REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA - Vol. XXIV, N° 1

RLF

Revista Latinoamericana de Filosofía

Homenaje a Descartes: 1596-1996

Z. Monroy Nasr, René Descartes: Sincronía y coherencia del dualismo y la unión mente-cuerpo

D. L. Rosenfield, Arnauld e as tensões do cartesianismo

M. A. Gleizer, Spinoza y la idea-cuadro cartesiana

A. G. Ranea, El reino en el desierto: Socio-deconstructivismo cartesiano y racionalidad científica

L. Benítez Grobet, La vía de reflexión epistemológica y el dualismo cartesiano

O. M. Esquisabel, Umbra Cartesii

NOTA - ESTUDIO CRITICO - COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Vol. XXIV, N° 1 - Otoño 1998

COMITE DE REDACCION

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

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: (54-1) 787-0533 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 1998

VOLUMEN XXIV — N° 1

SUMARIO

Homenaje a Descartes: 1596-1996

Z. Monroy Nasr, René Descartes: Sincronía y coherencia del dualismo y la unión mente-cuerpo 5

D. L. Rosenfield, Arnauld e as tensões do cartesianismo 23

M. A. Gleizer, Spinoza y la idea-cuadro cartesiana 41

A. G. Ranea, El reino en el desierto: Socio-deconstructivismo cartesiano y racionalidad científica 55

L. Benítez Grobet, La vía de reflexión epistemológica y el dualismo cartesiano 73

O. M. Esquisabel, Umbra Cartesii 87

NOTAS

L. E. Hoyos Jaramillo, El círculo cartesiano y el fundamentalismo epistemológico 125

ESTUDIO CRITICO

M. Andreoli, Osvaldo Guariglia: "Moralidad, ética universalista y sujeto moral" 149

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

J. A. Gimbernat (ed.) *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas* (D. Sobrevilla). **O. Market** y **J. Rivera de Rosales** (eds.), *El inicio del Idealismo alemán* (D. Sobrevilla). **G. Boido,** *Noticias del planeta tierra. Galileo Galilei y la revolución científica* y **M. Levinas,** *Las imágenes del*

universo. Una historia de las ideas del cosmos (G. Ranea). **M. Heidegger**, *Schelling y la libertad humana* (M. A. Velarde). **B. Cassin** (comp.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad* (V. Suñol). **A. Aguilera Pedrosa**, *Hombre y cultura* (C. Macon). **B. Gemelli**, *Aspetti dell' Atomismo Classico nella Filosofia di Francis Bacon e nel Seicento* (S. Manzo). **P. Dieterlen**, *Marxismo analítico. Explicaciones funcionales e intenciones* (P. Gilabert). **E. Villanueva** (comp.) *Truth and Rationality* (D. I. Pérez). 165

COLABORADORES

ZURAYA MONROY NASR, Profesor Titular de la Facultad de Psicología de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, México. Corresponsable del Proyecto "Filosofía Natural y Filosofía Moral en los Siglos XVII y XVIII". Dirección: Instituto de Investigaciones Filosóficas, Circuito Mario de la Cueva, Ciudad de la Investigación de Humanidades, Ciudad Universitaria, DF 04510 - México. E-mail: zuraya@servidor.unam.mx

DENIS L. ROSENFIELD, Doutor de Estado pela Universidade de Paris I Panthéon-Sorbonne. Professor Titular da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil. É autor de vários livros, entre os quais, *Política e Liberdade em Hegel*(Fondo de Cultura Económica e Aubier), *Do Mal*(Breviário del F.C.E e Aubier), *Introdução ao pensamento político de Hegel*(Almagesto), *Filosofia política e natureza humana*, *Descartes e as peripécias da razão* e *Metafísica e razão moderna*(Vrin). É editor da revista *Filosofia política*, Porto Alegre, L & PM Editores. Dirección: Rua Bororó 583. 91900-540 Porto Alegre. Brasil. E-mail: delros@voyager.com.br - Fax: (0055) 51 2412157.

MARCOS ANDRÉ GLEIZER. Profesor adjunto del Departamento de Filosofía de la Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ), doctor en filosofía (1992) en la Universidad de Paris IV-Sorbonne. Dirección: Rua Belfort Roxo 394/101. Copacabana, Río de Janeiro, RJ, CP 22020-010, Brasil. E-mail: gleizer@vmesa.uerj.br

ALBERTO GUILLERMO RANEA. Doctor en Filosofía (Universidad Nacional de La Plata, 1982) con una tesis titulada *Estática y dinámica en la mecánica de Galileo Galilei*. Investigador Independiente de la Carrera del Investigador Científico y Tecnológico del CONICET (Buenos Aires). Profesor de Historia de la Ciencia y de la Tecnología de la Universidad Torcuato Di Tella (Buenos Aires). Ex becario de las fundaciones Alexander von Humboldt (Alemania) y John S. Guggenheim (EE.UU.). Dirección: Casilla de Correo 298, 1900 - La Plata, Provincia de Buenos Aires, Argentina.

LAURA BENÍTEZ GROBET. Doctora en Filosofía y Letras de la UNAM en 1969. Ingresó en 1993 al Instituto de Investigaciones Filosóficas en calidad de Investigadora Titular "B" de Tiempo Completo en Filosofía Moderna. Principales publicaciones: *La idea de historia en Carlos Sigüenza y Góngora*, UNAM, México, 1982 y *El mundo en René Descartes*, I. I. Filosóficas-UNAM. Además ha traducido: *Descartes, el proyecto de la investigación pura*, I. I. Filosóficas-UNAM, México, 1995 y *El mundo o tratado de la luz*, I. I. Filosóficas-UNAM. Ha publicado más de 55 artículos en distintas revistas especializadas. E-Mail: grobet@servidor.unam.mx

OSCAR MIGUEL ESQUISABEL. Profesor en Filosofía egresado de la Universidad Nacional de La Plata. Ha sido Profesor Adjunto de Gnoseología y de Filosofía Moderna en la Universidad Nacional del Sur. Actualmente se desempeña como Profesor Adjunto de Metafísica en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Ex becario del Conicet y ex becario de Formación Superior de la Universidad Nacional de La Plata, se ha dedicado a la investigación de aspectos epistemológicos y metafísicos del pensamiento de Leibniz, sobre los cuales ha publicado artículos en revistas especializadas. También desarrolla investigaciones sobre filosofía hermenéutica contemporánea. Dirección: calle 78 nº 970, 1900 - La Plata, Provincia de Buenos Aires, Argentina. E-Mail: omesqui@isis.unlp.edu.ar

LUIS EDUARDO HOYOS JARAMILLO. Doctor en Filosofía por la Universidad de Göttingen, Alemania. Ha sido becario del DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst) y de la Fundación Alexander von Humboldt. Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Ha publicado el libro: *Kant und die Idealismusfrage. Eine Untersuchung über Kants Widerlegung des Idealismus*. Mainz (1995). Traductor, editor y presentador de la selección de escritos de Arthur Schopenhauer que aparece bajo el título *Escritos de Madurez*. Bogotá (1997). Autor de varios artículos, especialmente en el campo de la Filosofía Moderna y la Filosofía Trascendental. Dirección: Inheidenerstrase 67, 60385 Frankfurt - Alemania - Fax (0049) 69467250

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIV Nº 1 (Otoño 1998)

RENÉ DESCARTES: SINCRONÍA Y COHERENCIA DEL DUALISMO Y LA UNIÓN MENTE-CUERPO

Zuraya Monroy Nasr

A lo largo de la obra cartesiana,[1] la concepción dualista aparece acompañada por el reconocimiento explícito de que entre la mente y el cuerpo humanos hay una íntima relación. El que la doctrina dualista se presente en compañía de las concepciones sobre la unión e interacción de la mente y el cuerpo, ha originado diversas interpretaciones.

Por un lado, surgen cuestionamientos acerca de qué puede realmente significar el dualismo cartesiano, que parece tan radical en la separación entre substancias, cuando se le considera a la luz de las afirmaciones cartesianas sobre la unión e interacción substancial. Por otro lado, aparecen señalamientos críticos que consideran contradictorias las concepciones de dualismo y unión sostenidas por Descartes.

Algunos autores como Mesnard, Guéroult, Segond hace algunas décadas, y más recientemente Richardson, Garber y Cottingham, entre otros, han considerado que puede haber una interpretación positiva del problema dualismo/unión en Descartes. Para otros, como Williams y M. Grene el problema se torna, realmente, incoherente. También, hay autores, como M. Wilson, que encuentran importantes y coherentes los planteamientos generales, pero que observan dificultades particulares.

En este trabajo, me propongo examinar la doctrina cartesiana sobre la unión y la interacción mente-cuerpo, partiendo de la idea de que hay una lógica propia de la doctrina dualista que es distinta de la comprensión propia de la unión y la interacción. Por ello, considero que la presencia conjunta del dualismo y la unión en la obra cartesiana, revela que se trata de dos concepciones y no una misma.

Bajo esta perspectiva, examino las interpretaciones que denomino

---

1. La edición de las obras de Descartes consultada para este trabajo es R. Descartes *Oeuvres Philosophiques*, realizada por F. Alquié (selección, presentación y notas), Paris: Éditions Garnier, 1987.

"diacrónicas" sobre el dualismo y la unión. Cabe aclarar que por "diacrónico" entiendo la sucesión de hechos (en este caso doctrinas) a través del tiempo. Las interpretaciones diacrónicas consideran que Descartes primero formuló la distinción substancial y luego procuró unir las substancias previamente separadas. Esto conduce, sin lugar a dudas, a encontrar contradicciones en la posición cartesiana.

Frente a las interpretaciones diacrónicas, propongo una interpretación a la que llamo "sincrónica". El término "sincrónico" se refiere a cosas que ocurren al mismo tiempo y esto es lo que sostengo: las concepciones cartesianas sobre el dualismo y la unión se presentan al mismo tiempo, a lo largo de la obra de Descartes. De esta forma, redefino el problema de la relación dualismo/unión, como dos concepciones que obedecen a objetos diferentes y provienen de formas distintas de conocer.

Finalmente, analizo la coherencia de la unión mente-cuerpo, a la luz de los argumentos cartesianos y de interpretaciones recientes que pretenden responder a las críticas sobre la coherencia e inteligibilidad del dualismo y la unión. En este sentido, me parece que el reconocer diferentes vías de aproximación al conocimiento de objetos de naturaleza diversa, no conduce necesariamente a concluir que una propuesta como la de Descartes sea incoherente. De hecho, me propongo mostrar que en las concepciones cartesianas, sobre el dualismo y la unión, hay fuerza e inteligibilidad.

I

Brevemente, defino al dualismo cartesiano como la doctrina que sostiene la existencia independiente de un dominio mental y de un dominio físico. Sin embargo, es importante enfatizar que cuando Descartes presenta la distinción substancial, al referirse a los seres humanos, la distinción está acompañada por la referencia a la relación entre mente-cuerpo, a su unión.

Aunque el dualismo cartesiano se fue desarrollando desde las *Reglas* hasta las *Pasiones*, afirmo que la concepción básica se mantuvo a lo largo de las obras de Descartes. De igual manera, a lo largo de sus obras, el dualismo substancial se presenta acompañado por el reconocimiento de la unión de mente y cuerpo en los seres humanos. Por razones de espacio y tiempo, no puedo citar aquí ampliamente la evidencia textual. Baste con un ejemplo tomado de la Sexta Meditación, precisamente del *argumento epistemológico*, donde Descartes presenta la demostración

más completa sobre la distinción substancial real. Allí, luego de concluir que "mi esencia consiste solamente en eso, en que soy una cosa pensante", Descartes nos dice que "...tengo un cuerpo al que estoy muy estrechamente unido" [AT IX 62].[2]

La unión de la mente con el cuerpo se afirma inicialmente como posibilidad y enseguida, anticipándose, con certeza. Descartes quiere dejar constancia de este hecho, pero no entra en mayores explicaciones. Estas tampoco son necesarias, pues lo que dice inmediatamente es que esto no es un obstáculo para afirmar que "...tengo una idea clara y distinta de mí mismo, solamente como cosa pensante, no extensa y, por otra parte, tengo una idea distinta de cuerpo, solamente como cosa extensa y que no piensa". Concluye el argumento afirmando que "es cierto que yo, es decir mi mente, por la que soy lo que soy, es completa y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y que puede existir sin él" [AT IX 62].[3]

Así, Descartes habla tanto del dualismo, como de la unión. Pero, lo importante aquí es reconocer que se trata de dos doctrinas y no de una misma. Atribuyo, en parte, la dificultad para distinguir y luego encontrar la relación entre ambas concepciones, al tratamiento desigual que, efectivamente, reciben en la obra cartesiana. Mientras que el dualismo es objeto de una atención privilegiada en la argumentación cartesiana anterior a las *Pasiones*, la unión se menciona, pero no se explica.

Por ejemplo, cuando Descartes caracteriza la unión, como lo hace en la Sexta Meditación, niega que se trate de una mera presencia y afirma que la mente se encuentra estrechamente unida, entremezclada con el cuerpo, a tal punto que las necesidades físicas del cuerpo (como el hambre, la sed y el dolor) las sentimos, pero no las conocemos por una inspección intelectual [AT IX 64]. Así, Descartes expresa su concepción sobre la unión, pero no explica cuál es su naturaleza.

---

2. "mon essence consiste en cela seul, qui je suis une chose qui pense...j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint" [AT IX 62].

3. néanmoins, parce que d'un coté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il es seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut entre ou exister sans lui [AT IX 62].

Cuando la princesa Elisabeth cuestionó a Descartes sobre la posibilidad de la interacción entre substancias heterogéneas, Descartes respondió reconociendo que a lo largo de su obra casi nada había dicho acerca de la unión de la mente con el cuerpo, por haberse dedicado a lo que era su intención principal, la de probar la distinción entre alma y cuerpo.

Como producto del desarrollo desigual de la doctrina dualista y de la doctrina sobre la unión, surgió desde un inicio, y me parece que hasta hoy persiste, la tendencia a considerarlas como concepciones que se desarrollaron de forma sucesiva. Aquí, me refiero a quienes consideran que la doctrina de la unión, se desarrolla tardíamente en las *Pasiones*, y entra en contradicción con la obra anterior de Descartes donde este sostiene un dualismo radical. Tal es el caso de M. Grene, quien sostiene como tesis, acerca del desarrollo intelectual de Descartes,

> que va de un riguroso automatismo con respecto a los cuerpos animales (y humanos) y de un riguroso intelectualismo (¿o voluntarismo?) acerca de la mente, a una posición más confusa sobre ambos, en la que, a pesar de sí mismo, emerge la fundamental insustentabilidad de su dualismo.[4]

Otro autor que ha sostenido una interpretación diacrónica es Williams, quien ha calificado como "el escándalo del interaccionismo cartesiano" a la teoría de Descartes sobre la acción recíproca entre entidades de naturalezas totalmente dispares como son la mente inmaterial y el cuerpo extenso.[5]

Bajo las interpretaciones diacrónicas, donde se considera que se trata de una misma doctrina que se desarrolla a través de las sucesivas obras de Descartes, efectivamente, la doctrina de la unión presentada en las *Pasiones* parece entrar en contradicción con su concepción dualista. Esto, daría la razón a sus críticos contemporáneos que le advirtieron y señalaron repetidamente, los problemas que implicaba la separación real de las substancias.

Una interpretación distinta, desde una perspectiva sincrónica, reubica el problema de la relación dualismo/unión, reconociendo que se trata de dos concepciones, con objetivos diferentes, presentes simultáneamente aunque de manera distinta. Por un lado, se observa que la

4. Grene 1985. p. 24.
5. *Cf.* Williams 1978, p. 287; 1995, p. 290.

doctrina dualista se desarrolló ampliamente, como Descartes mismo lo reconoce, por ser indispensable para fundamentar metafísicamente su programa científico. Por otro lado, a Descartes no le resultó necesario ahondar en su explicación acerca de la unión, sino hacia el final de su obra. Pero, lo que debe quedar claro es que Descartes, desde un principio mantuvo una concepción acerca de la unión y siempre que se refería a la distinción substancial mencionaba, de alguna forma, el caso de la unión substancial en los seres humanos.

Al reubicar de esta manera el problema, encontramos que lo que cabe ahora no es insistir en las contradicciones entre dualismo y unión, sino seguir esta nueva vía para ubicar el lugar de cada una de estas doctrinas en el sistema cartesiano y poder, también, esclarecer la relación entre ambas doctrinas.

II

Al reconocer la presencia sincrónica, de una doctrina acerca de la distinción substancial con la concepción de la unión substancial en la obra cartesiana, pretendo colaborar para el esclarecimiento del "escándalo" que ha provocado la postulación cartesiana del dualismo y la unión. Aunque para Descartes el hecho de la unión mente-cuerpo no carece de importancia, en la medida en que su sistema no la requería como punto de partida, tampoco tuvo, inicialmente, la necesidad de desarrollarla en forma de doctrina.

He considerado antes que Descartes desarrolló su doctrina sobre la separación real de las substancias, a la vez que describía su concepción acerca del hecho de la unión de la mente y el cuerpo en los seres humanos. Si mi tesis sobre la sincronía del dualismo y la unión es apropiada, será posible observar que Descartes, al elaborar su doctrina sobre la unión, no contradice las concepciones que previamente había expresado sobre el dualismo.

La cuestión de cómo se presenta la unión e interacción de substancias distintas, se encuentra en la obra cartesiana en un nivel fenomenológico.[6] Recordemos el pasaje famoso en la Sexta Meditación, donde Descartes niega que la mente se encuentre como una mera presencia

6. Me refiero a la fenomenología de la sensación en los términos expuestos por Cottingham (1986, p. 126; trad. al esp. 1995, p. 191).

en el cuerpo. La mente, nos dice, está estrechamente unida con el cuerpo. Sabemos de las necesidades físicas del cuerpo a través de sensaciones (por ejemplo, sentimos hambre, sed o dolor) y no por una mera inspección intelectual [AT IX 64].

Aunque Descartes, dada su doctrina dualista, recibió objeciones sobre su concepción de la unión y respondió a éstas, las objeciones mejor conocidas y las respuestas más detalladas, se encuentran en el intercambio epistolar entre Descartes y la Princesa Elisabeth en 1643. En una primera carta, Elisabeth le pide a Descartes que le explique cómo es posible que la mente humana pueda determinar a los espíritus del cuerpo para realizar las acciones voluntarias [AT III 661]. Más tarde, a pesar de la respuesta de Descartes, Elisabeth insiste en que no entiende cómo puede una mente inextensa mover un cuerpo extenso [AT III 685].

En su respuesta (21-05-1643) a la primera carta de Elisabeth, Descartes desarrolla su doctrina de las nociones primitivas para ubicar el problema. Las nociones primitivas han sido reducidas a tres por algunos comentaristas como Cottingham y Garber.[7] En realidad, Descartes menciona varias nociones primitivas generales (como el ser, el número, la duración, etc.). Pero, efectivamente, para el problema que nos ocupa son tres las nociones significativas: la noción de extensión (que incluye figura y movimiento), la noción de pensamiento (incluyendo las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad) y la noción de unión de la mente y el cuerpo (de la que dependen la interacción que causa las sensaciones y las pasiones).

Cottingham señala que para algunos comentaristas ha resultado irritante esta propuesta y se preguntan ¿cómo es posible que una noción sea considerada como "primitiva" si depende de la unión de dos elementos? Se ejemplifica ésto con el caso de una mula que no puede considerarse como una especie "primitiva" si proviene de la unión de un caballo y un asno.[8] Cottingham, aunque no concuerda del todo señala que, tal vez, Descartes no se expresó a este respecto de una manera muy adecuada para apoyar su argumento. En este punto, me permito discrepar de Cottingham, ya que en el párrafo siguiente, que el autor no cita, Descartes explica claramente que las nociones primitivas son distintas entre sí, que no dependen una de otra y se comprenden por sí

7. *Cf.* Garber 1983, p. 18 y Cottingham 1985, p. 224.
8. *Cf.* Cottingham 1985, p. 224; 1995, p. 193.

mismas. Entonces, la irritación de los comentaristas proviene, en realidad, de una mala comprensión, de una interpretación diacrónica, del argumento de Descartes.

Por su parte, Cottingham contribuye para encontrar una interpretación positiva al problema dualismo/unión. A este autor le parece que, junto al dualismo oficial, Descartes presenta un modelo *trialista*, que posee la flexibilidad de la que carece el dualismo.

La propuesta "trialista" que desarrolla Cottingham, resulta importante ya que destaca la presencia, en la concepción cartesiana, de una fenomenología de la sensación y de la imaginación, propia de los humanos, en la medida en que somos seres con cuerpos. Para Cottingham, el "trialismo cartesiano" surge de la dificultad para ubicar la sensopercepción y la imaginación, que son facultades mentales sólo posibles de realizar si se posee un cuerpo, dado que no parece adecuado asignarlas ni a la mente exclusivamente, ni al cuerpo.[9] La ubicación de estas facultades merece un tratamiento aparte. Sin embargo, situándome en la concepción de las nociones primitivas, considero que la propuesta de Cottingham presenta varios problemas.

