "en una sola imagen" a Trotsky y a las orquídeas o, en otros términos "lo universal y lo idiosincrásico" o, según expresa el traductor en la introducción la "...búsqueda de una visión unitaria, de una imagen única capaz de fundir en una sola imagen teoría y práctica con motivos emancipadores" (p. 17). Dominado por este proyecto Rorty ingresa en la universidad dispuesto a realizar una síntesis definitiva. Más tarde considerará que este proyecto es irrealizable. Este proyecto

se basa en una tesis de inspiración platónica según la cual "...habría creencias cuyas implicaciones... nos convertirían en virtuosos" (p. 41) o de un modo general en la creencia en que nuestras convicciones morales tienen un fundamento y validez que trasciende cualquier vinculación a un contexto histórico determinado. En otros términos, según Rorty la oposición entre razón y sentimiento no puede sostenerse dado que "...los seres humanos son hijos de su tiempo y lugar sin ningún límite significativo, biológico o metafísico a su plasticidad" (p. 40). Este tipo de validez universal podría reclamar al individuo una fidelidad total de un modo en el que unas creencias y sentimientos que se saben contingentes no podrían. Por ello mismo este tipo de fundamentación última no tendría lugar en la utopía socialdemócrata de sociedad, creencias fuertes en este sentido conspiran contra la necesaria tolerancia exigida por esta utopía.

En "Los intelectuales y el fin del socialismo" (1992) se afirma que la "ética de la avaricia" aparece como el único medio para conseguir dinero para eliminar las desigualdades. Esto significa que, tras los sucesos de 1989, se ha hecho imposible concebir una sociedad no capitalista menos injusta. Por ello tenemos que "...dejar de usar el término economía capitalista como si supiéramos cómo sería una economía no capitalista que funcionara" (p. 50). De este hecho Rorty extrae la consecuencia de que tenemos que dejar de pensar en el socialismo como algo radicalmente diferente de la socialdemocracia. Para los intelectuales esto significa abandonar la idea de que existe una base teórica para la acción política "...la convicción de que *deben* existir fórmulas teóricas amplias que nos permitan averiguar cómo terminar con la injusticia" (p. 53). En contraste las acciones locales, "modestas y experimentales" deben reemplazar la esperanza en "un nuevo tipo de ser humano".

Esta oposición entre acción global y acción local es desarrollada como la oposición entre "Movimientos y campañas" (1995). La diferencia crucial entre movimientos y campañas es de corte propperiano: las campañas son refutables; para quien las lleva adelante es sencillo decidir si su acción ha sido un éxito o no, en los movimientos dado que la propia acción se concibe como parte de algo mayor, que por otra parte habría de realizarse por otros medios, no se dispone de un criterio semejante.

Quisiéramos llamar la atención sobre una breve referencia al proceso de globalización de la economía que podría llevar a plantear una serie de cuestiones al rechazo rortyano de las concepciones globales. Veíamos antes cómo se reconocía la dependencia de las virtudes públicas respecto a los vicios privados o de las políticas de igualación a "la ética de la avaricia". Admitida esta tesis se concluye que "...la democracia y las libertades del primer mundo no podrán sobrevivir a una completa globalización del mercado de trabajo" (p. 107). La caída de los regímenes de Europa oriental y la inauguración de la plena vigencia del mercado capitalista mundial podría revelarse como la caída en desuso no sólo del sentido radical de socialismo, sino también del propio socia-

lismo reformista o socialdemocracia que él mismo propugna. No resulta claro que el pragmatismo rortyano sea adecuado al tipo de tareas que, presumiblemente, deban enfrentar la acción y la reflexión en un futuro próximo. En concreto el problema se plantea en los términos de una significativa desproporción entre los medios de una acción local y un sistema económico mundial.

"Una visión pragmatista de la racionalidad cultural" (1992) discute la creencia actual en que toda cultura, entendida como forma de vida, debe ser preservada. Rorty señala en esta concepción un cierto carácter esencialista en el supuesto de que la desaparición de ciertas formas culturales no podría hacerse a favor de la aparición de diferencias nuevas, más interesantes. Aquí Rorty defiende también la neutralidad política de la racionalidad técnico científica occidental frente a las posiciones que la señalan como inherentemente autoritaria (Nandy).