Cottingham correctamente aclara que no está considerando que la unión sea una nueva substancia o una tercera categoría ontológica. Pero, la considera como una modificación, en la medida en que se "flexibiliza" lo planteado originalmente en la doctrina dualista "oficial".

> En la medida en que Descartes reconoce una tercera categoría o `noción primitiva' al lado de pensamiento y extensión, sin proceder a clasificarla en términos de una substancia separada, ello debe considerarse como una mejoría filosófica significativa de su perspectiva respecto a su formulación inicial de la distinción dualista...[10]

Lo que Cottingham plantea aquí es, entonces, que el trialismo viene a substituir parcialmente al dualismo (para explicar aquellos modos o atributos que parecen caer fuera de la distinción substancial). Pero, si el trialismo no es una doctrina ontológica, ¿cómo puede, aunque sea en parte, substituir a una doctrina que sí es ontológica? En cierto sentido,

9. *Cf.* Cottingham 1995, p. 192.
10. Cottingham 1995, p. 198.

el término mismo de "trialismo" se presta a cierta confusión en cuanto al *status* ontológico de la propuesta de Cottingham.

El "trialismo cartesiano" de Cottingham aporta interesantes elementos para reconstruir la fenomenología de la sensación y la imaginación cartesiana. Sin embargo, no está claro por qué es necesario concebir la categorización de nociones primitivas como un modelo "flexible". Considero que puede mostrarse que lo que Descartes explica a Elisabeth acerca de la unión, es una doctrina que está en un nivel y en una lógica distintos a los del dualismo.

Además, en la medida en que no hay una doctrina ontológica alternativa puede decirse que el dualismo permanece intacto. Puede decirse, entonces, que lo que surge es una aproximación al estudio de las acciones y pasiones humanas. L. Benítez ha desarrollado una interpretación interesante a este respecto. Esta autora considera que las nociones primitivas de extensión, pensamiento y unión pertenecen a dominios diferentes. Extensión y pensamiento son nociones claras y distintas que se conocen por medio de la razón.

En cambio, la unión mente-cuerpo se encuentra en un nivel epistemológico distinto, ya que esta noción proviene de nuestros sentidos e imaginación. Debido a esta mediación la unión no se conoce con claridad y distinción. "Esto implica que, aunque primitiva o fundante, la noción de unión entre alma y cuerpo es más bien una noción adquirida y, consecuentemente confusa para el entendimiento".[11] Así, mientras que pensamiento y extensión son las nociones sobre las cuales se fundan la metafísica y la física, la unión mente-cuerpo aparece como la noción fundamental a partir de la cual Descartes construye su filosofía moral o práctica.[12]

A la mala interpretación con respecto a los distintos dominios y niveles a los que se refieren las nociones primitivas, se suma la incomprensión con respecto a la lógica seguida por Descartes. Richardson desarrolló una interpretación original con la cual pretende mostrar que, no hay razón para pensar que la heterogeneidad substancial haga incoherente la interacción mente-cuerpo y busca explicar por qué los críticos de Descartes han pensado que dicha interacción es incoherente.[13]

11. Benítez 1993a, p. 34.
12. *Cf.* Benítez 1993a. p. 32.
13. *Cf.* Richardson 1982, p. 22.

Richardson señala que el error cometido por Elisabeth y Gassendi consistió en "considerar, en forma ílicita, que la interacción mente-cuerpo es similar a la relación causal que ocurre en el dominio físico".[14] Cuando Descartes señaló que las nociones primitivas se comprenden por sí mismas, se encaminaba a afirmar que:

> ...nos equivocamos cuando queremos utilizar dichas nociones para explicar las cosas a las que no pertenecen, como cuando uno quiere valerse de la imaginación para concebir la naturaleza de la mente, o cuando uno quiere concebir la forma en la que la mente mueve al cuerpo, conforme a la manera en que un cuerpo es movido por otro cuerpo.[15]

Podemos encontrar, principalmente, dos cosas aquí. Por un lado, el reconocimiento a que las nociones primitivas corresponden a dominios distintos y deben aplicarse al nivel que les corresponde para no errar. Por otra parte, Descartes está sosteniendo que hay una causalidad distinta, no mecánica, en el movimiento mente-cuerpo, ya que la relación causal que rige el movimiento en el mundo físico sigue las leyes de la mecánica.

Para ejemplificar esto, Descartes dice en su carta a Elisabeth:

> ...al suponer que la gravedad es una cualidad real de la que sólo conocemos que tiene la fuerza de mover el cuerpo, en el que se encuentra, hacia el centro de la tierra, no tenemos dificultad alguna para concebir cómo ella mueve al cuerpo, ni cómo se encuentra unida a éste; y nosotros no pensamos que esto suceda por un contacto real de una superficie contra otra, puesto que experimentamos, en nosotros mismos, que poseemos una noción particular para concebirla; y yo creo que usamos mal esta noción, al aplicarla a la gravedad, que no es algo realmente distinto de los cuerpos... sino que nos ha sido dada para concebir la manera cómo el alma mueve al cuerpo.[16]

14. Richardson 1982, p. 22.
15. ...la principale cause de nos erreurs est en ce que nous voulons ordinairement nous servir des ces notions, pour expliquer les choses à qui elles n'appartiennent, comme lorsqu'on se veut servir de l'imagination pour concevoir la nature de l'âme, ou bien lorsqu'on veut concevoir la façon dont l'âme meut le corps, par celle dont un corps est mû par un autre corps [21-05-1643].
16. ...en supposant que la pesanteur est une qualité réelle, dont nous n'a-

Con estas afirmaciones, Descartes hace una analogía con la concepción escolástica sobre la gravedad de los cuerpos (que, por cierto, rechaza), para explicarle a Elisabeth cómo es posible concebir la relación mente-cuerpo. Sobre esta respuesta, algunos autores han manifestado su insatisfacción. Sin embargo, Richardson nos ayuda a descubrir algunos ángulos interesantes. De esta rica analogía, señala este autor, en primer lugar, el rechazo de Descartes a las teorías "animistas" en la ciencia natural. Lo que sucede es que "la explicación escolástica del movimiento natural ha importado conceptos propios de la interacción mente-cuerpo al dominio físico, al cual no pertenecen... Cada clase de conceptos tiene su propio dominio y tal transposición sólo acarrea confusión".[17] Para Descartes, según Richardson, Elisabeth, al igual que otros, está cometiendo el mismo error, aunque en sentido inverso. Busca la explicación de la interacción mente-cuerpo en la forma de interacción propia del mundo físico.

En segundo lugar, cobra gran importancia la idea de que poseemos una noción de "causalidad" no-mecánica, la cual, según Descartes, se aplica adecuadamente en el dominio de lo humano, para explicar la interacción mente-cuerpo y la acción humana.[18] Bajo la interpretación de Richardson observamos que Descartes puede mantener una posición coherente con el dualismo que ha postulado. Utiliza una lógica diferente a la de sus críticos, quienes encuentran, desde un inicio, difícil de aceptar el dualismo, debido a las dificultades que surgirán al intentar unir las substancias separadas ontológicamente, desde una perspectiva diacrónica. Pero, Descartes ha seguido desde un principio una lógica diferente. Ha concebido, sincrónicamente, que hay separabilidad de las

vons point d'autre connaissance, sinon qu'elle a la force de mouvoir le corps, dans lequel elle est, vers le centre de la terre, nous n'avons pas de peine à concevoir comment elle meut ce corps, ni comment elle lui est jointe; et nous en pensons point que cela se fasse par un attouchement réel d'une superficie contre une autre, car nous expérimentons, en nous-mêmes, que nous avons une notion particulière por concevoir cela; et je crois que nous usons mal cette notion, en l'appliquant à la pesanteur, qui n'est rien de réellemente distingué du corps... mais qu'elle nous a été donné por concevoir la facon dont l'âme meut le corps [21-05-1643].

17. Richardson 1982, p. 23.

18. *Cf.* Richardson 1982, p. 24.

substancias universales, a la vez que la mente y el cuerpo humanos están íntimamente unidos y entremezclados.

Como señala Richardson, la doctrina dualista cartesiana presentada en las *Meditaciones*, apunta hacia esta forma diferente y coherente, de concebir su relación con la unión, bajo una distinción en los tipos de causalidad propios de cada dominio.

No sólo es un error pensar que la doctrina de las *Meditaciones* haría incoherente la interacción, la doctrina misma genera una solución. Descartes está obligado a aceptar que la causalidad mecánica –la forma de causalidad propia de la interacción entre cuerpos– es, finalmente, una función de la extensión;[19] se concluye directamente que la interacción mente-cuerpo no puede asimilarse a la interacción mecánica. Debido a la convicción de Descartes de haber demostrado claramente que la mente no es extensa, la conclusión parecería demasiado obvia para merecer la pena de ser mencionada.[20]

Refiriéndose al ejemplo sobre la gravedad con el que Descartes responde a Elisabeth, A. Kenny le reprocha no entender ni responder a la interrogante: "La pregunta de Elisabeth no fue *si* cuerpo y mente están unidas, sino cómo; y la inconcebibilidad de ésto no se aminora al compararlo con otro inconcebible".[21] A partir de la original interpretación de Richardson y siguiendo al propio Descartes, me parece que Descartes sí entendió la duda de Elisabeth e intentó reubicarla en su propia perspectiva. Efectivamente, Descartes no responde al *cómo* de la unión en la misma lógica que la pregunta le es planteada. Pero, le responde que la explicación no corresponde en absoluto a la misma causalidad mecánica que rige la interacción entre los cuerpos. El ejemplo de la gravedad, va justamente encaminado a mostrar *cómo se concibe* una explicación causal no mecánica. La explicación escolástica de la gravedad puede ser inconcebible para Kenny, pero para Descartes es perfectmente inteligible, aunque completamente incorrecta.

Algo similar puede aplicarse al comentario de M. Wilson quien dice que "si Descartes va a refugiarse en el hecho bruto de la interacción, parece que no ha de necesitar un aparato como el del pseudoconcepto

19. "Esto se manifiesta claramente en la convicción de que la acción a distancia es incoherente" [Richardson 1982, nota 2, p. 24].

20. Richardson 1982, p. 24.

21. Kenny 1968, p. 224.

"gravedad" para hacerlo".[22] Descartes acude a esta noción, con la que discrepa por no corresponder al dominio de lo extenso, para mostrar que es posible concebir una relación no mecánica, ya que en su momento ésta es una noción familiar cuya inteligibilidad no está en cuestión. Es, pues, una manera de mostrar a su interlocutora que, de hecho, ya posee la noción, aunque la ha aplicado en un domnio inadecuado.

Sobre este mismo ejemplo, Garber ha producido una interpretación original. Este autor sostiene que Descartes no tiene derecho a dar la respuesta que ofrece a Elisabeth, ya que resulta inconsistente con otros aspectos del sistema cartesiano.[23] Dicho en forma breve, Garber reconoce la afirmación de Descartes, acerca de la noción de gravedad de la escolástica, como la proyección de una concepción innata sobre el mundo natural. "Esto es, como Descartes lo entiende, nuestra concepción de las explicaciones escolásticas, en términos de formas substanciales y cualidades reales, es *párasita* de las nociones que tenemos de la unidad mente-cuerpo y la interacción".[24]

Pero, en realidad, lo que Garber cuestiona es que la interacción entre los cuerpos caiga bajo la noción de extensión. No entraré a detallar su examen de las nociones de la física cartesiana ni las posibles críticas a su peculiar interpretación. Ariew[25] y L. Benítez[26], lo han hecho ya, con sólidos argumentos especialmente referidos a la física cartesiana. Pero, lo que me interesa examinar es la afirmación de Garber de que la interacción entre cuerpos no es completamente inteligible bajo la noción primitiva de extensión; requiere de la comprensión previa de la forma en que la mente actúa sobre el cuerpo. Según Garber, esto resulta necesario para comprender la acción de Dios sobre el mundo y, por ende, el impacto entre los cuerpos y las alteraciones mutuas en el movimiento de los cuerpos. Garber concluye diciendo:

> Así, si hay algo equivocado en la comparación que Elisabeth intenta hacer entre las interacciones mente cuerpo y las interaccions cuerpo-cuerpo, no puede ser lo que Descartes dice que es; no puede ser una entremezcla ilícita de nociones primitivas discretas. La *misma* noción primitiva está, en última instancia, involucrada con *ambas*.[27]

22. Wilson 1990, p. 313.
23. Garber 1983, pp. 15 y 16.
24. Garber 1983, p. 21.
25. Ariew 1983, pp. 33-37.
26. Benítez 1993a. pp. 36-39.

El paso siguiente en la argumentación de Garber es suponer lo que Descartes "debió decirle" a Elisabeth. Contra toda expectativa, lo que Garber afirma es que, si bien la respuesta cartesiana original se ve minada por su propia interpretación, paradójicamente, su refutación de la respuesta de Descartes a Elisabeth fortalece la propia posición cartesiana acerca de la inteligibilidad *per se* de la interacción mente-cuerpo. A partir de una peculiar interpretación de la física cartesiana y del papel de Dios en relación al mundo, Garber establece su defensa de la inteligibilidad de la interacción mente-cuerpo. Para él, la interacción mente-cuerpo es el paradigma de *toda* explicación causal.[28]

Reconozco la originalidad de la interpretación propuesta por Garber y su afán de mostrar que, en última instancia, sí hay inteligibilidad en la interacción mente-cuerpo. Sin embargo, no concuerdo con su argumentación. Incurre en el error de ignorar la importancia de la irreductibilidad de las nociones primitivas, explicitamente mencionada en la carta a Elisabeth. El resultado de esto, es que se desdibuja al propio dualismo que fundamenta ontológicamente a la física cartesiana y se ubican sus fundamentos en el nivel fenomenológico de la unión. Esta reubicación no se justifica ni en la metafísica ni en la física cartesiana. El sistema cartesiano no está preparado para una interpretación tan extrema.

He sostenido, en otro trabajo, que Descartes defendió su concepción dualista, sin hacer concesiones acerca de la naturaleza incorpórea de la mente, debido a las exigencias de su proyecto científico y de los fundamentos metafísicos requeridos para éste. Sin embargo, Descartes se manifiesta de acuerdo con sus críticos con respecto a la naturaleza humana. A lo largo de su obra manifiesta su convicción acerca de la unión y entremezcla de la mente y el cuerpo en los seres humanos. Procurando una mejor comprensión de estas concepciones centrales en la concepción cartesiana, he encontrado necesario replantear algunos aspectos, que proporcionan una perspectiva distinta a las interpretaciones que consideran contradictoria e ininteligible la propuesta de Descartes.

27. Garber 1983, p. 27.
28. Garber 1983, p. 29.

1. El dualismo y la unión no conforman una misma doctrina. De hecho, en la obra de Descartes la distinción substancial se desarrolla con anterioridad como una doctrina propiamente dicha. La unión es considerada por Descartes como un hecho que siempre se menciona o se ejemplifica. Pero, como doctrina se desarrolla tardíamente en la obra cartesiana.

2. Este desarrollo desigual, de las explicaciones sobre el dualismo y la unión, ha hecho comunes las interpretaciones diacrónicas, que suponen que primero se separan las substancias y luego, de forma confusa y contradictoria, Descartes explica su unión. Sin embargo, a lo largo de la obra cartesiana, se encuentran evidencias de que ambas concepciones coexisten y son diferentes. Esto se corrobora en las afirmaciones de Descartes al considerar que *a pesar de la unión* se da la distinción substancial. Mientras que la lectura diacrónica nos lleva directamente a encontrar incoherente la relación dualismo/unión, la lectura sincrónica nos permite reubicar el problema como una relación entre dos concepciones que tienen objetos diferentes, se encuentran en diferentes dominios y provienen de formas distintas de conocer.

3. Buscando responder a las críticas de initeligibilidad e incoherencia entre el dualismo y la unión han surgido, en los últimos años, algunas interpretaciones novedosas,[29] que, aunque con objetivos distintos entre ellas, nos permiten encontrar coherencia entre las doctrinas cartesianas del dualismo y la unión. Un punto de coincidencia entre estos autores es el reconocimiento de la importancia de las nociones primitivas propuestas por Descartes.

Sin embargo, la relación entre las nociones primitivas cartesianas se ha interpretado de distintas maneras. Autores como Cottingham y Garber no reconocen la importancia de la sincronía e irreductibilidad entre nociones primitivas explícitamente planteada por Descartes. En consecuencia, sus interpretaciones, aunque distintas entre sí, coinciden en plantear un debilitamiento del dualismo cartesiano como producto de su intento por explicar la unión e interacción substancial. Tampoco encuentran los argumentos propios de Descartes para defender la coherencia e inteligibilidad del dualismo y la unión. Por ello, requieren de elaborar propuestas como el "trialismo" (que no es una doctrina ontológica como el dualismo), o "lo que Descartes debió decir a Elisabeth" (aunque nunca lo haya dicho).

29. *Cf.* Richardson 1982; Garber 1983, 1992; Cottingham 1985, 1986; Benítez 1993a, 1993b; Madanes 1993.

4. Las interpretaciones sincrónicas donde se ha enfatizado la independencia entre las nociones primitivas de pensamiento, extensión y unión, hacen posible una comprensión coherente del planteamiento cartesiano, a partir de los argumentos propios de Descartes. Desde una perspectiva epistemológica, destaca la interpretación de L. Benítez en el sentido de que las nociones de pensamiento y extensión pertenecen a un dominio diferente al de la noción de unión. Pensamiento y extensión son nociones que se conocen clara y distintamente a través de la razón. Su papel en el sistema cartesiano es el de fundamentar la metafísica, a su vez soporte de la ciencia física cartesiana. En cambio, la noción de unión proveniente de los sentidos y la imaginación, carece de claridad y distinción. Su objetivo es el de fundar la filosofía práctica o moral, en un plano diferente al propio de la física.

Destacando también que las nociones primitivas se comprenden por sí mismas, Richardson nos muestra que uno de los mayores problemas de los críticos de Descartes ha sido el de seguir una lógica distinta a la del propio autor. Quienes han intentado encontrar la explicación de la interacción mente-cuerpo siguiendo la lógica de las relaciones causales que rige la interacción entre los cuerpos, sólo han encontrado initeligibilidad e incoherencia. Pero, como Richardson muestra, para Descartes, las nociones primitivas deben aplicarse en el ámbito que les es propio. Si esta condición se cumple, lo que se encuentra es una explicación completamente distinta para el dominio de lo humano. La interacción mente-cuerpo no obedece a la causalidad regida por las leyes de la mecánica. Para Descartes, las acciones y pasiones humanas se comprenden por medio de una noción de "causalidad" no mecánica.

5. Para Descartes, la unión mente-cuerpo no se explica juntando las substancias previamente separadas, como lo pretenden las interpretaciones diacrónicas. La unión se concibe como una noción diferente, independiente, cuyo objetivo y papel en el sistema cartesiano está diferenciado del de las nociones de pensamiento y extensión. De esta forma, ni la heterogeneidad substancial impide concebir coherentemente la entremezcla e íntima unión de mente y cuerpo humanos, ni la

unión e interacción mente-cuerpo hacen "flexible" al dualismo cartesiano. Ambas concepciones coexisten y corresponden a sus respectivos dominios.

Universidad Nacional Autónoma de México

REFERENCIAS

ARIEW, R., "Mind-Body Interaction in Cartesian Philosophy: A Reply to Garber", *Southern Journal of Philosophy*, 21 (1983).

BENÍTEZ, L.: "Reflexiones en torno al Interaccionismo Cartesiano", en L. Benítez y J.A. Robles (comp.) *El Problema de la Relación Mente-Cuerpo*, México: IIF-UNAM, 1993a.

BENÍTEZ, L.: "El Interaccionismo Cartesiano y el Problema de la Glándula Pineal", en L. Benítez (coord.) *Homenaje a Descartes*, México: FFyL-UNAM, 1993b.

COTTINGHAM, J.: "Cartesian Trialism", *Mind*, 94 (1985).

COTTINGHAM, J.: *Descartes*, Oxford: Basil Blackwell, 1986; trad. al español de L. Benítez, Z. Monroy, L. Rocha y M. Rudoy, México: FFyL-UNAM, 1995.

DESCARTES, R.: *Descartes, OEuvres Philosophiques*, en F. Alquié (de.) 3 vols. París: Garnier, 1963-73.

GARBER, D.: "Understanding Interaction: what Descartes should have told Elisabeth", *Southern Journal of Philosophy*, 21 (1983).

GARBER, D.: *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

GRENE, M.: *Descartes*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.

GUÉROULT, M.: *Descartes selon l'Ordre des Raisons*, París: Aubier, 1953, 2 Vols.

KENNY, A.: *Descartes: A Study of the Philosophy*, Nueva York: Random House, 1968.

MADANES, L.: "¿Abandonamos la Partida? Consideraciones sobre el Problema Mente-Cuerpo en Descartes", en L. Benítez y J.A. Robles (comp.) *El Problema de la Relación Mente-Cuerpo*, México: IIF-UNAM, 1993.

MESNARD, P.: *Essai sur la Morale de Descartes*, París: Boivin, 1936.

MESNARD, P.: *Descartes ou le Combat pour la Verité*, París: Seghers, 1966.

RICHARDSON, R. C.: "The `Scandal' of Cartesian Interactionism", *Mind*, 91, 1982.

SEGOND, J.: *La Sagesse Cartésienne et la Doctrine de la Science* París: Vrin, 1932.

WILLIAMS, B.: *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Harmonsworth: Penguin, 1978; Trad. al español de Laura Benítez, *El Proyecto de la Investigación Pura*, México: IIF-UNAM, 1995.

WILSON, M.: *Descartes*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978; trad. al español del J. A. Robles. México: IIF-UNAM, 1990.

ABSTRACT

Diachronic interpretations on Descartes´ substantial dualism and the union of mind and body find severe contradictions in this author´s conception. According to these analyses, Descartes was first a dualist and successively developed his stance on the union and interaction between mind and body.

I develop a synchronic interpretation, based on textual evidence, in order to show that these doctrines appeared simultaneously in Descartes´ works. Under this perspective, I maintain that Cartesian dualism and the union of mind and body belong to different dominions of knowledge. Thus, thought and matter are clear and distinct primitive notions that come from reason, whose role is laying the foundations for cartesian metaphysics and physics. But the primitive notion of union is acquired by the senses and lacks of clarity and distinction and its objective is to found Descartes´ moral philosophy.

INSTITUTO DE FILOSOFIA

I CONGRESO IBEROAMERICANO DE FILOSOFIA

Celebrada en Ciudad de México los días 23 y 24 de abril de 1997 la reunión del Comité Convocante se procede, conforme a lo previsto, a difundir esta segunda circular que tiene ya los caracteres de convocatoria. El Congreso tendrá lugar del **21 al 26 de septiembre de 1998, en Cáceres (los días 21 y 22) y Madrid (los días 24, 25 y 26)**. Su estructura es la siguiente:

COMITE CONVOCANTE

Comité de Dirección de la EIAF:
Osvaldo Guariglia (Argentina), Reyes Mate (España), León Olivé (México), Miguel A. Quintanilla (España)

Comité Académico de la EIAF:
Pedro Cerezo (España), Elías Díaz (España), Humberto Giannini (Chile), Guillermo Hoyos (Colombia), Javier Muguerza (España), Fernando Salmerón (México), Javier Sasso (Venezuela), David Sobrevilla (Perú, Luis Villoro (México)

Por las Instituciones responsables de la EIAF:
Olbeth Hansberg (Instituto de Investigaciones Filosóficas. México)
Mario Presas (Centro de Investigaciones Filosóficas. Argentina)

Por las Sedes del Congreso:
Manuel Maceiras (Universidad Complutense de Madrid)
Isidoro Reguera (Universidad de Extremadura)

Universidades Nacionales (una por país):
Universidad Autónoma de México (Juliana González)
Universidad de Buenos Aires
Universidad de Bogotá
Universidad de San Marcos (Perú)
Se va completando esta lista conforme van llegando las adhesiones formalizadas por los rectorados correspondientes.

Por el Secretario del Comité Delegado: José L. Molinuevo (España).

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIV Nº 1 (Otoño 1998)

ARNAULD E AS TENSÕES DO CARTESIANISMO

Denis L. Rosenfield

"Que a conduta de uma única alma era mais difícil do que o governo de um Reino"

Cardeal de Bérulle, citado por Arnauld no livro *Da frequente comunhão*

Em 1640, Antoine Arnauld, jovem teólogo, candidato a Doutor pela Sorbonne, recebe, por intermédio do Padre Mersenne, o manuscrito das *Meditações Metafísicas* de Descartes. Visivelmente encantado com a tarefa que lhe foi encomendada de comentar o livro, de fazer objeções a ele, Arnauld se defronta com um duplo problema, o de responder em filósofo a um filósofo, exercitando a razão em matérias metafísicas, e o de responder em teólogo a um uso novo da razão por Descartes formulado. O problema consistia, de uma ou outra maneira, em compatibilizar a fé com a razão, de tal maneira que, na tradição agostiniana, a primeira seria uma espécie de culminação da segunda, transcendendo-a e postulando de uma forma independente e "verdadeira" seu próprio domínio. Ou seja, cada domínio de conhecimento tem sua validade específica, embora a tarefa metafísica da razão resida em ser auxiliar ao trabalho da fé. Contudo, a sintonia agostiniana entre a razão e a fé é submetida a uma prova, personificada pela filosofia cartesiana, pela qual Arnauld é atraído e, logo, seduzido. A história dessa sedução é reveladora dos caminhos de constituição da razão moderna. Retracemos algumas de suas etapas, admiravelmente presentes no trabalho deste teólogo, que atravessa praticamente o século XVII.

O trabalho que Arnauld redigia em 1640-41, época de seu primeiro contato com o cartesianismo, torna-se, em 1643 o livro *Da frequente comunhão*, que lhe permite obter o título de doutor, vindo a ser, então, membro da Sociedade da Sorbonne. Seu trabalho, elogiadíssimo, revela-o como um homem dotado de grande inteligência, culto e extremamente arguto na argumentação, embora, desde então, também se mani-

feste um espírito particularmente apto à polêmica e, mesmo, capaz de enfrentar os mais diferentes desafios. Sua posição teológica é essencialmente conservadora, consistindo em vincular - segundo um nexo de verdade - toda proposição ao que foi revelado na *Bíblia*, em particular no *Novo Testamento*, e retomado e desenvolvido pelos Pais, Santos e Concílios da Igreja.[1]

As regras da fé prescrevem seguir esses textos sagrados e de autoridade, ancorados que estão na Igreja primitiva. Segundo a tradição agostiniana, não podemos recorrer exclusivamente ao trabalho da razão, pois o espírito humano é, em si mesmo, apenas "erro" e "trevas".[2] O único porto seguro reside em seguir a Antiguidade cristã, a Tradição dos Santos e os costumes da Igreja primitiva. Acontece, entretanto, que poucos escritos permaneceram deste período heróico de consolidação do cristianismo devido às perseguições dessas épocas. Deve-se, pois, considerar, no conceito de Igreja primitiva, os séculos IV e V, nos quais escreveu a maior parte dos Pais da Igreja. Logo, a Igreja primitiva é, segundo Arnauld, a Igreja de Santo Basílio, Santo Ambrósio e, sobretudo, Santo Agostinho. Nesta perspectiva, toda a perfeição da Igreja se encontraria nesses primeiros séculos subsequentes ao surgimento de J. Cristo, modelo perene a ser imitado. O prescrito pela fé é, então, incorruptível; a Igreja, doutrinariamente, não erra, embora seja corruptível nos seus costumes e na sua disciplina.[3] Ou seja, a validade da fé permanece absoluta, inclusive na maior corrupção dos costumes. Eis porque, seja dito de passagem, Arnauld nutre uma grande animosidade contra os heréticos, os protestantes, por esses terem confundido a corrupção dos costumes com a corrupção da fé. Em matéria teológica, basta seguir a Tradição, sem que explicações devam ser exigidas, o que é uma espécie de patologia dos tempos modernos.

O motivo do livro *Da frequente comunhão* residia no estatuto a ser concedido à comunhão seja como mero ritual, seja como manifestação de uma nova subjetividade, empobrecida pelo egoísmo das sociedades cristãs estabelecidas. Ou seja, o problema consistia no valor a ser atribuído a esse ato, independentemente de sua frequência, e segundo as

1. Arnauld, Antoine. *De la fréquente communion*. Paris, chez Antoine Vitré, 1648. p. 45.
2. Ibid., p. 162.
3. Ibid., p. 90.

condições que os Pais e Santos da Igreja tinham estabelecido para a sua realização. Se a comunhão fosse nada mais do que um símbolo, o da figura de Jesus Cristo, ela não necessitaria de uma disposição subjetiva particular, pois seria somente uma aproximação, digamos, simbólica ou figurativa. Mas, sendo esse Sacramento a expressão de Deus mesmo, esse contato de tipo particular exige, por sua vez, uma adesão interior particular, a que nasce dos esforços de purificação do "coração".

A propósito da frequência da comunhão, Arnauld assinala a dimensão propriamente prática do catolicismo, na medida em que deve haver todo um trabalho de preparação a esse Sacramento, o que se traduz pelas virtudes cristãs, entre as quais o ascetismo, a abnegação e a dedicação ao próximo. É mister ressaltar que essa revitalização do catolicismo, subsequente e reativa à Reforma protestante, insiste precisamente no cultivo cristão, virtuoso, da subjetividade. Isto se traduz pela necessidade de que o verdadeiro crente se retire progressivamente dos assuntos do mundo enquanto condição de entrada no outro, visando colocar-se no que poderíamos denominar de "estado de receptividade à graça", na adesão o mais total possível às virtudes estritamente cristãs e não às virtudes morais tais como postuladas pelos filósofos pagãos, precisamente por serem racionais e independentes de qualquer validação teológica.

A revitalização do catolicismo passa, segundo Arnauld, pelo abandono da aparência meramente exterior de obediência às prescrições da Igreja, pela não adoção de critérios estritamente racionais de agir, em proveito de uma verdadeira piedade. Deve, pois, haver uma disposição santa nos atos da vida cotidiana, o que se traduz, inclusive, por penitências públicas, forma de romper, à vista de todos, com o "inimigo, isto é, o mundo".[4] A preparação da comunhão tem como condição "desprezar de todo seu coração o século e o mundo e de oferecer a Deus, todos os dias, os sacrifícios das lágrimas antes de oferecer-lhe o de seu corpo e o de seu sangue".[5] A Eucaristia é, assim, o "soberano bem do Cristão nesse mundo",[6] de tal maneira que uma grande pena consiste, para os pecadores, em separarem-se, provisória ou definitivamente, desse Sacramento. Esse supremo bem cristão se situa precisamente no

4. Ibid., p. 229.
5. Ibid., p. 340.
6. Ibid., p. 532.

cruzamento, de maior grau, entre os bens terrenos e divinos, o ponto em que a comunhão na encarnação aproxima o crente do bem eterno.

Claro igualmente está para Arnauld que essa formulação doutrinária é de difícil aplicação, sobretudo devido à "fraqueza" dos cristãos de então. Que deles não se possa muito pedir, não se segue que não se deva ter clareza quanto às verdades cristãs e ao como essas se relacionam com um conjunto específico de virtudes, o das virtudes cristãs, que o catolicismo renovado de Port-Royal vai procurar restabelecer. Trata-se, aqui, da condição mesma a partir da qual almas "degeneradas" ou "libertinas" possam entrever um "olhar favorável de Deus". Como? Sabendo discernir o que se encontra gravado por Deus em nossas almas, o que supõe como acesso a essa gravação que o comportamento prático dessas pessoas se volte paras as verdades e virtudes cristãs. Ou seja, que reconheçam que "Deus é a verdade", que o "Cristo é a suprema verdade", que o Santo Espírito é o "Espírito da verdade", que ele foi engendrado pela "palavra da verdade", que Cristo foi "sacrificado pela verdade": a verdade revelada em sua acepção novo-testamentária.[7]

Para Arnauld, numa formulação, por assim dizer, avessa a uma ética racional do dever, a "liberdade" consiste na submissão a um poder que orienta as almas segundo os preceitos das *Escrituras*, dos Pais, dos Santos e dos Concílios da Igreja. Num certo sentido, trata-se da servidão da razão em seu uso prático num comportamento "virtuoso" obediente aos preceitos cristãos. O exercício cristão das virtudes é condição, embora não suficiente, do recebimento da graça. Justos são, então, aqueles que vivem segundo as virtudes cristãs, o que não se aplica evidentemente às virtudes pagãs. Arnauld, citando Santo Agostinho,[8] postula que a remissão dos pecados não é completamente independente do mérito de cada um, e entende-se por mérito seguir o que a fé católica prescreve pelo "coração", o que supõe o exercício de preces e lamentos. Assinale-se, a esse respeito, que boa parte da discussão sobre o livre-arbítrio consiste no significado atribuído à palavra mérito, que não pode ser tomada na sua significação moral-racional –e, neste sentido, pagã–, mas virtuoso-cristã, ancorada na fé e no coração.

Em consequência, a contrição e o amor de Deus se traduzem por ações da vontade que, para Arnauld, não são pensamentos, mas movimentos, inclinações do coração em direção ao seu objeto. A vontade não é, portanto, como o é para Descartes, ato de julgar, porém ato de contrição, ato de obediência, vivido com máxima disposição subjetiva, ao que é necessário para receber o perdão, forma efetiva de remissão do pecado. Isto implica um afastar-se, um desligar-se das coisas do mundo, um sentir profundo da necessidade desse desligamento, "um prazer na espera dos bens eternos e um medo mortal de cair na desgraça de Deus".[9]

7. Ibid., p. 33.
8. Ibid., p. 769.

Observe-se que uma tal formulação parte da presença real de Deus, algo indubitável, cuja existência é previamente admitida como verdadeira, por revelação. Neste sentido, Deus é ser real, atualmente e necessariamente existente por ato de fé, o que determina e condiciona qualquer formulação racional posterior ou qualquer postura prática. A razão parte deste "dado verdadeiro" como se fosse uma substância que funciona como condição de qualquer asserção relativa a coisas teológicas ou metafísicas. A existência não é uma idéia que, funcionando como um predicado, possa ser atribuída a determinadas idéias que ganham, assim, o estatuto de necessariamente e atualmente reais. Deus não é, aqui, objeto de análise ou interpretação, mas de adesão. Idéias são objeto de esclarecimento, porém não um ser tomado como a realidade mais eminente.

Segundo o "coração", tido por uma faculdade de conhecimento específica, Deus, ser independente, real e necessário, é "sentido" conforme o que é prescrito pelo *Novo Testamento* e por seus representantes. Como poderia, então, Arnauld conceber a filosofia? No *Da frequente comunhão*, a sua posição é cautelosa, mas nem por isso menos clara. Ele considera um certo uso da filosofia, logo da razão, como exprimindo a posição dos heréticos, que tudo questionam e tudo submetem à explicação, a razão apoderando-se progressivamente de um terreno mais abrangente do cognoscível. Acontece, entretanto, que para enfrentar os heréticos, os teólogos foram obrigados, por sua vez, a fazer filosofia em uma acepção, é claro, concordante com seus princípios e conceitos - o que será a função mesma da filosofia cartesiana em sua recepção por Arnauld.

Contudo, por essa necessidade de enfrentar os "argumentos" e "sutilezas" dos heréticos ocorre uma simbiose de tipo específico entre a teo-

9. Ibid., p. 435.

logia e a filosofia, a razão entrando cada vez mais no terreno da fé, procurando mesmo autonomizar-se dessa, o que produz inclusive um termor no jovem Arnauld ao fazer sua a posição do padre Granada, segundo o qual, mesmo tendo a filosofia se desenvolvido contra os heréticos, ela não cessa, no entanto, de ser "uma grande praga da vida dos Cristãos".[10] Por que praga? Porque produziu "dois maus efeitos no espírito mesmo dos religiosos, um o demasiado grande desejo de ciência e, o outro, a distração da oração, a qual podemos chamar o primeiro efeito da Fé, que nos faz aquiescer sem nenhuma disputa à Tradição da Igreja".[11] Num século em que a "libertinagem", o livre pensamento, começa a vigorar, em que a impiedade é considerada como força do espírito,[12] o exercício da filosofia se torna para um teólogo o menor dos males.

1. A praga vingou

Em 1640-1, Arnauld faz as suas célebres objeções a Descartes. Esse tinha o seu jovem contendor em grande estima. Não seria exagero dizer que, dentre todos os seus contendores, Arnauld é aquele que ele mais preza e, sobretudo, reconhece. A recíproca é verdadeira. Arnauld não esconde sua admiração por esse grande filósofo e fica, visivelmente, sob o impacto da filosofia cartesiana, o que gravará o seu destino.

Arnauld reconhece que as *Meditações* de Descartes são produto tão-somente da filosofia, um trabalho exclusivo da razão que é, na época, denominado de filosofia primeira ou teologia natural. A sua posição frente a essa obra é, assim, extremamente interessante, pois ele considera que Descartes comparece ele mesmo ao tribunal da Teologia, de tal maneira que ele, Arnauld, jogará dois papéis, apresentando-se com duas vestes: a do filósofo, que coloca problemas e dificuldades relativos às questões da natureza do espírito humano e da natureza de Deus, reconhecendo que essas questões já são também filosóficas, e a do teólogo, apresentando os escrúpulos que uma tal roupagem poderia encontrar nesse livro. Quiça esse duplo papel já seja revelador das dificuldades cada vez maiores que o século XVII encontrará para compatibilizar a razão com a fé.

10. Ibid., p. 46.
11. Ibid., p. 46.
12. Ibid., p. 780.

Em sua veste de filósofo, Arnauld observa que Descartes teria estabelecido "por fundamento e primeiro princípio de toda sua filosofia o que, antes dele, Santo Agostinho, homem de muito grande espírito e de uma singular doutrina, não somente em matéria de teologia, mas também no que concerne à humana filosofia, tinha tomado por base e apoio da sua".[13] Em outras palavras, os princípios da filosofia de Descartes e de Santo Agostinho são não apenas concordantes, mas, alguns, mesmo iguais. É curioso que Arnauld aproxima Descartes de Santo Agostinho já em 1640, com o resultado de que: a) o fundamento e o princípio de ambos pensamentos são iguais, isto é, o "cogito" e o seu modo de elaboração identificam os dois filósofos num mesmo procedimento racional de demonstração; b) há, neles, uma mesma compatibilização entre a filosofia e a teologia, entre a razão e a fé, embora cada uma confira uma ênfase específica em seus domínios respectivos.

Do "cogito" como princípio comum das filosofias cartesiana e agostiniana, segue-se, na primeira, a demonstração de que o espírito é distinto e separado do corpo, o que aproxima, por esse viés, a metafísica racional da metafísica cristã de cunho agostiniano. Arnauld, no que tange a essa demonstração, atua em arguto filósofo, solicitando a Descartes que precise a diferença entre a distinção formal - na ordem do conhecimento - e a distinção real - concernente às coisas mesmas - no que diz respeito à relação da alma com o corpo. A sua preocupação com o modo de atribuição de propriedades aos objetos, relativa ao como podemos chegar a um "conhecimento inteiro e completo"[14] de alguma coisa, é reveladora de sua reflexão filosófico-teológica, pois é necessária a prova racional da separação da alma com o corpo como meio de assegurar a imortalidade da alma.[15] Arnauld é particularmente atento ao problema, colocado por Suarez, de que talvez a coisa que pensa não seja uma coisa completa, mas incompleta, o que arruinaria a demonstração cartesiana da imortalidade da alma.

A veste do filósofo vem acompanhada do faro do teólogo. Arnauld tem presente a posição dos ímpios e, mesmo, dos ateus, que vinculam o

13. Arnauld. *Objeções*. In: Descartes. *Oeuvres philosophiques*. Edição Alquié. Tomo II. Paris, Garnier/Bordas, 1992, p. 633.
14. Ibid., p. 638.
15. Para a polêmica entre Arnauld e Descartes, cf. meu livro *Descartes e as peripécias da razão*. São Paulo, Editora Iluminuras, 1996, pp. 133-40, 165-71.

pensar aos orgãos corpóreos, reduzindo-o a esses. Evitar a objeção dos ímpios, tal parece ser aqui a função da filosofia - só que, mostrando a possibilidade da refutação racional dos ímpios, Descartes levou a razão a um uso que terminou usurpando um terreno reservado à teologia, tornando a imortalidade da alma um objeto racional de prova. Arnauld observa inclusive que a vinculação por ele estabelecida entre a distinção real da alma com o corpo e a demonstração da imortalidade da alma foi feita tendo em mãos exclusivamente o texto das *Meditações*, e não o sumário dessas, onde o próprio Descartes extrai essa conclusão.