En el último artículo "La justicia como lealtad ampliada" (1997) Rorty insiste en la idea de que la oposición entre razón y sentimiento debe ser abandonada y propone comprender a la justicia como una forma de sentimiento, lealtad ampliada, lealtad a un grupo que, progresivamente puede incluir a la especie en su totalidad e incluso trascender las barreras específicas. Esta perspectiva no kantiana se diferencia de una perspectiva kantiana en que para ella la justicia no es un fenómeno primitivo sino uno eminentemente derivado. Rorty intenta mostrar también cómo algunas de las concepciones que Rawls exhibió en su debate con Habermas pueden compatibilizarse mejor desde una perspectiva no kantiana.

Pedro Karczmarczyk
Universidad Nacional de La Plata

Eagleton, Terry. *Ideología. Una introducción*, Barcelona, Paidós, 1997, traducido por Jorge Virgil Rubio, 286 pp.

Terry Eagleton, profesor de literatura inglesa en Oxford, se propone en este libro un doble propósito. Uno, indicado en el título de la obra que a nuestro juicio cumple cabalmente por cuanto ofrece una exposición clara de los debates y posiciones contemporáneas y de los puntos más importantes en el desarrollo histórico del concepto ideología. El otro es un propósito político: rescatar el valor del concepto de ideología como instrumento de análisis del descrédito que esta noción genera en los medios de la izquierda posmoderna y postestructuralista.

Las raíces teóricas de este descrédito son "tres doctrinas clave del pensamiento posmoderno": a) el rechazo de la noción de representación (de un modelo empirista de representación); b) escepticismo epistemológico (calificar "ideológico", se sugiere, implicaría sostener la pretensión de poseer un conocimiento absoluto), c) la reformulación de las relaciones entre racionalidad, interés y poder (haría redundante la noción de ideología).

En el cap. I "¿Qué es la ideología?" Eagleton repara en la variedad de significados del términos ideología, varios útiles, pero incompatibles entre sí. Esta diversidad puede reducirse a una dualidad básica: una vertiente epistemológica (que hace hincapié en ideas como ilusión, distorsión o mistificación) y una tradición sociológica interesada más por la función de las ideas en la sociedad que por su valor cognitivo. Esta dualidad estructura el pensamiento marxista contemporáneo sobre el tema (que, aunque no exclusivamente, es el objeto central de la obra). Es decir, cuando en *La ideología alemana* (IA), Marx y Engels caracterizaron a la ideología como una representación falsa de las condiciones reales a favor de los intereses de la clase social dominante, llamaron la atención sobre el importante hecho de la motivación histórica y social del pensamiento, pero con ello pusieron los cimientos del problema referido a las condiciones sociales desde las que ejerce la crítica de la ideología.

El método analítico de Eagleton consiste en una reflexión sobre los usos teóricos del término ideología que tiende a aclarar y distinguir los distintos significados y que señala los límites, los aspectos excluidos o los contraejemplos de cada concepción sobre la naturaleza de la ideología. Pero Eagleton, tras desarrollar las diferentes contradicciones de distintas postulaciones y retener lo que considera que son sus elementos verdaderos, válidos o útiles no se encamina hacia una gran síntesis dialéctica, sino hacia la conclusión wittgensteiniana de que, en el conjunto referido por el término ideología no encontramos una característica invariable sino "una red solapada de parecidos de familia" (p. 276). En consecuencia es opinión del autor que el plural de "Estrategias ideológicas" (cap. 2) es en última instancia irreductible.

Una de las estrategias de Eagleton puede apreciarse en su rechazo a la tesis foucaultiana que vincula estrechamente saber y poder. Eagleton señala que esta tesis conduce a una igualación de todas las formas de conflicto social oscureciendo la centralidad que unas tienen sobre otras, al menos desde la perspectiva de intervención política de un grupo (una de las tareas centrales que enfrenta Eagleton es formular una noción aceptable de "intereses objetivos", lo que constituye el núcleo de su discusión con los posmarxistas en el último capítulo. La posición de Eagleton es similar a la de Habermas en los '60: no se trata de un interés que pueda imputarse siempre como propósito a un actor social, sino de aquel interés que, en condiciones relativamente libres de coerción y mistificación, el agente podría reconocer no sólo como su propio interés sino como un interés válido para cualquiera que ocupe su posición). Realizar este tipo de distinciones forma parte del "filo" de la noción de ideología, por ello sostiene que un concepto útil de ideología debe posibilitar "especificar que

sería, en circunstancias particulares, lo opuesto a él –que no necesariamente significa señalar algo que fuese *siempre y en todas partes* lo opuesto a él" (p. 27).

En el análisis de la ideología como falsa conciencia es donde más se revelan las adhesiones teóricas del autor. Esta concepción es duramente criticada por su aparente compromiso con una pretensión de verdad absoluta. Por otra parte es claro que no todas las afirmaciones ideológicas son falsas. Sin embargo Eagleton basándose en la distinción de Raymond Geuss entre falsedad epistémica, falsedad genética y falsedad funcional (p. 47) y en los desarrollos de la teoría del "realismo moral" (que rechaza la distinción entre hecho y valor y sostiene que los criterios de verdad y falsedad pueden aplicarse a los juicios morales: Sabina Lovibond y David O. Brink, p. 38) considera que esta noción puede utilizarse, con recaudos.

El cuerpo del libro se completa con un conjunto de capítulos de carácter histórico que permiten apreciar las principales tendencias en el desarrollo de la noción de ideología así como de los problemas que motivaron ese desarrollo. El capítulo 3 "De la Ilustración a la segunda internacional" comienza con las posiciones de los "ideólogos" franceses del siglo XVIII centrándose en Destutt de Tracy, introductor de la noción, que por una suerte de equívoco histórico (su enfrentamiento con Napoleón) adquiere las connotaciones negativas que el término tendrá de Marx en adelante. Resultan interesantes la exposición y crítica de las posiciones de Marx y Engels en IA, como así también la reformulación de este problema en *El capital* a través del fetichismo de la mercancía. Hacia fines del siglo XIX el concepto sufre una nueva transformación cuando comienza a hablarse de la ideología socialista (Lenin, Bernstein) y a raíz de la tensión entre el sentido amplio de ideología como pensamiento socialmente determinado (que tiende al relativismo histórico) y el sentido epistemológico de este término (percepción errónea de la realidad), amplios sectores se vuelcan hacia lo que pareció ser la única alternativa: una forma de positivismo o racionalismo que reprima sus propias raíces históricas.

El cap. 4 "De Lukács a Gramsci" expone la solución dada a este dilema en una línea caracterizada como historicista por establecer una conexión estrecha entre un sujeto clase colectivo y una determinada concepción del mundo. El núcleo de esta corriente es sostener que "la verdad es históricamente variable, relacionada con la conciencia social más progresiva de una determinada época" (p. 160). En esta corriente se ubican Lukács, Manheim, Goldmann y Gramsci.

En el cap. siguiente "De Adorno a Bourdieu" se repasan las posiciones de Adorno, Habermas, Althusser y Bourdieu entre los que se establece un nexo que pasa por su rechazo a considerar la ideología en términos de un problema de conciencia.

El cap. 6 "De Schopenhauer a Sorel" recorre una tradición de pensamiento que comenzando con Schopenhauer concibe a la conciencia o a la razón como inherentemente falsificadoras y distorsionantes, que bajo el manto de impar-

cialidad se esconde el deseo, la codicia, la dominación. En esta tradición Schopenhauer estaría acompañado en diversos grados por Freud, Nietzsche y Georges Sorel.

En el cap. 7 "Discurso e ideología" se analizan las distintas teorías que conciben a la ideología como un fenómeno discursivo, atendiendo a la materialidad de los signos y posibilitando un abordaje que se centre menos en la definición de un tipo de lenguaje que en de los efectos de los discursos en un contexto particular. El primer representante de esta línea es N. V. Voloshinov, continuada por Michel Pêcheux. En una línea diferente se ubican los estudios llevados adelante por la revista *Tel Quel*, que identifican a la ideología con el cierre semiótico.

Pedro Karczmarczyk
Universidad Nacional de La Plata

Gadamer, Hans-George. *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona, Paidós, 1998, 157 pp.