A identificação operada por Arnauld entre Descartes e Santo Agostinho não se restringe ao "cogito", mas também diz respeito às relações entre razão e imaginação, na medida em que o conhecimento obtido pela primeira é muito mais claro do que o obtido pela segunda por trabalhar exclusivamente com idéias, nada mesclando que seja proveniente das sensações, dos corpos externos. Isto, acrescenta Arnauld, ele teria aprendido com Santo Agostinho, que sustenta igualmente que as coisas vistas pelo espírito são mais certas do que as vistas pelos olhos do corpo, o que aproxima também nesse ponto a metafísica racional da metafísica cristã. Contudo, há uma diferença capital, que reside no modo de aplicação dos princípios racionais aos objetos metafísicos, sobretudo do princípio de causalidade em sua formulação cartesiana de *causa sui*. Arnauld reage, e fortemente, contra a formulação e o uso universal do princípio de causalidade, nada se subtraindo a seu império. Repugna-lhe o fato de que Descartes procure, em sua *Resposta* a Caterus, provar a existência de Deus por intermédio do conceito de *causa sui*, o que lhe permitiria conhecer a natureza divina. Assim formulado, o argumento cartesiano seria inaceitável por exprimir uma desmedida da razão.[16] Isto parece a Arnauld "um pouco audacioso e não verdadeiro".[17]

Arnauld insiste, a propósito dessa utilização cartesiana do princípio de causalidade a Deus, sobre a impossibilidade de um tal uso do intelecto finito e imperfeito a um ser infinito e perfeito, e cuja natureza é totalmente heterogênea a esse intelecto finito, o que inviabilizaria que se pudesse abarcá-lo por qualquer dos seus princípios e conceitos. Ademais, não se pode considerar a existência como um mero conceito a ser aplicado a uma idéia como se fosse um predicado a ser atribuído, sob

16. Ibid., p. 107-14
17. Arnauld, op. cit., p. 646.

determinadas condições, às coisas, o que suporia uma desconsideração com as faculdade teológicas de conhecimento que tomam a existência de Deus como ponto de partida, e o mais eminente e real, de qualquer consideração teórica ou prática.

Com efeito, não se pode perguntar o por quê da existência divina, mas simplesmente afirmar que se depreende de sua natureza o existir. Ou seja, a existência de Deus não é, nem pode ser, objeto de questionamento racional, pois ela é, de antemão, tida por dada. A fé postula a existência de Deus como ponto de partida de qualquer reflexão, inclusive filosófica, o que não é manifestamente o procedimento cartesiano de análise, que parte de uma auto-avaliação da razão por si mesma, trabalhando exclusivamente no terreno de suas idéias e princípios, sem que nada de existente intervenha nesta etapa do método. Mais precisamente, Arnauld teme a consequência cartesiana dessa formulação no conceito de *causa sui*, separando esse conceito da elaboração metódica do "cogito" e não vendo a sua mútua implicação por intermédio da aplicação universal do princípio racional de causalidade. O seu temor reside em que esse princípio pode ser o prelúdio de um desbravamento racional da essência de Deus, o que seria contraditório com a própria relação tomista entre a razão e a fé. Ou seja, Arnauld aceita a prova da *Terceira Meditação* pela idéia de infinito e a compatibiliza com os princípios de uma metafísica cristã, porém descarta a sua formulação mediante o conceito de *causa sui*, por ser incompatível com a fé. "Ora, parece-me que nosso autor deva ser advertido de considerar diligentemente e com atenção todas essas coisas, pois estou seguro de que há poucos teólogos que não se ofendam com essa proposição, a saber, *que Deus é por si positivamente e como por uma causa*".[18]

Enquanto teólogo, Arnauld assinala que algumas pessoas possam se sentir ofendidas por essa "maneira livre de filosofar",[19] que tudo põe em dúvida, esse exercício propriamente racional que se torna perigoso para os fracos de espírito, fracos de fé nessa acepção específica. Na verdade, trata-se de uma emancipação da razão das marcas do pecado originário, logo uma liberação dessa sua "mancha", dessa sua "fraqueza", tudo podendo formular, em verdade, segundo os seus critérios de clareza e de distinção. Eis porque Arnauld adverte Descartes de que esses

18. Ibid., p. 652.
19. Ibid., p. 653.

critérios só podem ser aplicados às coisas do intelecto e não às da fé e às ações da vida, por se regrarem segundo outros critérios e princípios. "O Senhor Descartes pode agora julgar o quanto é necessário distinguir essas coisas, de medo que muitos daqueles que pendem hoje para a impiedade não possam se servir de suas palavras para combater a fé e a verdade de nossa crença".[20] O temor de Arnauld em relação a esse livre exercício da razão é como uma espécie de pressentimento das vicissitudes modernas da filosofia, que encontrariam, aqui, o seu prelúdio.

A conclusão das *Objeções* é, neste aspecto, particularmente interessante, pois, ao mesmo tempo que elogia a piedade de Descartes, teme que a filosofia cartesiana, ao "defender a causa de Deus contra a impiedade dos libertinos",[21] ponha nas mãos desses armas "para combater uma fé fundada na autoridade do Deus que ele defende".[22] A filosofia cartesiana, nesta perspectiva, situa-se, propriamente, no fio da navalha. De um lado, a razão, em seu uso forte, pode defender a causa de Deus, provando, mesmo aos libertinos, a sua existência; de outro lado, esse mesmo uso forte da razão põe ao alcance dos livre-pensadores instrumentos que podem minar os fundamentos sobre os quais a fé se assenta. Deus se torna uma idéia e sua existência objeto de prova.

As reticências de Arnauld, entretanto, sucumbem à admiração que esse nutre pela filosofia cartesiana. Numa carta de 3 de junho de 1648, 7 anos depois, o teólogo crê ser a nova filosofia totalmente compatível com os princípios da fé, aprovando quase completamente tudo o que Descartes escreveu concernente à primeira filosofia. Em particular, aceita totalmente a distinção cartesiana entre a alma e o corpo como algo evidente (razão) e divino (fé), mostrando, inclusive, a concordância entre a metafísica cartesiana e a agostiniana, citando, como confirmação, o livro *Da Trindade*. Assinala igualmente a sua plena conformidade com as provas da existência de Deus, "também verdadeiras e sólidas demonstrações, particularmente as duas primeiras".[23] Suas objeções e dúvidas, como a concernente à aplicação do conceito de tempo para caracterizar a duração do espírito enquanto distinta da do movimento do corpo, já são, agora, próprias de discussões filosóficas que se situam no interior de um campo de conhecimento aceito como comum aos dois, ou seja, essa correspondência situa-se dentro de sua "conversão" ao cartesianismo. Da imortalidade da alma e da existência de Deus como "objetos" de uma faculdade própria de conhecimento, a da fé, passa-se, agora, às suas idéias enquanto objetos de tratamento racional. O Deus da Tradição transmuta-se em Deus dos filósofos. Arnauld cai nas artimanhas da razão.

20. Ibid., p. 655.
21. Ibid., p. 656.
22. Ibid., p. 656.
23. Arnauld a Descartes, 3 de junho de 1648. In: Descartes. *Correspondance avec Arnauld et Morus*. Introdução e notas de Geneviève Lewis. Paris, Vrin, 1953, pp. 64-5.

2. *A conversão*

Em 1662, Arnauld publica, junto com Pierre Nicole, a *Lógica de Port-Royal*, 12 anos após a morte de Descartes, alguns anos antes de várias das obras desse último entrarem no *Index* da Igreja. Essa obra, espécie de *Organon* cartesiano do século XVII, escrito para substituir o de Aristóteles, exerceu uma enorme influência nos séculos XVII, XVIII e XIX, tendo sido um potente difusor da filosofia cartesiana.

Na quarta parte da *Lógica*, relativa ao método, Arnauld distingue os âmbitos da razão e da fé, o primeiro caracterizando-se pelo conhecimento intelectual dos princípios segundo os critérios da evidência, utilizando as próprias categorias de Descartes, o segundo, definindo-se pelo recurso da autoridade que o espírito emprega ao seguir a fé. A função da filosofia consiste inclusive, nesse marco, em ser um instrumento de refutação dos argumentos pirrônicos, dos céticos, segundo os quais nosso conhecimento das coisas é sempre incerto, devendo resignar-se com o que é apenas verossímil, ou seja, todo nosso conhecimento é igualmente indistinto e obscuro. A razão subordina-se aqui à fé, o cartesianismo servindo a Arnauld para estabelecer a possibilidade de um conhecimento indubitável, certo e distinto. Tendo assegurado essa intelecção dos princípios, Arnauld articula os próprios princípios da filosofia de Descartes à de Santo Agostinho, isto é, articula a verdade racional à verdade revelada.

A filiação agostiniana de Descartes é uma constante da reflexão arnauldiana, só que agora, na *Lógica*, sob a forma de algo já estabelecido e, por assim dizer, evidente, seja na atribuição do "cogito" a Santo Agostinho,[24] seja no primado e na certeza do conhecimento intelectual

24. Arnauld, Antoine et Pierre Nicole. *La logique ou l'art de penser*. Edição crí-

sobre o conhecimento sensível,[25] seja na distinção real entre a substância pensante e a substância extensa como abrindo caminho para a prova da imortalidade da alma.[26] É como se a razão se prolongasse na fé, essa reconhecendo o trabalho desta sua auxiliar nos trabalhos do mundo, tudo estando garantido pela conformidade da filosofia cartesiana aos princípios de um dos maiores Santos da Igreja, digno representante de seu período primitivo, originário.

Nesta perspectiva, há coisas que são impossíveis de serem conhecidas com certeza, seja porque não temos princípios que aí conduzam, seja porque uma tal pretensão de conhecimento é desproporcional aos limites de nosso espírito. Tal é o caso do conhecimento que se situa acima da razão. Deste gênero de coisas, por exemplo, é a compreensão das "questões que dizem respeito à potência de Deus".[27] É digno de nota que Arnauld utilize, neste caso específico, o conceito de compreensão, pois, como vimos, segundo Descartes, não se pode compreender os desígnios da providência, estando vedada qualquer compreensão da psicologia divina.[28] No entanto, a coincidência com o pensamento cartesiano não é isenta de ambigüidades, tendo em vista que as "questões que concernem à potência de Deus" podem, em um sentido, ser conhecidas por intermédio da intelecção de sua natureza via suas provas e, em particular, mediante a aplicação do conceito de causalidade ao seu ser, o que já tinha suscitado o espanto e a indignação de Arnauld a propósito do conceito cartesiano de *causa sui*. Arnauld advoga, com resolução, por um conhecimento das coisas que são proporcionais a nosso espírito. Pretender ir além dela implica o risco –e o pecado da soberba– de que se creia no que não se sabe e que, por definição, é incognoscível. Há, contudo, coisas incompreensíveis que são certas em sua existência, como é o caso de Deus: "aqueles que por uma cegueira terrível destruiram em seu espírito o conhecimento de Deus são obrigados de atribuir [a eternidade] ao mais vil e desprezível de todos os seres, que é a matéria".[29]

tica de P. Clair e F. Girbal. Paris, Vrin, 1993. p. 293. Utilizei também a oitava edição, revista e novamente aumentada. Paris, chez Guillaume Desprez, 1763.

25. Ibid., p. 293.
26. Ibid., p. 304.
27. Ibid., p. 295.
28. Rosenfield, op. cit., pp. 201-14.
29. Arnauld, op. cit., p. 296.

Arnauld confere um significado específico ao conceito de intelecto finito. Um intelecto finito não é somente aquele que conhece coisas que são proporcionais aos seus limites, mas é também aquele que aprende "a conhecer os limites de nosso espírito".[30] As especulações aparentemente estéreis têm, nesta ótica, uma função, a do aprendizado do entendimento no que diz respeito às suas limitações, ensinando-lhe a domar as suas presunções. Deve dele partir o reconhecimento de que há coisas que existem e que são, no entanto, incompreensíveis. O resultado é que o intelecto deve "aplacar a [sua] ousadia", a de opor suas "fracas luzes às verdades" da Igreja.[31] Arnauld, inclusive, sustenta que é "pecar visivelmente contra a razão".[32] Recusar-se a crer nos "efeitos maravilhosos da onipotência de Deus, que é em si mesma incompreensível",[33] tentando mostrar, desta maneira, que a razão deve resignar-se *racionalmente* a não conhecer o que se situa acima dela. Deve-se, algumas vezes, fazer sentir à própria razão, pelo reconhecimento de sua fraqueza, que seu alcance é limitado. É mesmo uma experiência importante para a razão sentir-se "abatida e humilhada"[34] quando confrontada aos objetos da fé.

No capítulo VII, da quarta parte, da *Lógica*, referente a alguns axiomas importantes e que podem servir de princípios a grandes verdades, Arnauld precisa sua concepção das relações entre razão e fé. A partir da definição de axioma como proposição clara e evidente por si mesma, ele formula o axioma 1, segundo o qual "Tudo o que está contido na idéia clara e distinta de uma coisa pode ser afirmado com verdade dessa coisa",[35] ao qual se segue o 2, que diz respeito à existência como um predicado, e que é enunciado da seguinte maneira: "A existência, pelo menos possível, está contida na idéia de tudo o que concebemos claramente e distintamente".[36] Ou seja, a existência de uma coisa se depreende da idéia clara e distinta que se tenha de algo, pois, acrescenta Arnauld, o princípio de não-contradição por si mesmo poderia fazer

30. Ibid., p. 298.
31. Ibid., p. 298.
32. Ibid., p. 299
33. Ibid., p. 299.
34. Ibid., p. 299.
35. Ibid., p. 321.
36. Ibid., p. 321.

com que uma coisa não fosse. Somente se houvesse contradição entre idéias se inviabilizaria o ser de algo. Ora, não pode haver contradição numa idéia clara e distinta. Em uma lógica de idéias, como o é a *Lógica de Port-Royal*, todo acesso a algo considerado como real, físico ou metafísico, passa necessariamente por idéias enquanto condições mesmas do conhecimento desses objetos. Somente pela "realidade objetiva" da idéia,[37] por aquilo que esta representa, se pode inteligir alguma coisa à qual se atribui então existência. A existência dos objetos é inferida a partir das idéias que os representam.[38]

Retomando o conceito cartesiano de razão, Arnauld adota, na verdade, a máxima de Descartes, segundo a qual "do conhecer ao ser a consequência é boa", tanto no que tange a idéias que dizem respeito às coisas materiais e finitas quanto às imateriais e, mesmo, à substância infinita.[39] Idéias podem ser predicadas de idéias se se estabelece as regras de construção destas idéias pelo intelecto. E isto vale universalmente, inclusive para a idéia de Deus, onde esse ser, sob a forma de uma idéia, é analisado na perspectiva de receber a atribuição de existência, não considerada como dada e real nesta ótica da razão, o que não é evidentemente o caso da existência do ser de Deus conforme a fé. Deus torna-se um Deus da razão, o Deus da prova.

Nesta sequência de axiomas, que poderia incluir apenas os da razão, como seria de se esperar, Arnauld considera igualmente os axiomas da fé numa linha de continuidade com os da razão, à maneira de proposições racionais. Ele os reúne em três axiomas: a) "não se deve negar o que é claro e evidente, por não se poder compreender o que é obscuro",[40] isto é, o conjunto de proposições racionais, elaboradas por todo um procedimento metódico, lógico-metafísico, guarda o seu âmbito de validade, sendo reconhecido pela fé, instaurando como livre de injunções teológicas todo o campo do conhecimento físico-matemático; conhece-se o que é claro e evidente pela razão e aceita-se racionalmente o que não se pode compreender por sua obscuridade, de onde se segue que se admite a obscuridade constitutiva das verdades teológicas; b) "é da natureza de um espírito finito não poder compreender o infinito",[41] isto é, os limites constitutivos, de essência, de um espírito finito o impedem de compreender o que é, por natureza, totalmente heterogêneo a ele; há o reconhecimento dos limites de um espírito finito que não pode querer compreender o que lhe é completamente desproporcionado; c) o terceiro axioma, por sua vez, remete a algo superior a provas racionais, como o "testemunho de uma pessoa infinitamente poderosa, sábia, boa e verdadeira",[42] tendo esse tipo de prova mais força de nos persuadir do que as razões mais convincentes, ou seja, a verdade revelada se sobrepõe e é superior à verdade racional; essa devendo curvar-se diante daquela; a Igreja é colocada como fiadora absoluta da palavra de Deus.

Cabe ressaltar, aqui, essa cadeia axiomática elaborada por Arnauld por incluir racionalmente um procedimento metódico na própria postulação dos "dogmas" da fé considerados como "proposições claras e evidentes". Isto é, ele procura com isso mostrar como a razão ela mesma, na sequência mesma de suas "proposições claras e evidentes", se mostra como impotente. O reverso deste processo consiste, assim, em considerar a fé como uma faculdade de conhecimento que segue uma ordem axiomática, sendo um prolongamento, de certa forma racional, da própria razão. À sua maneira, o conhecimento proveniente da fé é tão certo e evidente quanto o da razão, o que já mostra o quanto os critérios da razão já impregnam então os da fé. Essa conclusão é necessária para o Arnauld cartesiano, pois a crença no que se situa acima da razão deve ter também as suas razões, porque "se a razão mesma não nos tivesse persuadido de que há coisas que devemos crer, embora não sejamos ainda capazes de compreendê-las",[43] teríamos uma espécie de arbitrariedade, não adequada a um filósofo. A razão deve reconhecer-se na necessidade de postular a fé como verdadeira.

Resulta, assim, para Arnauld, que a razão deve reconhecer-se *racionalmente* em Jesus Cristo, submetendo-se, digamos livremente, à verdade revelada. Ou seja, essa submissão da razão não pode ser cega e irracional, o que instauraria a arbitrariedade dos credos, o que tornaria a fé

37. Descartes. *Méditations Métaphysiques*, terceira meditação. In: *Oeuvres philosophiques*, T. II. Paris, Garnier/Bordas, 1992.

38. Rosenfield, Denis. *Métaphysique et raison moderne*. Paris, Vrin, 1997.

39. Descartes. *Respostas* às *Objeções* de Caterus e de Arnauld. In:*Oeuvres philosophiques*, T. II.

40. Arnauld, *Logique*, p. 322.

41. Ibid., p. 322.

42. Ibid., p. 322-3.

43. Ibid., p. 337.

um ato gratuito de escolha, a escolha por um tipo de irracionalidade que afogaria e anularia toda démarche racional, mas um ato deliberado, racional, de escolha por uma não-razão complementar à razão, uma espécie de submissão voluntária. Essa guardaria, desta maneira, não apenas o espaço de racionalidade –o da proporcionalidade de conhecimento entre o intelecto finito e as coisas finitas–, porém também o da racionalidade da escolha pela fé cristã. Isto significa que a crença no que está acima da razão é, num certo sentido, racional, visto que é a própria razão que reconhece a sua impotência.

A renúncia irracional à razão está na "origem de todas as falsas religiões".[44] Arnauld sustenta, na verdade, uma "fé racional", procurando afastar qualquer renúncia cega e não racional, que seria própria de um ato completamente arbitrário. Ele avança mesmo a idéia de que o critério que permite distinguir uma "verdadeira" religião de uma "falsa" é o ato mediante o qual a razão se torna "cativa" da fé. Trata-se, consequentemente, de uma escolha pela fé com conhecimento de causa (o reconhecimento dos limites da razão), sendo uma "ação racional" o ato mediante o qual a razão se torna serva sob a autoridade de Deus.[45] Deste modo, Arnauld recorre, tal como Pascal,[46] a outro tipo de prova, o dos milagres e dos eventos prodigiosos. Os que procuram dar explicações racionais aos mistérios da fé, como o da Trindade, da Encarnação e da Eucaristia, na verdade, não seguem, para Arnauld, a razão por ultrapassarem as suas fronteiras, por se afastarem de seu campo próprio, "pretendendo poder compreender por seu espírito a extensão infinita da potência de Deus".[47]

Em 1680, numa carta à sua sobrinha, a madre Angélica de St. Jean, contra Le Moine, decano do capítulo de Vitré, Bretanha, que tinha escrito contra Descartes um tratado sobre a essência do corpo e da sua união com a alma,[48] o velho Arnauld, numa instigante defesa de Descartes, sustenta que uma das maiores glórias desse filósofo foi a de ter conseguido sustar a vertiginosa queda dos espíritos rumo à libertinagem por um meio proporcional à força desses: a luz da razão. Descartes teria sido um instrumento da Providência divina visando parar esse movimento em direção da irreligião e da impiedade. Só a razão poderia sustar um movimento que se pretende racional. Os ímpios, neste sentido, teriam encontrado em Descartes um adversário de peso, capaz de demonstrar-lhes, por argumentos, via distinção real entre o corpo e a alma, a imortalidade dessa última. "Estabelecendo, por princípios claros e unicamente fundados sobre noções naturais que todo homem de bom senso deve convir, que a alma e o corpo, isto é, o que pensa e o que é extenso, são duas substâncias totalmente distintas, de tal maneira que é impossível que a extensão seja uma modificação da substância que pensa ou que o pensamento o seja da substância extensa. Pois, isto sendo bem provado, como o é muito bem nas *Meditações* do Senhor Descartes, não há libertino, que tenha o espírito justo, que possa permanecer persuadido de que nossas almas morram com nossos corpos".[49]

Os libertinos, ao sustentarem que a alma morria com o corpo, se sentiam autorizados a dar livre curso às suas paixões. Persuadidos que estavam de que nada havia de esperar-se depois dessa vida, não tinham mais nenhum freio que os detivesse. Descartes teria lhes fornecido um poderoso freio, como um efeito mesmo, segundo Arnauld, da providência divina. "A filosofia do Senhor Descartes, sem comparação, subverteu melhor do que qualquer outra o fundamento da libertinagem".[50] Resta que a razão já não mais se conformou a seu emprego arnauldiano, utilizando-se inclusive deste para progressivamente fazer implodir os limites que lhe tinham sido assignados. O texto desta idéia de Deus e suas vicissitudes é ainda objeto de análise e reflexão, análise e reflexão que, de diferentes maneiras, e pelos mais inusitados caminhos, continuam a marcar nossas vidas e nosso pensamento. Pascal, algumas décadas antes, já tinha exclamado que odiava Descartes e que não podia admitir a equiparação do Deus dos Filósofos com o Deus de Abrão, de Isaac, de Jacó, de Moisés e do Cristo[51] e, tal como uma pas-

44. Ibid., p. 337.
45. Ibid., p. 337.
46. Pascal. *Pensées*, 189. Ed. Lafuma. Paris, Seuil/l'Intégrale, 1963.
47. Arnauld, *Logique*, p. 338.
48. Carta de Arnauld à sua sobrinha, a madre Angélica de St. Jean de 1680, publicada por primeira vez em 1780. In: *L'éducation à Port-Royal*. Antologia organizada por Félix Cadet com introdução deste. Paris, Hachette, 1887. pp. 234-43.
49. Ibid., p. 240.
50. Ibid., p. 243.
51. Pascal. *Pensées*. fr. 449.

sionária do século XVII, teria gritado a propósito desse uso cartesiano da razão e de seu Deus: "No pasará!" Passou!