Es frecuente hallar en los comentarios a la obra de Gadamer la alusión a una cierta falta de originalidad, señalando con ello la ausencia de un aporte de ideas filosóficas nuevas. La conocida caracterización de Habermas en el sentido de que Gadamer no habría hecho más –ni menos, agregaríamos- que urbanizar la provincia heideggeriana, abona tal perspectiva. Sin discutir ahora el significado de "original" para identificar una obra filosófica, cabe señalar que Gadamer no sólo ha instalado en el panorama contemporáneo una preocupación de orden ontológico desde una renovación de la hermenéutica, sino que su obra se elabora como un ejercicio de escucha comprensiva de la historia de la filosofía; y esto desde la aplicación –mediante un examen detenido de las consecuencias que pueden extraerse de las tesis– del repertorio de los temas clave en los filósofos que toma como sus maestros. Gadamer realiza en su propia obra la tarea hermenéutica, lo cual significa una resuelta actitud de renuncia a la pretensión de fundación en filosofía –como aquel intento vano de partir de un punto cero para dar comienzo a la tarea del pensar– y la elección de la vía de la práctica filosófica, al modo de un detenido ejercicio de la *aplicattio*, que constituye precisamente el tercer momento de la hermenéutica. El conjunto de artículos que integran este libro, todos ellos procedentes del octavo tomo de sus obras completas, constituye una prolongación y en algunos casos una profundización de esa tarea iniciada ya en *Verdad y método.*

Podemos reconocer una preocupación que vertebra todos los artículos y que se explicita en "Acerca de la verdad de la palabra", el primero y el de ma-

yor extensión: ¿cómo hablar de la verdad de la palabra? Gadamer aclara que esta provocadora pregunta no trata de la verdad como adecuación, sino de la *Aletheia* –en su renovación heideggeriana– como lo no falsificado. Palabra auténtica es la que aparece como mensaje de salvación, bendición, plegaria, pero también sentencia jurídica, prohibición, leyenda de los poetas y principio de los filósofos. Son las palabras que hacen cosas (el autor reconoce su proximidad a los planteos de Austin) y que están escritas en distintos tipos de texto: religiosos, jurídicos o literarios. En los primeros dos el lenguaje se sobrepasa a sí mismo en pos de una realización extralingüística; en el literario -que incluye tanto al poético como a la frase especulativa de los filósofos- el lenguaje alcanza un rango de eminencia de la palabra. En los tres la palabra pretende ser verdadera en cuanto palabra, y para ello la presencia del recurso a la escritura es ineludible; sin embargo, en el texto literario, y más aún en el que puede ser caracterizado como poético, la palabra es más diciente que en cualquier otro caso. Esta tesis no sólo invierte cierta caracterización de cuño positivista que privilegia la reducción del lenguaje a los enunciados observacionales, sino que intenta asumir un status para el discurso filosófico como palabra constituidora de sentido. Con esto, Gadamer no esta refiriéndose necesariamente al lenguaje de ficción, sino a aquel que explora la riqueza de sentido valiéndose de sus condiciones de realización, llámese sonido, construcción de la frase, estilo (nociones que también trata en "La voz y el lenguaje" y en "Oir-ver-leer"). La palabra poética es eminente porque puede hablar a partir de sí misma, es decir, no puede ser caracterizada sólo a partir de aquello a que refiere su enunciado. Pero tampoco puede prescindirse de lo representado y lo dicho, pues el decir siempre dice *algo*. ¿Qué es lo que se lleva a cabo en cada uno de los elementos que dicen realizando en la palabra poética?: "autopresencia, ser del ahí y no lo que se expresa como su condición de objeto. No hay ningún objeto poético, sólo hay una representación poética de los objetos."(37) En la palabra más diciente no surge tanto un singular elemento de sentido del mundo cuanto la presencia del todo suministrada por el lenguaje. Es a esta radical inversión respecto a los planteos cientificistas o comunicacionales que orienta Gadamer su búsqueda de los rasgos que harían de la palabra poética el ámbito de aparición de las posibilidades más extremas del lenguaje humano.

En "La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo", Gadamer incursiona en el terreno de la reflexión política (lo cual significa en el contexto de este libro una interesante suspensión de la temática general a los fines de advertir el enorme potencial ético de las consideraciones del autor sobre el lenguaje, como ya se podía advertir en algunos artículos de *Verdad y método II*): ante el peligro de la enorme capacidad de armamento contemporánea, "¿cómo se podrá salvar a la humanidad de sí misma y desarrollar el espíritu comunitario, la solidaridad necesaria para la voluntad de vivir y de sobrevivir?" Toma como punto de partida el relato bíblico de la torre de Babel y el problema de la

unidad y pluralidad de lenguas. Gadamer atribuye a la ciencia moderna y su consecuente postulado de un lenguaje matemático abstracto el tipo de respuesta que damos frente al problema, y que supone un completo olvido del lenguaje. El asunto por supuesto no reside en quitarle méritos a la empresa científica sino en preguntarse simplemente si acaso es de la ciencia de dónde puede surgir la respuesta a la complejidad de la coexistencia pacífica entre los pueblos; pues la pregunta a la que conducen estas reflexiones es ¿qué significa entenderse en el mundo?; mundo que no es objeto dado, sino horizonte. No cabe entonces la pretensión de univocidad, pues de lo que se trata es de rescatar la productividad contemporánea de la pluralidad de horizontes.

Para aquellos partidarios de la muerte de la filosofía es especialmente recomendable confrontar ese dictum con "La música y el tiempo", el artículo que cierra este libro, pues muestra de modo contundente a un filósofo reflexionando desde uno de los orígenes que señalara Jaspers para esta actividad: el asombro. Asombro ante la realidad de los números, "qué es eso que obedece a su propia ley"(151) y asombro ante la realidad de la música, el lenguaje de los sonidos, y la música del lenguaje.

Carlos Emilio Gende
UNCo.

Cassin, Bárbara. *Aristote et le logos: Contes de la phénoménologie ordinaire*, París, PUF, 1997, 170 pp.

El último libro de Bárbara Cassin reúne algunos artículos ya publicados en distintas revistas especializadas y otros inéditos, bajo el hilo conductor de un análisis del logos aristotélico. En continuidad con *L'Effet Sophistique* Bárbara Cassin retoma lo que ha llamado "un relevamiento sofístico de la historia de la filosofía" centrándose en Aristóteles, al que toma como ejemplo paradigmático del escollo que el efecto sofístico representaría para la filosofía. Aristóteles es visto como un autor extremadamente honesto cuya meta filosófica sería contar los cuentos de la fenomenología ordinaria. Un texto de *Tópicos* le sirve a Cassin para presentar a Aristóteles como el paradigma de lo fenomenológicamente correcto:

> Aquellos que se hacen la pregunta de si se debe o no honrar a los dioses y amar a los padres no tienen necesidad más que de una buena corrección, y aquellos que se preguntan si la nieve es blanca o no, no tienen más que mirar (*Tópicos*, I, 105, a 5-7).

Esta misma honestidad lleva a Aristóteles a enfrentarse con los problemas

más difíciles de la filosofía expuestos por las aporias sofistas. La filosofía de Aristóteles, en tanto efecto de la sofística, testimonia las contradicciones que se encuentran en el corazón mismo de cada una de las "beatitudes fenomenológicas". Aristóteles, siempre a mitad de camino entre los sofistas y Platón, sería la manifestación de esta tensión. Cassin realiza una relectura de Aristóteles de sesgo heideggeriano (aunque en muchos puntos la autora se distancia críticamente de Heidegger) para reexaminar problemáticas actuales. Siguiendo la tesis de *Tópicos*, el libro se divide en dos partes: la primera titulada *Parler en homme?* está dedicada a los problemas prácticos mientras que la segunda titulada *Dire le monde?* aborda problemáticas gnoseológicas y fenomenológicas. De lo que se trata siempre es de constatar las dificultades mismas a las que una fenomenología ordinaria termina por arribar, dificultades ligadas a la temática aristotélica del logos como discurso dotado de sentido. Según la definición aristotélica el hombre es un ser dotado de logos, esto quiere decir que es capaz de decir algo que tiene sentido para sí mismo y para otro, y esta capacidad de significar es lo que abre la posibilidad tanto de una ética y una política del bien común como la posibilidad de decir cómo el mundo es (o cómo no es). Sin embargo la sofística con sus tesis extremas acerca de que hablar es "hablar por hablar" o con la tesis de que "todo lo que aparece es verdadero" se enfrenta de modo violento con la ontología clásica siendo la filosofía de Aristóteles un efecto de este enfrentamiento.

En la primera parte Cassin retoma su lectura del libro *Gamma* de la *Metafísica* y encuentra en la demostración aristotélica del principio de no-contradicción la piedra de toque del argumento a la exigencia de sentido. Es decir, no se puede sostener con sentido la afirmación y negación simultáneas de un mismo enunciado. Esta exigencia de sentido es una exigencia ética que recorrería toda la historia de la filosofía de Occidente y de cuya continuidad es testimonio hoy la filosofía práctica de Apel, Habermas y Rorty. Ser hombre es participar del logos o de la comunidad de la comunicación o de la conversación. Sin embargo, en todos los casos de Aristóteles a Habermas, la exigencia de sentido está acompañada de una exigencia igualmente trascendental de exclusión, se excluye a aquel que no acepta esta exigencia de sentido, al que detenta en definitiva la posición sofista de que hablar es "hablar por hablar", al punto tal de reducirlo al estatuto de no humano.