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

ABSTRACT

This article analyzes the relationship between reason and belief in Antoine Arnauld's intellectual carreer. Known as one of Descartes's most respected objectors, this theologian reveals the tensions and ambiguities resulting from Descartes' use of reason. Descartes confers to the concept of reason a "strong" acception, founding modern metaphysics through proofs of the immortality of soul and of God's existence. He transformed philosophy into knowledge of God's nature. Arnauld, seduced by this new philosophy, considers it as a powerful instrument for the conversion of the impious and the *libertins*, probably without suspecting sufficiently the obstacles of this enterprise: the new "natural theology" is no longer disciplined by the limits imposed by belief. Taking up this problem, Pascal tolls the alarm anouncing future dangers, amongst which one of the most threating is without doubt, autonomy of reason wich begins to affirm itself.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIV N° 1 (Otoño 1998)

SPINOZA Y LA IDEA-CUADRO CARTESIANA

Marcos André Gleizer*

Al trasladar la noción de "idea" del intelecto divino al contenido del espíritu humano, Descartes inauguró conscientemente un nuevo uso de esta noción, suscitando así, a lo largo de la filosofía moderna, un intenso debate en cuanto a su sentido preciso, su función y su origen. En este artículo pretendo examinar un momento de este debate, analizando la crítica que Spinoza hace a la noción cartesiana de idea-cuadro, con la intención de evaluar su alcance y, en especial, si esta crítica implica el rechazo completo de la pertinencia de la noción de "representación" en el sistema spinocista.

Procuraré mostrar que esta crítica implica tres aspectos:

I. Una crítica a la pasividad del alma en el proceso cognitivo.
II. Una crítica a la pasividad de la idea.
III. Una crítica a la noción de representación como sustitución.

I. Crítica a la pasividad del alma en el proceso cognitivo

A lo largo de la *Etica* II encontramos varios pasajes en los cuales Spinoza ataca la concepción de las ideas como "pinturas mudas sobre un cuadro".[1] Dos problemas se presentan de inmediato: ¿a quién se dirige principalmente la crítica de Spinoza y cuál es el contenido preciso de esa crítica?

La respuesta a la primera pregunta no está totalmente exenta de dificultades. De manera general, los comentadores consideran que es a Descartes a quien Spinoza se dirige. En efecto, sabemos que en la *Terce-*

* Traducción de Amalia Barboza.

1. EII Def.3, EII Pr 43 esc., EII Pr 48 esc. y EII Pr 49 esc.

ra Meditación Descartes define las ideas como siendo "como imágenes de las cosas" (*tanquam rerum imagines*), utilizando inclusive la palabra "cuadro" para caracterizarlas.[2] Sin embargo, no basta que Descartes haya definido la idea de esa forma para que se lo pueda identificar inmediatamente como el interlocutor mentado por las afirmaciones polémicas de Spinoza. Y esto por las siguientes razones:

1) En primer lugar, Spinoza afirma en el escolio de EII Pr 49 que la confusión entre idea, imagen y palabra es un preconcepto común a varios autores.

2) En segundo lugar, sabía perfectamente, como lo atestigua su versión geométrica de los *Principios de la Filosofía* de Descartes, que la definición cartesiana de las ideas *"tanquam rerum imagines"* no pretende identificarlas con las imágenes "pintadas en la fantasía corporal", sino apenas indicar analógicamente que ellas ejercen una función representativa.

A pesar de esto, el carácter nítidamente cartesiano de las Pr 48 y Pr 49 de *Etica* II no permite dudas en cuanto a la identificación de Descartes como principal objeto de la crítica spinocista.

Para superar esta dificultad inicial es preciso observar que, al denunciar a quienes confunden ideas con imágenes y palabras, Spinoza distingue tres casos: (i) están quienes confunden completamente estas tres cosas; (ii) están aquellos que no las distinguen con suficiente cuidado y (iii) quienes no las distinguen con suficiente prudencia. Aun cuando no se pueda creer que Spinoza considerase a Descartes como perteneciendo a los dos primeros casos, que se aplicarían más a Hobbes o a Gassendi, nos parece que podría perfectamente considerarlo como inscripto en el tercero.

En efecto, aun cuando Descartes haya distinguido cuidadosamente la idea de la imagen corporal, su falta de prudencia habría consistido precisamente en tomar esta última como paradigma de representación. Lo que Spinoza le recrimina a Descartes es haber utilizado como paradigma de conocimiento una metáfora visual muy cargada intuitivamente, y haber transpuesto subrepticiamente al plano del pensamiento ciertas características de la relación pictórica que desnaturalizan la

2. "la luz natural me hace conocer evidentemente que las ideas son en mi como cuadros, o imágenes..." (AT IX 33).

esencia de la idea. Así, por ejemplo, al tomar la idea-cuadro como paradigma de representación, Descartes es conducido a pensar la relación entre la idea y su objeto según el modelo copia/original, con toda la preminencia ontológica que este modelo atribuye, según él, al original en relación a la copia.[3] En efecto, según Descartes las ideas son siempre menos perfectas que sus objetos, incluso cuando son copias perfectamente fieles. Por otro lado, el paradigma de la idea-cuadro implica también, y más profundamente, la pasividad del alma en relación a su objeto. Este paradigma conduce a Descartes a asimilar las percepciones o conocimientos del alma a las pasiones. Esto es lo que afirma explícitamente en el tratado de las *Pasiones del alma* (I. art. 17):

> Se puede en general llamar pasiones suyas a toda especie de percepciones o conocimientos existentes en nosotros, porque muchas veces no es nuestra alma la que los hace tal como son, y porque *siempre los recibe de las cosas por ellas representadas* (subrayado nuestro, AT XI 342).

La falta de prudencia cartesiana consistió en hacer de la contemplación pasiva de la imagen corporal el modelo de todo conocimiento, sea sensible, imaginativo o intelectual.

Así, el primer aspecto importante de la crítica spinocista a la concepción de la idea-cuadro consiste en el rechazo radical de esa pasividad del alma. Las ideas no son datos contemplados pasivamente por el sujeto espectador sino construcciones activas del espíritu. Como nos indica la explicación de la EII def. 3, ellas son los actos del conocer, los conceptos del alma y no las pasiones del alma.[4] Esta definición pretende excluir la explicación de la producción de la idea por la acción del objeto sobre el sujeto cognoscente. Más aún, indica indirectamente que toda idea formada por el alma, aun cuando no sea en absoluto causada por el objeto, siempre es idea de un objeto.

3. "[...] por imperfecta que sea esa manera de ser por la cual una cosa es objetivamente o por representación en el entendimiento por su idea [...]" (Meditación Tercera, AT IX 33).

4. "Por idea entiendo un concepto del alma, que el alma forma por el hecho de ser una cosa pensante.

Exolicación: Digo concepto mas bien que percepción porque la palabra percepción parece indicar que el alma es pasiva relativamente a un objeto, mientras que concepto parece expresar una acción del alma."

La exclusión de la pasividad *ab objecto* es solidaria en la *Etica* de la doctrina de la exclusión de cualquier interacción causal entre los modos de los diferentes atributos de la substancia absoluta (EII Pr5 y Pr6). Ninguna acción recíproca es posible entre los modos del pensamiento y de la extensión, el alma y el cuerpo, y de manera general, entre una idea y su objeto. Esta doctrina permite rechazar tanto la explicación realista de la producción de las ideas, según la cual la percepción se explicaría por la acción del objeto exterior sobre el sujeto percipiente, como la tesis idealista del entendimiento arquetipo, según la cual las cosas serían producidas a partir de ideas-arquetipos contenidas en el intelecto divino. Este segundo aspecto debe ser subrayado. En efecto, puesto que el alma humana es, para Spinoza, una parte del entendimiento infinito de Dios, podría creerse que, al sostener que el alma forma o produce las ideas de los objetos, Spinoza estaría adoptando una postura idealista, según la cual los objetos serían producidos por el alma. Sin embargo, no debe confundirse la afirmación según la cual el alma construyó la idea del objeto con aquella según la cual el alma construyó el objeto de la idea. Los objetos, para Spinoza, jamás son constituidos por el alma, sino que existen independientemente de ser pensados.

Por su parte, la exclusión de la explicación realista de la producción de las ideas afecta el campo de aplicación cartesiana del principio de causalidad a la realidad objetiva de las ideas, aplicación esta que es fundamental en la primera prueba *a posteriori* de la existencia de Dios. En el §17 de la *Tercera Meditación* Descartes afirma que la causa de la realidad objetiva de las ideas, por lo menos de las primeras y principales, debe ser buscada, en último análisis, en un patrón u original que sea una realidad formal o actual, y esta aplicación del principio de causalidad entre una realidad objetiva y una realidad formal esta explícitamente vinculadaa por Descartes a la concepción de la idea como un cuadro o imagen.[5] En efecto, es esa concepción que orienta esta investigación causal y que permitirá mostrar, en el caso específico de la idea de Dios, que la única causa posible de su realidad objetiva es la realidad formal de la cosa representada, a saber, Dios. La crítica de Spinoza afecta, así, la legitimidad de esta modalidad específica de aplicación del principio de causalidad en la determinación del origen y de la validez objetiva de la idea.

5. "Y aun cuando pueda ocurrir que una idea de origen a otra idea, esto sin embargo no puede extenderse al infinito, ya que es preciso llegar al final a una primera idea, cuya causa sea como un modelo u original, en el cual toda la realidad este contenida formal y efectivamente, la que sólo se encuentre objetivamente o por representación en esas ideas. De suerte que la luz natural me hace conocer evidentemente que las ideas son en mi como cuadros, o imágenes, que pueden en verdad fácilmente no conservar la perfección de las cosas de las cuales fueron extraidas, pero que jamás pueden contener algo mayor o de más perfección" (Tercera Meditación, AT IX 33).

Sin embargo, no debe pensarse que la exclusión de la pasividad *ab objeto* signifique, para Spinoza, que el alma humana jamás es pasiva en el proceso cognitivo. La pasividad del alma, atestiguada por las ideas inadecuadas del conocimiento imaginativo, es comprendida por Spinoza no ya como la contraparte en el alma de lo que sería una acción por parte del objeto, sino como una actividad inadecuada, esto es, mutilada o parcial, en la que el alma es condición necesaria pero no suficiente de lo que en ella ocurre.

Este primer aspecto de la crítica spinocista excluye que las ideas sean causadas por sus objetos, pero no que ellas sean ideas de objetos. Tematiza la cuestión de la causa de la idea y de la relación entre esta y el espíritu, pero no nos esclarece suficientemente sobre la naturaleza de la idea en cuanto tal. Pasemos, por lo tanto, de la consideración de la pasividad del alma a la consideración de la pasividad de la idea.

II. Crítica a la pasividad de la idea

La cuestión de la pasividad de la idea puede ser considerada según dos aspectos diferentes. Esta, primeramente, el aspecto sugerido por el término "mudo" en la expresión "pinturas mudas sobre un cuadro". En segundo lugar, hay un aspecto, que denominaremos de *subordinación estructural* de la idea, ligado a la función representativa indicada por el término "pinturas". Comencemos por el primero.

El carácter "mudo" de la idea-cuadro esconde el hecho fundamental para toda idea de decir algo, esto es, de implicar una afirmación o una negación. Si permanecemos en el plano meramente metafórico, es preciso decir que Spinoza sustituyó el modelo inerte de la idea-cuadro por el modelo dinámico de la idea-narrativa. Como afirma en el capítulo VI

de sus *Pensamientos metafísicos* : "las ideas no son sino narraciones o historias de la Naturaleza en el espíritu".

La crítica al carácter mudo-inerte de la idea-cuadro contiene dos elementos íntimamente ligados entre sí:

1°) El primer elemento consiste en sostener que las ideas jamás exhiben objetos aislados, desarticulados, sino, en cuanto historias de la Naturaleza en el espíritu, exhiben acontecimientos (hechos) o encadenamientos de acontecimientos. Esto significa que las ideas poseen una *estructura proposicional*, esto es, que ellas siempre exhiben sus objetos cualificados de alguna manera. Así se manifiesta claramente a partir de los ejemplos escogidos entre las afirmaciones de Spinoza tanto en el *Tratado de la reforma del entendimiento* (TRE) como en la *Etica*.

Según el *Tratado*, en todos los casos de ideas compuestas (ficciones sobre la existencia, sobre la esencia e ideas falsas), tener la idea de p equivale a pensar que p, donde p representa un "hecho posible" expresado por una proposición. Y esta estructura compleja no vale sólo para las ideas compuestas sino también para las simples, pues a propósito de estas Spinoza nos dice que "lo que estas ideas contienen de afirmación se adecua al concepto de ellas y no se extiende más allá" (§72). Ideas simples no son aquellas desprovistas de afirmación, sino aquellas cuyo contenido afirmativo no traspasa el concepto del sujeto, pudiendo aproximarlas a proposiciones analíticas. Así, la "idea de s", sea simple o compuesta, es siempre la "idea de s como teniendo un predicado p".[6]

Lo mismo puede decirse de la *Etica*, donde encontramos, por ejemplo, el siguiente pasaje: "[...] niego que un hombre nada afirme en cuanto percibe. En verdad, ¿qué es percibir un caballo alado sino afirmar que un caballo tiene alas?" (EII Pr 49 esc.).

Vemos que percibir es afirmar y que toda idea implica una afirmación por la cual un predicado es atribuido al objeto concebido. Ahora bien, esta cita de la *Etica* esta extraida de un contexto que pretende establecer una tesis más fuerte que la de la mera estructuración proposicional de la idea, a saber: la tesis de su *naturaleza judicativa* . En efecto,

6. Ver sobretodo el §62: "conceptus, id est, idea, sive cohaerentia subjecti et predicati in mente".

el término "afirmación" puede designar tanto la estructura proposicional del contenido afirmado, como el acto de afirmar, de dar asentimiento a este contenido. Este segundo sentido nos lleva al segundo elemento de la crítica al carácter mudo de la idea-cuadro.

2°) Según este elemento, las ideas jamás exhiben un contenido sin pronunciarse, por ese mismo acto, sobre la realidad de lo exhibido. Esto significa que las ideas afirman la verdad de su contenido, o sea, que ellas son actos de juzgar.

De hecho, el aspecto por el cual la concepción spinocista de la idea se opone fundamentalmente a la de Descartes no está contenido en la mera afirmación de la estructura proposicional de la idea, visto que esta tesis podría ser igualmente sostenida a propósito de las ideas en Descartes.[7] La radicalidad de su crítica se situa en la identificación, operada en la EII Pr 49, entre idea y volición. Es mediante esta identificación que la crítica se manifiesta con mayor fuerza, pues se trata precisamente de excluir la distinción cartesiana entre una voluntad activa y libre y un entendimiento pasivo, acarreando así el rechazo de la teoría cartesiana del juicio y, consiguientemente, su explicación del error y de la duda. Las ideas, según Spinoza, no necesitan del concurso de una facultad distinta y complementaria que podría libremente afirmar lo que ellas exhibirían pasivamente. Al demostrar que la noción de facultad absoluta es incompatible con el estatuto del alma humana como modo finito de la substancia absoluta, que esta noción no es más que una ficción, un universal o un ser de razón, y que las ideas singulares implican voliciones singulares, Spinoza rechaza cualquier distinción entre el acto de considerar un contenido de pensamiento y el de darle asentimiento, y establece que pensar es esencialmente juzgar. Es esta concepción de la idea-juicio la que explica la legitimidad de aplicar a las ideas los predicados 'verdad', 'falsedad', 'certeza' y 'duda'.

La crítica al carácter mudo de la idea-cuadro acarrea su sustitución

7. Esta tesis fue suficientemente establecida por los análisis de H.Frankfurt en su libro *Demons, Dreamers and Madmen: The defense of reason in Descartes' Meditations* ; Bobbs-Merrill, New York, 1970, ch.12, y por E.M.Curley en su artículo "Descartes, Spinoza and the Ethics of Belief" en *Spinoza: Essays in Interpretation* ; ed. by M.Mandelbaum &E. Freeman, Open Court, La Salle, Illinois, 1975.

por la concepción dinámica de la idea-juicio. Sin embargo, así como la crítica a la pasividad del alma no implica que las ideas autónomamente producidas por ella no sean ideas de objetos, la crítica a la naturaleza muda-inerte de la idea-cuadro no permite responder la cuestión sobre el rechazo o no de la pertinencia de la noción de "representación" en el sistema spinocista. Cabe indagar si un último aspecto, que denominamos como subordinación estructural de la idea, es o no afectado por la crítica a la noción de idea-cuadro. Así, es necesario que examinemos el aspecto indicado por el término "pintura".

III. Análisis de la noción de representación

Algunos intérpretes del spinocismo consideran que la elaboración por parte de Spinoza de una concepción original de la verdad como *adaequatio* - comprendida como una propiedad intrínseca de la idea verdadera y no como su propiedad extrínseca, esto es, la correspondencia o acuerdo *(convenientia)* de la idea con su objeto - implica la exclusión de la función representativa de la idea.[8] Esta posición me parece incorrecta en la medida en que tiende a suprimir la propiedad extrínseca de la idea verdadera en vez de mostrar su articulación con la propiedad intrínseca. Sin embargo, su interés principal consiste en llamar la atención sobre la vinculación existente entre la noción de verdad como correspondencia y la noción de representación. Ahora bien, en la medida en que el acuerdo de la idea con su objeto presupone precisamente que esta sea idea de un objeto, esto es, tiene como condición de posibilidad la presencia de la función representativa de la idea, la mera preservación de la exigencia de correspondencia, atestiguada en E1 axioma 6 (aun cuando este aspecto no agote la noción de verdad que dispone también de una dimensión intrínseca), indica suficientemente la preservación de la noción de representación (aun cuando esta noción tampoco agote la naturaleza de la idea que también dispone de una dimensión lógico-expresiva).

Así, la exclusión de la tesis según la cual la idea sería producida por la acción del objeto sobre el alma, no acarrea la exclusión de la naturaleza representativa de la idea, ni tampoco de la relación de *convenientia*

8. Tal posición es defendida, por ejemplo, por P.Macherey en su libro *Hegel ou Spinoza*, ed. François Maspero, Paris, 1979, pp. 71 y 79.

entre la idea y su objeto. Lo que ella excluye es apenas la posibilidad de explicar el valor objetivo de la idea a partir de la aplicación del principio de causalidad entre esta y su objeto (causalidad inter-atributiva). En otras palabras, la afirmación de la autonomía causal del pensamiento, el hecho de estar exento de cualquier determinación causal por la cosa exterior en la producción de sus ideas, no acarrea la exclusión de toda y cualquier relación con esta cosa. El hecho de que el alma construye espontáneamente y activamente sus ideas adecuadas, no significa que éstas no sean construidas como representaciones de una realidad que es, ella también, producida de manera autónoma por su atributo respectivo. Como afirma Spinoza en el §42 del TRE:

> Para que nuestro espíritu represente exactamente la imagen de la Naturaleza (ut mens nostra omnio referat Naturae exemplar), debe producir todas sus ideas a partir de aquella que representa (refert) el origen y la fuente de la Naturaleza entera, a fin de que ésta sea la fuente de todas las otras ideas.

Este párrafo muestra claramente que la capacidad de nuestro espíritu para representar exactamente la imagen de la Naturaleza, está subordinada a la posibilidad de producir nosotros mismos genéticamente nuestras ideas a partir de la idea del origen de la Naturaleza, lo que impone la negación de la pasividad del alma. Pero permanece el hecho de que esta producción autónoma pretende representar exactamente la naturaleza, lo que muestra, una vez más, que la crítica a la pasividad del alma no está acompañada por una exclusión de la noción de representación, suponiéndose ésta perteneciente a la naturaleza de la idea.

¿Pero en qué consiste exactamente la naturaleza representativa de la idea y por qué describirla como una subordinación estructural? Afirmar que las ideas poseen para Spinoza una función representativa significa ante todo sostener que remiten a algo distinto de ellas mismas, esto es, que poseen una función referencial. Caracterizar esta función referencial como una subordinación estructural significa que, aun cuando sea de la naturaleza de la idea ser idea de un objeto, no es de la naturaleza de algo ser objeto de una idea. O sea, hay entre idea y objeto una relación asimétrica, estableciendo una anterioridad lógica del segundo en relación a la primera. Evidentemente, esta anterioridad no debe ser confundida con una anterioridad temporal, ni tampoco con una subordinación ontológica o menor perfección de la idea en relación al objeto, sino que consiste exclusivamente en considerar que, en la re-

lación entre la idea y su objeto, éste funciona como un término de referencia último.[9]

Estos pasajes sugieren una doble existencia de la cosa: una existencia formal fuera del pensamiento y una existencia objetiva en el pensamiento. Mientras que la existencia formal de la cosa extramental es problemática para Descartes, debido a las dudas del sueño y del dios engañador, esta misma existencia no parece problemática para Spinoza. La expresión "la cosa misma existiendo objetivamente en el entendimiento" designa, en Descartes, la realidad del contenido representado en tanto representado, esto es, la realidad objetiva de la idea, la única indubitablemente presente al espíritu, mientras que, en Spinoza, la esencia objetiva de la cosa y la cosa misma –su objeto– son dos expresiones distintas, en cuanto al atributo, de una sóla y misma modificación de la substancia.[10]

Esta diferencia terminológica introduce, así, un segundo aspecto de la noción de representación, a saber: su función sustitutiva. En efecto, la noción cartesiana de representación implica la caracterización de la idea como un suplente de la cosa, como sustituyéndola en el alma y para el alma. La idea es siempre idea de algo al cual ella remite como siendo algo distinto de ella misma y en lugar del cual ella está en el alma y para el alma. Desempeña así la función de un intermediario entre el alma y una cosa exterior posible.

Considerar la idea como un intermediario equivale a sostener que su referente inmediato (aquello a lo cual ella remite inmediatamente) es su propio contenido inmanente (objetividad inmanente), y apenas mediatamente la esencia formal de la cosa. Esta posición es acompañada, por un lado, por la asimilación del pensamiento a la conciencia, y, por otro lado, por la definición de la idea como único objeto inmediato de percepción.[11]

9. Ver EII Pr* cor. donde la existencia del objeto es puesta como condición de posibilidad –pero no como causa eficiente– de la existencia de su idea.

10. Ver EII Pr7esc.: "Un modo de la extensión y la idea de este modo, son una y la misma cosa, pero expresada de dos maneras diferentes [...] Por ejemplo: un círculo existente en la Naturaleza y la idea de este círculo existente, la cual existe también en Dios, son una sóla y misma cosa, expresada por atributos diferentes".

11. Ver *Respuestas a las Terceras Objeciones* (respuesta a la quinta objeción): "[...] tomo por el nombre de idea todo aquello que es percibido inmediatamente por el espíritu [...]". Ver también las *Respuestas a las Segundas Objeciones* (resumen geométrico, def.II): "Por el nombre de idea, entiendo esta forma de cada uno de nuestros pensamientos por cuya percepción inmediata somos conscientes de estos mismos pensamientos".

Ahora bien, ¿será posible considerar la idea spinocista como un intermediario o un sustituto de la cosa? Me parece que esta cuestión debe ser respondida negativamente. Por un lado, Spinoza jamás define explícitamente el pensamiento como conciencia. Por otro lado, la idea jamás es considerada como siendo el único objeto inmediato de percepción, pero sí como la percepción inmediata del objeto, el término 'objeto' designando siempre –cuando se trata de algo real– la esencia formal de la cosa percibida. Así, en EII Pr12 Spinoza afirma que:

> Todo lo que ocurre en el objeto de la idea que constituye el alma humana debe ser percibido por esta alma: en otros términos, la idea de esta cosa existirá necesariamente en el alma: esto es, si el objeto de la idea que constituye el alma humana es el cuerpo, nada podrá ocurrir en este cuerpo que no sea percibido por el alma.

Según este pasaje, decir que el alma humana tiene la idea de p no equivale a decir que ella percibe la idea de p, pero sí que ella percibe p. Evidentemente, el alma humana percibe también la idea de p, esto es, tiene la idea de esta idea (EII Pr22). Pero esta contiene objetivamente lo que la primera idea contiene formalmente, esto es, el objeto de la reflexión es la idea tomada en su esencia formal y no en cuanto esencia objetiva de la cosa.[12] Así, Spinoza parece invitarnos a pensar que la idea no es el objeto inmediatamente percibido por el alma, sino el medio por el cual el alma percibe inmediatamente la 'cosa misma'.

Hay una segunda razón que impide la asimilación entre los pares antes citados. Como se sabe, Descartes defiende en la *Tercera Meditación* las siguientes tesis:

12. Ver TRE §33 y 34. Al hacer de la esencia formal de la idea el objeto de la idea de la idea, la concepción spinocista de la reflexión excluye, a mi entender, la solución propuesta por Arnauld en el capítulo VI de su libro *Des vrais et des fausses idées*, a saber, la posibilidad de explicar por la reflexión que la idea pueda ser no sólo el acto de percepción (en cuanto esencia formal) de un objeto, sino también el objeto inmediato de la percepción (en cuanto esencia objetiva de la cosa conocida reflexivamente), objeto que ocupa en el espíritu el lugar de la esencia formal de la cosa extramental.

1. Las ideas, tomadas como modos o maneras de pensar, esto es, en sus realidades formales, no tienen "ninguna diferencia o desigualdad" (AT-IX-40). La única diferencia entre ellas, cuando hacemos abstracción de sus contenidos, es su diversidad numérica en cuanto actos de pensamiento.

2. Las ideas, tomadas en sus realidades objetivas, son diferentes, esto es, exhiben contenidos diferentes y desiguales, es decir, sus contenidos tienen un grado mayor o menor de realidad o perfección.

Ahora bien, Spinoza acepta la segunda tesis[13] pero niega la primera. Según él las ideas difieren y son desiguales no sólo en cuanto esencias objetivas de las cosas, sino también en cuanto actos del pensamiento, esto es, difieren no sólo en cuanto al contenido pensado (lo que pensamos), sino también en cuanto a la manera cómo ello es pensado (cómo pensamos). Esto significa que:

a) El acto de concebir es intrínsecamente distinto del acto de imaginar - es lo que nos enseña la primera parte del método (§§ 50 al 90 del TRE), al examinar las diferencias intrínsecas entre la idea verdadera y las ideas no verdaderas (ficticias, falsas y dudosas).

b) El acto de concebir contiene más realidad, esto es, más potencia, que el acto de imaginar: "Niego absolutamente que tengamos necesidad de la misma potencia de pensar cuando afirmamos que lo que es verdadero es verdadero, que cuando afirmamos que lo que es falso es verdadero. En efecto, estas dos afirmaciones, si consideras el alma (si mentem spectes), estan entre sí en la misma relación que el ser y el no ser, no existiendo nada positivo en las ideas que constituya la forma de la falsedad" (EII Pr49esc).[14]

c) La conjunción de las tesis (a) y (b) permite afirmar un paralelismo entre las ideas tomadas como esencias objetivas de las cosas y estas

13. Ver EII Pr13 esc.: "No podemos negar, mientras tanto, que las ideas difieren entre sí como los propios objetos, y que una es superior a otra y contiene más realidad en la medida en que el objeto de una es superior al objeto de la otra y contiene más realidad."

14. Ver también TRE §70: "Hay en las ideas algo de real, por lo cual las verdaderas se distinguen de las falsas."

mismas ideas tomadas como esencias formales, esto es, un paralelismo entre el contenido y el acto de conocimiento.[15] La aplicación de este paralelismo a las relaciones de causalidad entre las ideas, así como la asimilación de esta relación a la relación de deducibilidad, permiten explicitar lo que puede llamarse el aspecto lógico-expresivo de la idea verdadera, aspecto este que ya no concierne a la remisión de la idea a su objeto, sino a su relación de derivación lógica con otras ideas. Así, Spinoza sostiene que si x es causa de y, la idea verdadera de x no sólo debe representarlo como causa de y, sino debe ser la causa de la idea de y, o sea, la idea que representa la causa de determinado efecto debe ser la causa o razón de la idea de este efecto. En fin, los dos aspectos de la idea verdadera, el representativo y el lógico-expresivo, fundan en esta idea la doble dimensión de la verdad en Spinoza: su dimensión extrínseca *(convenientia)* y su dimensión intrínseca *(adaequatio)*.

IV. Conclusión

Si los análisis arriba esbozados fueran correctos, nos parece legítimo concluir afirmando que, aun cuando la crítica spinocista a la noción de idea-cuadro no implique el rechazo de la noción de 'representación' tomada en su función referencial, ella implica, ciertamente, el rechazo completo de los rasgos fundamentales de la versión propiamente cartesiana de esta noción.

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

REFERENCIAS

CURLEY, E.M.: "Descartes, Spinoza and the Ethics of Belief", en *Spinoza: Essays in Interpretation*. Ed. by M.Mandelbaum & E. Freeman, La Salle, Illinois, Open Court, 1975.

DESCARTES, R.: *Oeuvres Philosophiques*. En Alquié, F. (ed.), Paris, Garnier, 1967.

15. Este paralelismo es presentado (de forma ambigua) en los §§ 38, 41 y 42 del TRE.

DESCARTES, R.: *Obra Escolhida*. Trad. por Bento Prado Jr. y Jacó Guinsburg. San Pablo, Difusao Europeia do Livro, 1973.
SPINOZA, B.: *Ethique*. Ed.bilingüe, trad. y notas de Ch. Appuhn. Paris: J. Vrin, 1983.
SPINOZA, B.: *Traité de la Réforme de l'Entendement*. Ed.bilingüe, trad. y notas de A. Koyré. Paris: J.Vrin, 1984.
FRANKFURT, H.: *Demons, Dreamers and Madmen: The defense of reason in Descartes' Meditation*. New York, Bobbs-Merrill, 1970.
MACHEREY, P.: *Hegel ou Spinoza*. Paris, ed. François Maspero, 1979.

ABSTRACT

Shifting the notion of 'idea' from the divine intellect to the content of human mind, Descartes deliberately inaugurated a new use for this notion, thereby raising, in the course of modern philosophy, an intense debate as for its precise meaning, its function and its origin. In this article I intend to examine a moment of this debate, analysing the Spinozistic critique to the Cartesian notion of ideas "as images of things", with the ultimate aim of evaluating its scope and, in particular, whether this critique entails the complete denial of the relevance of the notion of 'representation' in the Spinozistic system.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIV Nº 1 (Otoño 1998)

EL REINO EN EL DESIERTO: SOCIO-DECONSTRUCTIVISMO CARTESIANO Y RACIONALIDAD CIENTIFICA

Alberto Guillermo Ranea

Toda celebración de un aniversario tiene un motivo que delata, oblicuamente, la gravedad de nuestras propias preocupaciones. La historia de los *éloges* y homenajes dedicados a un autor a lo largo de los siglos es la crónica de su descendencia, el registro de sus herederos. La celebración del cuarto centenario del nacimiento de René Descartes no es una excepción. El ojo con el que exploramos su obra actúa como un prisma que escoge, entre las múltiples imágenes emitidas por la obra científica cartesiana, aquéllas que resuenan con las dificultades presentes. Los temas cartesianos por excelencia en nuestras días –la índole de las pasiones, las dimensiones del cogito, el comercio de la mente y el cuerpo–, son tributarios de nuestra inquietud actual por la filosofía práctica y el fundamento de las normas, el problema del yo y el universo de la inteligencia artificial. ¿Cuál sería entonces el pretexto encubierto que nos lleva en el día de hoy a estudiar la relación entre razones y evidencias experimentales en René Descartes?

Algunas décadas atrás, hubiéramos enfocado la cuestión con toda naturalidad desde un punto metodológico o epistemológico. El logro máximo en aquel tiempo habría sido hallar en la obra cartesiana algún uso del método hipotético deductivo de contrastación, alguna alusión a los programas Lakatosianos de investigación científica, o rasgos inequívocos del "paradigma cartesiano" (una empresa ésta a la que todo amateur o dilettante de la filosofía aún hoy está dispuesto a arriesgarse). No es mi intención sugerir que estas tareas hayan perdido vigencia. Creo, sin embargo, que no son los problemas metodológicos los que atormentan más intensamente a la comunidad filosófica contemporánea. Otros problemas, nacidos de la persistente y vaporosa moda del deconstruccionismo los han desplazado al plano secundario de lo *demodé*.

Esta conmemoración del cuarto centenario del nacimiento de Descartes se produce en momentos en que la evidencia observacional y el

experimento se hallan en el centro mismo de las tormentas postmodernistas que azotan a la historia de la ciencia. Dentro de este marco de referencia, mi trabajo persigue un doble propósito. Quisiera mostrar que la ciencia cartesiana puede ayudarnos a transformar tales circunstancias adversas en un estímulo para lograr un planteamiento más adecuado de la racionalidad científica moderna. Para ello, habremos de poner en el foco de nuestra atención algunas páginas de Descartes habitualmente desatendidas entre los especialistas. Una firme defensa de la ciencia y una imagen más rica y diversificada de la ciencia cartesiana: éstas son las metas de este trabajo.

Mi proyecto, sin embargo, se enfrenta con obstáculos que han ido sedimentándose en siglos de interpretaciones y comentarios. Historiadores y filósofos de la ciencia moderna han preservado exitosamente el aislamiento de la filosofía cartesiana en medio de toda infección "externalista". A pesar de la pandemia declarada, síntomas como los de la abolición de las fronteras entre disciplinas no se han sentido aún en los estudios cartesianos. Gracias a ello, los especialistas pueden mantener todavía el *apartheid* de la ciencia cartesiana, circular por el *ghetto* del cogito o encerrar insularmente las pasiones del alma, sin preocuparse de la extravagante transgresión que significaría el imaginar posibles contactos prohibidos entre esas subculturas del cartesianismo.

Esta sensación de seguridad y protección se afianza aún más al recordar que el avance de la amenaza deconstructivista de la historia de la ciencia se produjo en un dominio considerado como ajeno a los temas centrales del cartesianos: el experimento. El momento decisivo habría sido cuando la evidencia experimental pasó a ocupar el centro del interés de las principales corrientes contemporáneas en historia y filosofía de la ciencia. Los estudios sobre el experimento y sus parientes cercanos, los estudios sobre el laboratorio, prepararon el escenario sobre el cual se desplegaron luego todo tipo de escenas relativistas y socio-deconstructivistas. En éstas se ofrecía a científicos y filósofos de la ciencia una representación catártica de intereses sociales, políticos, ideológicos y personales que el inconciente colectivo de la ciencia habría ocultado por siglos - intereses humanos que la terapia deconstructivista señalaba como los verdaderos motores de la exitosa y veloz carrera de la pretendidamente "pura" racionalidad científica. El "hecho de laboratorio", con su doble significado de "lo dado" objetivamente y de "lo fabricado" por el hombre, era el candidato ideal para catalizar una purgación generalizada y final de los grandes mitos del progreso

incontenible de la ciencia. El experimento y el laboratorio accedían así revolucionariamente al poder que por siglos había detentado la teoría en el reino de la ciencia.

Este acontecimiento, sin embargo, no parece haber amenazado a los especialistas en cartesianismo. La pregnancia en la obra de Descartes de cuestiones referidas a principios teóricos de filosofía natural o a su fundamentación metafísica, la obstinada desatención de resultados experimentales y el proverbial y muy difundido recelo cartesiano ante la observación, habrían vuelto inmune a la obra científica de Descartes contra el virus deconstructivista.

Antes de analizar críticamente esta situación, veamos cómo se dió esta victoria revolucionaria del experimento en los estudios de la ciencia. Ella se inició al trasladarse el teatro de las guerras deconstruccionistas a la filosofía natural del siglo XVII. Esto ocurrió cuando Stephen Shapin y Simon Schaffer desnudaron en su *Leviathan and the Air Pump*[1] el proceso de construcción social del empirismo y del racionalismo a mediados del siglo XVII en Inglaterra. A primera vista, el libro aborda una investigación puramente histórica, en la que por "empirismo" se entiende el programa experimentalista de Robert Boyle, y el "racionalismo" se identifica con las críticas que Thomas Hobbes le lanzara en su *Dialogus physicus de natura aeris*.[2] Sin embargo, en cada una de sus páginas se adivina la intención de extender el alcance de los argumentos hasta abarcar cualquier aparición de esas categorías en el pensamiento moderno. Lo que a simple vista parece ser una investigación restringida a la mitad del siglo XVII, se vuelve en el transcurso de la exposición una interpretación general de cómo se construyen socialmente los resultados experimentales en ciencia. Consecuentemente, la denuncia que hace Hobbes de la naturaleza artificial de los "hechos" producidos en el laboratorio de la naciente Royal Society no se limita a las estratagemas

1. Steven Shapin; Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton: Princeton University Press, 1985 (abr.: *Leviathan*).

2. Thomas Hobbes, "Dialogus physicus de natura aeris, conjectura sumpta ab experimentis nuper Londini habitis in Collegio Greshamensi. Item de duplicatione cubi" (1666), *Thomae Hobbes Malmesburiensis opera philosophica quae Latine scripsit omnia ...*, ed. Sir William Molesworth, 5 vols. London: John Bohn, 1839-1845, IV, 233-296. Versión inglesa de S. Schaffer en *Leviathan*, 345-391.

boyleanas, sino que alcanzaría, a juicio de los autores, a la producción de hechos de laboratorio en todo momento posterior. También la documentada exhibición de las raices sociales y políticas de la epistemología de Thomas Hobbes apunta muy claramente a poner en jaque la pureza de la racionalidad científica en sí misma, y no meramente la de mediados del siglo XVII. En efecto, cuando Shapin afirma que Hobbes tiene razón al sostener que toda solución al problema del orden social es también una solución al problema epistemológico, señala una conexión entre conocimiento y política que trasciende al pensamiento hobbesiano y que se debería aplicar a la actividad científica en general.[3]

Si bien las consecuencias de estos puntos de vista pudieron haberse infiltrado en los estudios cartesianos, los investigadores del cartesianismo han tenido buenas razones para no preocuparse demasiado por la eventual intromisión del virus en su campo. En primer lugar, la aplicación de las conclusiones del análisis de Shapin y Schaffer a la filosofía natural de Descartes sería un grave anacronismo. En efecto, de acuerdo con la narración de *Leviathan and the Air-Pump*, la constitución formal de la Royal Society de Londres en noviembre de 1661 es el acto fundacional mismo del experimentalismo. Por tanto, dados el momento y el lugar en los que se desarrollan las ideas y las actitudes de Descartes acerca del experimento, es decir, la comunidad francófona de los Países Bajos y París en la primera mitad del siglo XVII, ellas serían parte de la prehistoria, irrelevante y periférica, de la polémica sobre el experimentalismo. En segundo lugar, la incuestionable ausencia de temas sociales y políticos en los escritos cartesianos fácilmente desbarata todo intento de considerar a su filosofía como una solución explícita a un problema de orden social - salvo, por supuesto, que se quiera ver en ella una forma más de ideologismo disfrazado, asociándola, por ejemplo, con el ascenso de la burguesía.