El capítulo "Aristóteles con y contra Kant: sobre la idea de naturaleza humana" se dedica a examinar la siempre polémica relación entre la ética de Kant y Aristóteles. Efecto de esta polémica es la contradicción existente en el neoaristotelismo actual cuando por un lado se recupera a Aristóteles como una alternativa feliz (e inconmensurable) al kantismo moderno mientras que por otro se lo reivindica como más "confortablemente kantiano" en la medida en que se toma a la *proairesis* y la *phrónesis* como análogas a la autonomía y la voluntad, pero libre del vacío del formalismo kantiano. Si M. Nussbaum invoca

para su interpretación como "tercer hombre" la figura de Platón y A. Mac Intyre hace lo mismo con Nietzsche, Cassin se propone traer como tercero en cuestión, una vez más, a los sofistas. Partiendo del concepto de naturaleza humana, Cassin analiza la concepción aristotélica del "esclavo por naturaleza" y la de "mal radical" de Kant, para contraponerlas a la posición sofista que niega una tal naturaleza humana haciendo de la ética una política.

La segunda parte propone examinar la pretensión fenomenológica de decir el mundo (aquí fenomenología debe ser tomada en sentido heideggeriano de *Ser y Tiempo*, como coincidencia entre fenómeno y logos, en el sentido en el que para Heidegger la verdad es la copertenencia del aparecer y el decir en el Dasein humano, a la vez apertura y finitud) a partir de un texto de *De Interpretatione* 1, 16 a 3-8 que Cassin toma como "la carta de la fenomenología" en tanto presenta la estructura clásica de la tesis fenomenológica: las cosas, las afecciones del alma y los sonidos de la voz coinciden naturalmente. Sin embargo Cassin rastrea en la filosofía aristotélica misma a partir de una interpretación del *De Anima* la imposibilidad de una tal coincidencia y eso a causa de que el hombre es un ser dotado de discurso y no meramente de sensación. Pero esta discordancia entre el objeto de la sensación y el sujeto de la frase, el fenómeno y la gramática no hace más que mostrar las paradojas en las que cae el intento de una fenomenología feliz. La posición sofista llevada al extremo, por ejemplo la afirmación de Protágoras de que "todos los fenómenos son verdaderos" lleva a inconsistencias producidas a causa de la confusión entre sensación y pensamiento, mientras que para la primera no existe la falsedad, el segundo sólo se puede constituir a partir de la posibilidad del *pseudo*. Así nuevamente la *hybris* sofista nos llevaría a lo contrario del paraíso fenomenológico, al silencio y la exclusión. El interés que tienen las aporias sofistas es que ponen de manifiesto que tomar al pie de la letra el inmediato fenomenológico, con la pretensión de rechazar todo precipicio metafísico atenta contra la posibilidad misma de la fenomenología, la obstinación fenomenológica vira en su contrario. La lectura de Aristóteles y de Heidegger testimonian que la fenomenología no se mantiene más que a condición de salir de ella misma.

Leer a Cassin implica transitar argumentos no poco intrincados que siempre testimonian la gran erudición y ductilidad de la autora, capaz de presentar en el mismo capítulo una interpretación novedosa de los textos antiguos con gran rigor filológico y terminar en una relectura de un problema contemporáneo no con menor rigor filosófico. Las tesis de Cassin, siempre controvertidas, son interesantes tanto desde el punto de vista de la historia de la filosofía como del de la filosofía actual.

Paula Satne
Universidad de Buenos Aires

Impreso en Talleres Gráficos Leograf S.R.L.
Rucci 408, Valentín Alsina.

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, escritas preferentemente en computadoras Macintosh o PC IBM o compatible (Word for Windows 6.0 o convertible). Se solicita el envío de a) 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; b) 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 currículum, 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 solamente artículos y notas de filósofos latinoamericanos, residan o no en el continente, 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 y 20 separatas de sus artículos y 10 de sus contribuciones.