Creo que estos argumentos, lejos de constituir una protección eficiente de la filosofía de Descartes, la dejarán a merced incluso del representante más torpe del partido socio-deconstructivista. Ello se puede ver con mayor claridad si atendemos a una tercera razón, a juicio de los cartesianos la más contundente, para no precuparase por el impacto que pudiera causar eventualmente el auge de los estudios sobre el experimentalismo. La mayoría de los especialistas dan por sentado que el racionalismo a ultranza de Descartes explica su actitud despreocupada ante los resultados experimentales. Pero al sostener que el racionalismo es la causa de las concepciones de Descartes sobre el experimento y la vida social y política, se ofrece al enemigo precisamente ese tipo de flanco desguarnecido que todo deconstruccionista querría tener como blanco fácil. En efecto, si afirmamos que Descartes se desentiende de la observación y el experimento en su actividad científica debido a su racionalismo, una "abstracción" –en este caso, el "racionalismo"– es erigida en causa de actitudes y acciones "reales". Se trataría precisamente de ese tipo de inferencia a partir de abstracciones que el deconstruccionista espera hallar para lanzar sobre ella toda su artillería. Consecuentemente, si las abstracciones son el producto, y no la causa de la "construcción", el explanandum, y no el explanans del argumento, el racionalismo de Descartes no sería la causa sino el efecto de un proceso de construcción que se habría iniciado con sus dudas ante la observación. Si esta alteración es todo el riesgo que corremos al aceptar las estratagemas deconstruccionistas, la situación dista de ser grave. Más aún, como trataré de esbozar en lo que sigue, si seguimos el hilo de esta inversión obtendremos una visión más rica del pensamiento cartesiano - más rica puesto que hasta los fragmentos más ínfimos de su obra podrían recobrar la importancia que sin duda su autor les diera al redactarlos. Más aún, si aceptamos el desafío de la inversión obtendremos un arma poderosa contra los argumentos deconstruccionistas más radicales en el dominio de la historia de la ciencia.

La inversión que propongo de la imagen tradicional del pensamiento cartesiano lo ubica en el corazón mismo de la historia de la ciencia experimental de la que, a pesar del confesado cartesianismo de grandes experimentadores como Jacques Rohault y Christiaan Huygens, ha quedado siempre excluído. De acuerdo con nuestra imagen invertida, el racionalismo de Descartes no sería la expresión de una recalcitrante y caprichosa indiferencia ante el experimento y los problemas de la vida social y política, como sugieren sus defensores acérrimos, sino un arma de defensa ante la falta de confiabilidad en los testimonios de experiencias y observaciones ajenas. La racionalidad cartesiana culminaría así un largo proceso desencadenado por las dificultades que tanto el experimento como la vida social provocaban en el continente europeo en la primera mitad del siglo XVII. Se trataría en verdad de un intento de fijar reglas civilizadas para dirimir las disputas en torno a la evidencia

3. *Leviathan*, cap. VIII, "The Polity of Science: Conclusions", passim, pero en particular p. 344.

observacional. En este sentido, Descartes habría ofrecido con su filosofía una solución al problema del conocimiento científico y al de la vida social anterior a las que Shapin y Schaffer consideran exclusivas y originarias del contexto británico posterior. La agria controversia entre Boyle y Hobbes acerca del valor de los resultados obtenidos en el laboratorio no sería el punto inicial de la historia de la ciencia experimental, sino la prolongación de una discusión iniciada en el contexto del que surgiera la ciencia cartesiana. Dicho con mayor precisión, a la filosofía natural cartesiana, y no a la ciencia británica inmediatamente posterior a la muerte de Descartes, deberíamos atribuir el planteamiento del problema de cómo calibrar y evaluar los datos experimentales. Paradójicamente, el racionalismo cartesiano, lejos de ser la negación del experimentalismo, sería así una de sus versiones tempranas.

Quienes temen que una exposición "genética" o "histórica" tome el lugar de la evaluación sistemática de la filosofía cartesiana rechazarán sin duda este cambio que propongo en el orden de presentación del racionalismo cartesiano. Creo, sin embargo, que también en este punto Descartes se ha adelantado al problema y nos ha mostrado la inocuidad y riqueza de una perspectiva en la que el racionalismo sea el remate y no la causa de un proceso. En efecto, en repetidas ocasiones Descartes ha incluido en sus textos preciosas indicaciones de los pasos y motivos que ha seguido en la elaboración y difusión de sus concepciones. Los comentaristas, sin embargo, suelen desdeñar estas declaraciones por considerarlas parte de relatos autobiográficos ajenos al valor sistemático de sus ideas. De esta manera se genera en el corazón mismo de la escolástica cartesiana una tensión similar a la que sufre la teoría actual de la ciencia cuando sus cultores deben elegir entre estudiar "science *in action*" o "ready made science".[4] Si bien es indiscutible que Descartes desalienta el estudio histórico, no menos inapelable es el hecho de que con frecuencia recurre a la narración autobiográfica para justificar sus

4. Bruno Latour, *Science in Action: How to follow scientist and engineers through society*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987, 258. También 13-5: "We will enter facts and machines while they are in the making; we will carry with us no preconceptions of what constitutes knowledge; we will watch the closure of the black boxes and be careful to distinguish between two contradictory explanations of this closure, one uttered when it is finished, the other while it is being attempted".

puntos de vista. ¿Significa esto que Descartes defendía alguna forma de relativismo basado en el carácter retórico-persuasorio que el género confesional siempre lleva consigo? Un pasaje de la Primera Parte del *Discours de la Méthode* alejará estas sospechas. Descartes critica en él a los relatos históricos que omiten "casi siempre las más bajas y menos ilustres circunstancias". De ello resulta que quienes regulan sus costumbres por los ejemplos que extraen de tales relatos, "están sujetos a caer en las extravagancias de los Paladines de nuestras novelas, y a concebir proyectos que superan sus fuerzas".[5] Este argumento cartesiano se asemeja notoriamente a la defensa que algunos historiadores de mentalidad sociológica han hecho del estudio social de la ciencia. La omisión de los detalles más bajos (la codicia o la delación entre colegas, por ejemplo) ha contribuido a la difusión de una imagen quimérica y heroica de la actividad científica que mucho se asemeja a la imagen que El Quijote tenía de la realidad toda, y que, al no poder cumplir con sus promesas, termina por provocar en los legos el efecto indeseado de escepticismo y desconfianza ante el ídolo que ha burlado las esperanzas puestas en él.[6]

Esta similitud entre la estrategia del socio-decontruccionismo de nuestros días y la manera con que René Descartes presenta sus concepciones es de gran importancia. El hecho de que ambos recurran a tácticas similares pero con propósitos diferentes es una seria advertencia de que la adopción de aquéllas no necesariamente exige que aceptemos las conclusiones de los deconstruccionistas. En efecto, mientras que en manos de éstos, el descubrimiento de los procesos de elaboración de la ciencia conduce al relativismo irracionalista, la descripción "autobiográfica" que hace Descartes de la elaboración de su pensamiento en nada intenta devaluar las pretensiones sistemáticas, ya sean epistemológicas o metafísicas, de sus ideas. Más aún, el uso que hace Descartes de recursos persuasorios o de la fuerza política para imponer sus ideas en nada reemplaza a la necesidad de una evaluación sistemática de su racionalismo. La filosofía cartesiana sería un claro ejemplo de que en la temprana modernidad, los intereses subjetivos y las estrategias persuasorias, lejos de conta-

5. Charles Adam; Paul Tannery (eds.), *Oeuvres de Descartes*, 2da. edición, 11 vols. París: J. Vrin, 1974-1986 (AT en adelante), VI, 7.

6. Ver, por ejemplo, Steven Shapin, "Why the public ought to understand science-in-the-making", *Public Understanding of Science*, 1: 1992, 27-30.

minar la pureza de la racionalidad, son parte de su desarrollo y afianzamiento. En Descartes tendríamos el antídoto tanto contra la creencia en una quimérica racionalidad científica perfecta e infalible, como contra la convicción de que si descubrimos intereses y subjetividades ocultos en la objetividad científica, ésta debería ceder a formas de irracionalismo su posición de privilegio dentro de la cultura de nuestros días.

No es éste, sin embargo, el único, ni tampoco el más importante de los temas favoritos del deconstruccionismo social en historia de la ciencia que Descartes abordara abiertamente sin el hipócrita ocultamiento que se le atribuye a los modernos. Las cartas y relatos autobiográficos y didácticos de Descartes, revalorizados gracias a la imagen invertida que hemos adoptado, se vuelven ahora fuentes reveladoras imprescindibles. A través de ellos advertimos que Descartes ha abordado tres problemas que, a juicio del socio-deconstructivismo, habrían permanecido ocultos hasta que la feliz intervención del excéntrico antiexperimentalismo de Hobbes los hubiera sacado felizmente a la luz varios años después de la muerte de Descartes. Se trata, en primer lugar, del problema de la confiabilidad de los testimonios de observaciones y experimentos ofrecidos por otras personas. Estrechamente ligado con esto, aparece, en segundo lugar, el problema de la condición moral del testigo como condición necesaria y suficiente de la aceptabilidad de sus relatos. En tercer lugar tenemos la cuestión de la búsqueda de aliados para que hagan circular con éxito su filosofía natural.

Las cartas y pasajes autobiográficos sugieren que Descartes concibió su proyecto de filosofía natural con el propósito de controlar a la distancia la calidad de la información observacional recibida por vías indirectas. Como el rey en medio del desierto, con quien se identifica en el inconcluso diálogo *La Recherche de la Verité*,[7] Descartes ofrece a quienes quieran escucharlo los recursos necesarios para lograr la mayor independencia posible de la autoridad ajena, personificada según Descartes en sus peores enemigos, los doctores de las universidades y los *curieux* de toda laya. En un proceso de búsqueda exitosa de alianzas para reforzar su posición debilitada por la soledad, Descartes se dirige a quienes no están contaminados aún por el espíritu de secta de las escuelas: *les honnêtes gens*. Ellos habrían de establecer un reino en el desierto similar al que a lo largo de toda su vida Descartes se vanaglorió de haber erigido. De ese reino quedarían excluídos los charlatanes, los doctores, los pedantes, los fanáticos. La fuerza de la imagen bíblica es innegable. Los excluidos son los que comieron del árbol; los incluídos, aquellos que, en virtud de su virginidad, son capaces de vivir en medio del frárrago comercial de una ciudad como Amsterdam sin depender más que de sí mismos. El desierto no es el aislamiento ni un sitio geográfico: no es el campo, como le escribe a Guez de Balzac el 5 de mayo de 1631, sino la gran ciudad de los comerciantes.[8] Es el paraje idílico al que invita a Ferrier para vivir "comme freres" en 1629[9] y el sitio en el que despliega sus sentimientos por Elisabeth,[10] la región de la inocencia[11] pero también "le pays des ours, entre des rochers et des glaces", tal como describe a Brasset el 23 de abril de 1649 su futura residencia en Estocolmo.[12] El desierto es toda la vida de Descartes; es toda su filosofía.[13]

Pero, ¿qué hacer para fundar este reino en el desierto? ¿Cómo transformar una posición periférica tan débil, como es la de Descartes en los Países Bajos, en el centro mismo de la acción?[14] La respuesta parece encontrarse en el relato de cómo la inquietud provocada por las noticias acerca de la aparición de tres soles en Frascati, en el crepúsculo vespertino del 20 de marzo de 1629, le llevaron a dejar de lado lo que estaba escribiendo para examinar "par ordre tous les Meteores, auparavant que ie m'y sois pû satisfaire", como le escribe a Mersenne el 8 de octubre de 1629.[15] Descartes inicia así, junto a la redacción de *Les Météores* y al proyecto de su filosofía natural, una norma: cuando le informan

7. AT X, 501.

8. AT I, 203.

9. AT I, 14.

10. Descartes a Elisabeth, 21 de julio de 1645, AT IV, 252; Descartes a Elisabeth, 3 de noviembre de 1645, AT IV, 330.

11. Descartes a Chanut, mayo de 1648, AT V, 183.

12. AT V, 349.

13. Ofrezco un examen detallado de *La Recherche de la vérité* desde esta óptica, así como de la imagen del desierto y de las representaciones del Jardín del Edén, en "A 'science for *honnêtes hommes*: *La Recherche de la Verité* and the deconstruction of experimental knowledge", que aparecerá como parte de una colección de ensayos sobre la ciencia de Descartes editada por Stephen Gaukroger y John Schuster.

14. Tomo la imagen de la transformación de una posición débil en plaza fuerte de la ciencia de Bruno Latour. Al respecto, es imprescindible el estudio de su *Science in Action*, ya citado en nota 4.

15. A I, 23.

acerca de la observación de ciertos fenómenos que él no ha podido experimentar por sí mismo, acepta creer en ellos siempre y cuando sean explicables de acuerdo con los principios de su filosofía natural. Descartes quiere transformarse en el juez de la aceptabilidad de los fenómenos observados. Al tomar esta decisión enfrenta el mismo problema que treinta años después desencadenará el agrio debate entre Robert Boyle y Thomas Hobbes acerca de la confiabilidad de los relatos experimentales. Se trata del problema de cómo evaluar el testimonio que dan los entusiastas, los alquimistas, los charlatanes, los *curieux*. ¿Cómo cuidarse, cómo prescindir de ellos? La solución que dará el experimentalismo británico de la segunda mitad del siglo XVII hace recaer la responsabilidad en la condición moral de quien informa acerca de lo que ha observado en el laboratorio o en la naturaleza. En efecto, de acuerdo con S. Shapin, en Inglaterra, a poco de la muerte de Descartes, la Royal Society de Londres apoyaba su proyecto científico en la *gentlemanship*. Sólo los caballeros eran fuente innegable de veracidad. Mentir significaba para ellos perder su condición de caballeros.[16] Treinta años antes, Descartes enfrentaba el mismo problema pero rechazando *avant la lettre* la solución británica. La palabra de un caballero –sostiene Descartes en sorprendente coincidencia con los argumentos que se esgrimen en nuestros días en contra de este aspecto de la construcción social de la ciencia– no basta para establecer un hecho físico aunque sí sea suficiente en el caso de un principio moral. El testimonio de un solo hombre probo no bastaría para determinar un hecho en filosofía natural:[17] es necesario asimismo poder explicar su causa. Descartes no ha ignorado, pues, tampoco la existencia de este problema que en nuestros días se soslaya con pudor racionalista y cuyo redescubrimiento en manos de deconstruccionistas como S. Shapin ha provocado la profunda crisis de la racionalidad científica de nuestros días.

Pero, ¿cómo garantizar entonces la veracidad de quienes transmiten informaciones como las que circulaban en esos días, acerca de los Parhelia de Frascati, lluvias de color rojo,[18] monstruosidades animales, objetos que lanzados hacia el zenit no vuelven a caer,[19] espinas de rosas que florecen en el cuerpo de un español o sedas creciendo de la frente de doncellas,[20] entre otras maravillas que abundaban en el siglo XVII? ¿Cómo juzgar si esos hechos son posibles si la posición del juez-filósofo en medio del desierto, lejos de la escena de esas apariciones, le impide recurrir a sus propios sentidos? ¿Por qué descalifica Descartes con tanta seguridad de antemano el testimonio de Monsieur Petit, de quien no duda en decir que basta con que afirme que algo ha ocurrido para estar seguro de que ello no ha sido así?[21] ¿Por qué rechaza las observaciones hechas por italianos, a los que considera mendaces crónicos,[22] o las del pobre Geostaticien, blanco frecuente de sus mejores ironías?[23] ¿Por qué no duda del testimonio de Pierre Gassendi sobre los falsos soles[24] ni del de Petrus Forestus acerca de las manchas de nacimiento o

16. Steven Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994, en especial capítulo 3.

17. Descartes al Padre Mesland, Leiden, 2 de mayo de 1644, AT IV, 115.

18. Descartes a Constantijn Huygens, 5 de octubre de 1646, AT IV, 516-7.

19. Descartes a Mersenne, abril de 1634, AT I, 287; Descartes a Mersenne, 15 de mayo de 1634, AT I, 293; Descartes a Mersenne, marzo de 1636, AT I, 341.

20. Descartes a Mersenne, 30 de julio, 1640, AT III, 122.

21. "[E]t ie le iuge si digne de foy que s'il m'avoit dit que ceux de la Chine ont communement deux yeux comme nous, ie croyrois que la Chine est un païs où il n'y a que des borgnes ou des Cyclopes", Descartes a Constantijn Huygens, 12 de marzo de 1640, AT III, 746 (Nouvelles Additions); Descartes a Mersenne, 11 de marzo de 1640, AT III, 41; a Mersenne, 1 de abril de 1640, AT III, 50.

22. "mais les Italiens sont fort suiets a faire les choses dont ils parlent beaucoup plus grandes qu'elles ne sont", Descartes a Mersenne, 9 de febrero de 1639, AT II, 493-4. Ver también Descartes a Mersenne, 15 de noviembre de 1638, AT II, 445 y 447; Descartes a Mersenne, 30 de abril de 1639, AT II, 533-4. Para una opinión similar de Constantijn Huygens en carta a Descartes, 2 de febrero de 1638, AT I, 509.

23. Se trata de Jean de Beaugrand, autor de *Regi Franciae Domui Regnoque ac aerario sanctiori a consiliis secretisque Geostatice, seu de vario pondere gravium secundum varia a terrae (centro) intervalla, Dissertatio mathematica*, Parisiis, apud Tussanum Du Bray, 1636. Ver Descartes a Mersenne, abril o mayo de 1637, AT I, 360-1; Descartes a Mersenne, 22 de junio de 1637, AT I, 390-1; Descartes a Mersenne, 3 de octubre de 1637, AT I, 448-9; Descartes a Mersenne, finales de diciembre de 1637, AT I, 478; Descartes a Mersenne, 29 de junio de 1638, AT II, 182-189 (en particular, 182 y 189); Descartes a Mersenne, 27 de julio de 1638, AT II, 271-2; Descartes a Mersenne, 11 de octubre de 1638, AT II, 392 y 395-6; Descartes a Mersenne, 30 de julio de 1640, AT III, 131.

24. Descartes a Mersenne, 18 de diciembre de 1629, AT I, 84 y 97; Descartes a Mersenne, enero de 1630, AT I, 113.

"marques d'envie"?[25] ¿Cómo controlar la credulidad peligrosa de su informante, Marin Mersenne?[26] ¿Cómo transformar la opinión ajena en testimonio confiable, es decir, en parte del conocimiento científico? La respuesta de Descartes a todas estas preguntas es su filosofía natural entendida como la carta magna del nuevo estado experimental. Sus representantes, *les honnêtes hommes*, los jueces en el desierto convertidos a la ley fundamental cartesiana, tomarán sobre sí la tarea de juzgar en su nombre a las observaciones reportadas. Si el hecho informado puede ser explicado o "deducido" dentro de la ley, es decir, dentro de la filosofía natural cartesiana, entonces el reporte de la observación se juzga confiable: el hecho ha ocurrido. *Les Météores* serían la primera redacción de dicha constitución. Con ella Descartes busca la pacificación, así como Hobbes y Boyle, en su disputa de tres décadas posteriores, consideraban que sus soluciones al problema del conocimiento apuntaban a terminar con las controversias y, por consiguiente, a lograr la paz civil del reino. Como escribe a Mersenne desde Amsterdam, desde el desierto, el 13 de noviembre de 1629, los falsos soles le habrían inducido a explicar todos los fenómenos de la naturaleza con una física a la que de antemano considera exitosa: en ella habría encontrado "un medio para exponer todos mis pensamientos de manera que satisfacerán a algunos y que los otros no tendrán ocasión de contradecir".[27]

Descartes concibe pues su filosofía natural con el propósito de ofrecer a sus aliados, *les honnêtes hommes*, legos en toda disciplina del conocimiento, un cuerpo de doctrina o ley fundamental que les permita determinar cuándo aceptar algo como un hecho y cuándo rechazarlo. El premio por esta lealtad al rey cartesiano es poder evitar de aquí en más quimeras como las de los químicos, que no debieran ocupar los pensamientos de un *honnête homme*.[28] El precio, sin embargo, es elevado: el caballero debe subordinarse al poder cartesiano. Así, por ejemplo, Descartes lamenta que sus razonamientos no concuerden con las experiencias que Cavendish le enviara. Pero lejos de conceder la posibilidad de que su propia explicación esté equivocada, Descartes le confiesa que no entiende por qué fallan las experiencias de Cavendish. El problema es que éstas no pueden ser explicadas en la filosofía natural cartesiana.[29] Pero aun en aquellos casos en los que Descartes pareciera aceptar un testimonio como el que Constantijn Huygens le trasmite del caballero Wendelin acerca de una lluvia roja, Descartes, lejos de aceptar, como Boyle habría de hacer algunos años después, el testimonio por provenir de un caballero, no duda en sugerir a Huygens formas de controlar la veracidad de las observaciones.[30] El origen del problema que tanto Descartes como Boyle intentan solucionar por vías tan diferentes es el mismo: "es difícil servirse de experiencias hechas por otros", escribe a Mersenne el 11 de marzo de 1640.[31] Sólo se puede confiar en las que uno mismo ha hecho.

25. Descartes a Mersenne, 30 de julio de 1640, AT III, 121.

26. "Mais le bon pere Mersenne est si curiex et si ayse d'entendre quelque merveille, qu'il escoutte favorablement tous ceux qui luy en content", Descartes a Constantijn Huygens, 12 de marzo de 1642, AT III, 746 (Nouvelles Additions. El texto es la continuación inmediata del transcripto en nota 21).

27. AT I, 70.

28. Descartes a Mersenne, marzo de 1637, AT I, 351.

Este mismo motivo lleva a Descartes a seguir a Francis Bacon y aceptar como válidas sólo las experiencias sobre lo que es "universel et que tout le monde peut experimenter, de quoy i'ay entrepris de traiter seulement". Por el contrario, de las experiencias particulares, "qui dependent de la foy de quelques uns",[32] no hablará hasta tanto se conozca primero "la verité des choses avant que de les faire".[33] Encontramos aquí una nueva raiz común al pensamiento de Descartes y al de Boyle. Ambos declaran apoyarse en Francis Bacon, pero de hecho en importantes aspectos se apartan de él. Los motivos que impulsan a Descartes y a Boyle a hacerlo son de relevancia para la tesis de que Descartes se ha adelantado a los socio-deconstruccionistas en el desenmascaramiento de un problema que éstos consideran clave en su argumentación y que Boyle habría ocultado cínicamente.

En efecto, para Descartes el método baconiano es útil porque describe los fenómenos "sin poner en ellos ni razones ni hipótesis"[34] y deja

29. Descartes a Cavendish, 30 de marzo de 1646, AT IV, 380.

30. Descartes a Constantijn Huygens, 5 de octubre de 1646, AT IV, 516-7.

31. AT III, 33. Ver, entre otros textos, la carta a Cavendish mencionada en nota 20, AT IV, 388.

32. Descartes a Mersenne, 18 de diciembre de 1629, AT I, 85.

33. Descartes a Mersenne, 23 de diciembre de 1630, AT I, 196. La referencia a Bacon se encuentra en AT I, 195.

34. Descartes a Mersenne, 10 de mayo de 1632, AT I, 250-1.

así el terreno libre para presentar las propias. Para Boyle, en cambio, hay que evitar en lo posible toda hipótesis. Por ello es imprescindible tener criterios experimentales para determinar, sin el recurso a hipótesis alguna, si el relato de una observación es confiable o no - tarea que Descartes, por el contrario, encomienda a los principios de su filosofía natural. Los criterios que Boyle adopta para la Royal Society habrían sido tomados, de acuerdo con Shapin, del Clarendon's Treason Act de 1661 que fijaba en dos el número mínimo de testigos para condenar a alguien. Igualmente la Royal Society consideraba decisiva la acumulación de testimonios, directos o indirectos, para dirimir cuestiones acerca de *matters of fact* - una práctica que Hobbes consideraba inefectiva y subvertidora de la paz.[35] Treinta años antes, Descartes había enfrentado el mismo problema del testimonio y, adelantándose a Thomas Hobbes, rechaza una vez más *avant la lettre* la solución de Boyle. En una carta llena de encono e irritación que le envía a su antiguo amigo Isaac Beeckman en 1630, Descartes ridiculiza la costumbre de Beeckman de asentar en un diario todas sus ideas a medida que le vienen en mientes. Con toda malicia, Descartes sugiere que el propósito de Beeckman es que nadie se arrogue "algo que en realidad había soñado una noche después que Beeckman". Pero, ¿qué sucedería si alguien dudara de la fidelidad de su manuscrito? De ser así –pregunta irónicamente Descartes–, ¿no sería más seguro tener testigos o certificar la verdad por actas públicas autenticadas por escribano? En cambio, sostiene Descartes, "yo no he escrito en registros lo que he pensado, ni he señalado el momento en el cual las he inventado", pero está seguro de que nadie dudará de que han salido de él exclusivamente.[36]

Podemos concluir, pues, que el problema que desencadena la disputa entre Boyle y Hobbes en 1661 no se ha originado con el proyecto experimentalista de la Royal Society o el extemporáneo anti-experimentalismo de Thomas Hobbes. Por el contrario, tanto el programa boyleano como la reacción hobbesiana serían resoluciones tardías de un climax dramático que habría tenido en Descartes su protagonista. Descartes, y no Hobbes ni Boyle, plantea por vez primera el problema de cómo controlar la calidad de la información experimental que proviene de fuentes desconocidas. Su solución consiste en hacer que la opinión de los *honnêtes hommes*, guiada por la filosofía natural cartesiana, se transforme en el fundamento de la ciencia, quitando así poder a los doctores y curieux de todo tipo. Con este propósito, Descartes elabora una filosofía que el *honnête homme* podrá entender con tanta facilidad que terminará por creer que ella ha salido del fondo mismo de su espíritu. El lego, el *honnête* Poliandre de *La Recherche*, recibe así la envidiable investidura de juez de las controversias, mientras que los sabios de antaño, los doctores de las universidades y los magos y alquimistas de las cortes, no pasan del rango de meros abogados condenados a defender alguna de las partes en litigio.

35. S. Shapin; S. Schaffer, *Leviathan*, 327.

36. Descartes a Isaac Beeckman, Amsterdam, septiembre u octubre de 1630, AT I, 160-1.

Pero ¿cómo hacer para que la ley sea aceptada? ¿Apela Descartes a argumentos puramente racionales para lograr el asentimiento? Para espanto de algunos de nuestros filósofos contemporáneos y regocijo de los socio-deconstruccionistas, Descartes confiesa que "la verité est si peu estimée estant seule",[37] que es necesario establecer alianzas para que su filosofía sea aceptada universalmente, sin importar los medios elegidos: persuadiendo de que sus principios son intuitivamente inapelables,[38] haciéndolos circular sin que la gente se dé cuenta,[39] o bien buscando la alianza todopoderosa de la Compañía de Jesús.[40] Por esta misma razón, Descartes acepta discutir solamente con quienes han aceptado previamente los principios de su filosofía; de lo contrario ni siquiera intenta iniciar un intercambio epistolar.[41]

En conclusión, las cartas y pasajes autobiográficos de Descartes muestran una notable y sorprendente similitud con los relatos actuales de los procesos de control social de la ciencia. Dado que en este caso, el control lo ejerce el rey en el desierto a través de una ley impuesta y aceptada a la distancia, y cuya majestad, como la de Dios, es mayor en

37. Descartes a Mersenne, 30 de septiembre de 1640, AT III, 184.

38. Descartes a Regius, enero de 1642, AT III, 499.

39. Descartes a Mersenne, 28 de enero de 1641, AT III, 298.

40. Descartes al Padre Gibieuf, 11 de noviembre de 1640, AT III, 237-238; Descartes al Padre Charlet, 9 de febrero de 1645, AT IV, 157; Descartes al Padre Dinet, 9 de febrero de 1645, AT IV, 159.

41. Descartes a Mersenne, 15 de noviembre de 1638, AT II, 437; Descartes a Mersenne, 9 de febrero de 1639, AT II, 499; Descartes a Mersenne, 21 de enero de 1641, AT III, 284-5.

tanto más desconocido permanezca entre sus fieles súbditos,[42] deberíamos hablar en realidad de un control a-social de la evidencia observacional. Descartes habría anticipado así el debate que se generara en torno del experimento en el pensamiento británico tres décadas después de su muerte. El origen de la racionalidad cartesiana estaría estrechamente ligado a determinados factores sociales y políticos en la constitución de la ciencia experimental a mediados del siglo XVII. Descartes consideraba que toda solución del problema del conocimiento lo es también del problema del orden social, pero sus argumentos nunca le dejaron a merced del canto de las sirenas relativistas. La salvación, empero, está reservada a un puñado de elegidos, *les honnêtes gens*, reunidos en una ciudad en medio del gran mundo,[43] protegida de los intrusos, como el reino en el desierto de *La Recherche*, por extensas y áridas regiones deshabitadas.[44] Un país en el que la razón guía las acciones humanas, a diferencia de lo que sucede en la vida civil allende los desiertos en la que sólo la experiencia puede develar lo que el azar y la Fortuna nos han deparado.[45]

En conclusión, Descartes ha enfrentado y resuelto sin ocultamientos ni cinismos aquellos problemas que, supuestamente acallados por el triunfo del programa experimentalista británico de la segunda mitad del siglo XVII, desencadenaron, al ser descubiertos mediante estrategias socio-deconstruccionistas en nuestros días, la crisis postmodernista en la actual teoría de la ciencia. En nuestro trabajo, sin embargo, no hemos tenido necesidad de recurrir a ninguna de esas estratagemas deconstruccinistas. Sin extraños instrumentos como el "awkward student"[46] o el "stranger's account",[47] los textos de Descartes nos abrieron, sin violencia, los propósitos de su autor. Sin necesidad de poner en su boca palabras ajenas, Descartes mismo nos ha mostrado con qué naturalidad conviven en su pensamiento lo que para nosotros son parejas

42. Descartes a Mersenne, 15 de abril de 1630, AT I, 145.

43. Descartes a Chanut, 6 de marzo de 1646, AT IV, 378.

44. Descartes a l'Abbé Picot, 2 de febrero de 1643, AT III, 616.

45. Descartes a Elisabeth, mayo de 1646, AT V, 411-2; Elisabeth a Descartes, 25 de abril de 1646, AT V, 405-6.

46. H. M. Collins, *Changing Order. Replication and Induction in Scientific Practice*. London, etc.: SAGE Publicatins, 1985, 13-15.

47. S. Shapin; S. Schaffer, *Leviathan*, 4-6.

escandalosas, *ménages à trois*, asociaciones ilícitas: verdad y alianzas de poder; observación y vida civil; ciencia, prejuicios y fundamentos metafísicos; circulación del conocimiento, controversias, principios, experimentos. El hecho de que Descartes haya advertido estas cuestiones sin dejar de defender una forma de racionalidad sugiere que las conclusiones relativistas e irracionalistas extraídas en nuestros días a partir de las mismas premisas son, al menos, falaces. Creo que obtendríamos resultados similares si permitiéramos a otros racionalistas del siglo XVII que hablaran por sí mismos. El ocultamiento hipócrita de la estrecha conexión entre conocimiento y sociedad, verdad y poder, no es originario de la temprana modernidad. En algún momento entre ella y nosotros fue sembrado el cinismo de la ciencia neutra y aséptica. Hallar ese momento y desenmascararlo es a mi juicio más urgente que seguir cazando brujas donde nunca las hubo; la deconstrucción social del escándalo que suscita el enfrentarse con todas las caras de la racionalidad cartesiana, más imperioso aún que seguir perogrullescamente descubriendo lo que nunca dejó de estar ante nuestros ojos.

Universidad Nacional de La Plata

ABSTRACT

In this paper I try to dig up Cartesian rationalism "in the making" out of Descartes' letters and autobiographical passages from his major published works, where it coexists with the more customary "already made" rationalism. Far from pursuing an ichonoclastic goal, my exposition aims to show that Descartes has consciously interwoven both perspectives in his natural science and philosophy, but avoiding, unlike present day socio-deconstructivists, even the slightest inkling of irrational or relativistic stances. Accordingly, the core of the paper explores the connection between Descartes's program in natural philosophy from 1629 and his distrustful attitude towards other people's reported observations of unusual natural phenomena or experimental outcomes. In this process, Descartes discovers and settles those issues in the so-called "experimental life" traditionally attributed to British empiricism.

Desarrollo Económico
Revista de Ciencias Sociales

Comité Editorial: Juan Carlos Torre (Director), Luis Beccaria, Roberto Bouzas, Daniel Chudnovsky, José Nun, Edith Obschatko, Juan Carlos Portantiero, Hilda Sabato, Getulio E. Steinbach (Secretario de Redacción)

ISSN 0046-001X

Vol. 37 Octubre - diciembre 1997 Nº 147

JOSEPH E. STIGLITZ: Algunas enseñanzas del milagro del Este asiático.

ROBERT WADE: Japón, el Banco Mundial y el arte del mantenimiento del paradigma: *El milagro del Este asiático* en perspectiva política.

CARLA CARRIZO: Entre el consenso coactivo y el pluralismo político: La Hora del Pueblo y el Pacto de Olivos (1973-1993).

M. VICTORIA MURILLO: La adaptación del sindicalismo argentino a las reformas de mercado en la primera presidencia de Menem.

COMUNICACIONES

JULIO D. BURDMAN: Estrategias de ballotage y sistema de partidos (si 1999 fuera hoy).

CRITICA DE LIBROS

OSVALDO IAZZETTA: Menem: La tensión entre el ejercicio del poder y la República.

DICTAMEN DEL JURADO: V Concurso de Ensayos de Crítica Bibliográfica.

INFORMACION DE BIBLIOTECA

DESARROLLO ECONOMICO – Revista de Ciencias Sociales es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina, $ 60,00; Países limítrofes, U$S 68; Resto de América, U$S 74; Europa, U$S 76; Asia, Africa y Oceanía, U$S 80. Ejemplar simple: U$S 15 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Pedidos, correspondencia, etcétera, a:

Instituto de Desarrollo Económico y Social
Aráoz 2838 ◆ 1425 Buenos Aires ◆ Argentina
Teléfono: 804-4949 ◆ Fax: (541) 804-5856
Correo electrónico: IDES@CLACSO.EDU.AR

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIV Nº 1 (Otoño 1998)

LA VÍA DE REFLEXIÓN EPISTEMOLÓGICA Y EL DUALISMO CARTESIANO

Laura Benítez Grobet

Cuando consideramos en su conjunto la filosofía moderna, percibimos que se inscribe en una nueva vía de reflexión en la cual el conocimiento objetivo de las cosas *per se* cedió su lugar al cuestionamiento de las entidades por conocer y de los alcances y fundamentos del conocimiento de los sujetos.

Entiendo por vía de reflexión, un estilo de pensamiento que varias escuelas y autores sustentan, incluso en distintos momentos históricos, con base en una serie de supuestos fundamentales compartidos. En mi opinión, la tradición que suele contrastarse con la modernidad filosófica, se puede caracterizar como propia de una vía de reflexión ontológica, la cual se sustenta en la consideración de que el mundo es un cúmulo enorme de objetos diversos en esencia y grado de entidad. Por su parte, la vía de reflexión epistemológica se funda en el supuesto de que el mundo es homogéneo sustancialmente. La nueva ontología repercute, tanto en el fundamento del conocimiento, como en la nueva ciencia. Este cambio en el compromiso ontológico favorece la consideración de que la única sustancia diferente, en este mundo finito es la conciencia, la cual, además tiene el privilegio de contemplar al homogéneo mundo material.

En este trabajo intento hacer dos cosas: primero, señalar brevemente la importancia del dualismo cartesiano en la consolidación de la vía de reflexión epistemológica y segundo, analizar y obtener algunas conclusiones en torno a tres propuestas acerca del problema mente cuerpo que aparecen en la correspondencia de Descartes con Regius y que ilustran, por un lado, la pugna entre la tradición y la nueva filosofía y, por otro, las controversias dentro de la propia filosofía nueva.

Descartes y la vía de reflexión epistemológica

Al inicio, como una pequeña senda poco transitada, la vía de reflexión epistemológica comenzó a labrarse en la baja Edad Media, cuando

la actitud crítica de Nicolás de Cusa rechazó para el hombre la posibilidad del conocimiento de la *quididad*. Para el cusano, el entendimiento no puede alcanzar las esencias que sólo Dios puede conocer. Propio de la mente humana es medir y comparar. Lentamente, en la nueva vía reflexiva los afanes se vuelcan hacia las operaciones de la mente que, en un inicio, se distinguen con dificultad de sus contenidos. Obra de los más importantes filósofos modernos, quienes ensancharon esta vía de reflexión, fue justamente el intentar aclarar los diversos aspectos de los contenidos y estructuras mentales.

En la perspectiva del humanismo renacentista y su peculiar idea del hombre como *microcosmos*, surge la diferenciación del sujeto y el entorno. En efecto, el alma en principio es capaz de reflejar el cosmos y puede, según Ficino, engarzarlo a través de sus conceptos en una unidad.

Poco a poco el entorno se convierte en *mundo externo* a la mente, al sujeto, al yo. Es sin duda Descartes quien, de manera fundamental, contribuyó a la consolidación de la vía de reflexión epistemológica con su propuesta dualista, la cual hace énfasis, por un lado, en la independencia del sujeto con respecto al universo material y, por otro, en la unidad del mundo como extensión cuantificable.

Es propio de la vía de reflexión epistemológica, el no fundar el conocimiento ni en el sentido común ni en las meras ficciones especulativas. La crítica, en la *nueva ciencia*, sometió a examen tanto a las versiones del mundo que los sentidos nos entregan como a las provenientes de las meras operaciones del entendimiento, de esta suerte, tanto los métodos, dentro del campo de la ciencia, como la reflexión metodológica, en el de la filosofía , se fueron desarrollando a la par que se ensanchaba el conocimiento del mundo. Es pues manifiesto que, para la *nueva filosofía*, el mundo no ha dejado de interesar sino que este interés adquiere una nueva significación y lugar en la vía de reflexión epistemológica. Para la crítica cartesiana no puede dejarse a la mera sensibilidad el conocimiento del mundo si se duda sobre la claridad y distinción de las ideas sensibles y se sostiene además, que no son semejantes a lo que representan; pero, por otra parte, las teorías muy generales elaboradas por la mente no pueden extenderse con facilidad a la inmensa variedad de los fenómenos que experimentamos.[1]

1. René Descartes: *Discours de la Méthode*. University of Notre Dame, Indiana-Londres, 1994.

La vía de reflexión epistemológica y el dualismo cartesiano

Como se anotó, dentro de la vía de reflexión epistemológica, el sujeto adquiere tal importancia que, si no posee la *vis entitativa* o creadora de Dios, quien al pensar pone los entes, sí posee, para Nicolás de Cusa, una *vis assimilativa*, que le hace creador de su mundo cultural a través de sus conceptos. Este punto de vista, aunado a las propuestas humanistas de la escuela florentina, del hombre como microcosmos, capaz de reflejar y enlazar la totalidad del universo, abre paso a la idea de un sujeto separado del aquél, con una naturaleza no fija, capaz de remontar el mundo natural y erigir, sobre él, su mundo, el mundo humano.

Todo ello sirvió de preámbulo a la propuesta de Descartes, de un sujeto no solo independiente, sino totalmente diferente, ontológicamente, al mundo natural. Este "yo" se constituyó en el sujeto primario y fundante de la filosofía cartesiana.

> No hay duda de que soy si me engaña [un ser engañador muy poderoso] y que me engañe tanto como quiera, no podrá jamás hacer que yo no sea en tanto yo piense que soy alguna cosa. De modo que después de haber pensado bien y haber examinado cuidadosamente todas las cosas, finalmente es necesario concluir y tener por constante que esta proposición : *yo soy, yo existo* , es necesariamente verdadera.[2]

Descartes estipula la existencia del pensamiento como una sustancia privilegiada, al menos en dos sentidos:

1) por el acceso inmediato a sí mismo que el yo tiene, lo cual implica, naturalmente, no sólo la conciencia, sino cierta transparencia epistemológica.[3]

2) Porque el "yo" pensante o *res cogitans*, que es ontológicamente di-

2. René Descartes: *Oeuvres Philosophiques*, t. II. Editions Ganier Frères, París, 1967, p. 415

3. Dice Descartes en la Segunda Meditación: "... no puedo otorgarle mi juicio sino a las cosas que me son conocidas: reconocí que era, y busco qué soy yo, yo que he reconocido ser. Luego, es muy cierto que esta noción y conocimiento de mí mismo, tomada precisamente así, no depende de las cosas cuya existencia no me es todavía conocida..." Descartes, *op. Cit.*, pp. 419-20

ferente de la *res extensa*, puesto que ninguna de las dos sustancias, según Descartes, comparte propiedades con la otra, no obstante, puede acceder a la estructura profunda del mundo, a su verdadera esencialidad, y conocer las leyes eternas que lo rigen universalmente, decretadas por Dios de una vez y para siempre.

Curiosamente, al acceder a sí mismo, el yo encuentra contenidos mentales, operaciones del alma, etc., pero también puede encontrar naturalezas simples, estructuras básicas que le revelan no sólo cómo es esencialmente el mundo (extensión) y sus modos generales (figura, tamaño, movimiento, disposición de las partes de materia *qua* extensión), sino que debe llegar a saber que este conocimiento está garantizado por la existencia de Dios, cuya idea le es innata, lo que le permite eliminar cualquier duda, aún sobre conocimientos considerados claros y distintos.[4]

En buena medida, este acceso del "yo" a las caracterìsticas y leyes fundamentales del universo, se debe a que Descartes estipula la existencia del mundo externo como un mundo homogéneo cuyo modo esencial es la extensión. Es decir, busca una reducción racional del mundo, un mundo inteligible capaz de ser comprendido por la mente de manera clara y distinta. Sin embargo, hay que notar que, ontológicamente, la *res extensa* tiene una existencia independiente de la *res cogitans*, por lo cual Descartes es,en primera instancia, un realista pero, la diferencia real que establece entre las dos sustancias, hace que, epistemológicamente, la conciencia no pueda acceder al mundo sino a través de sus ideas, por lo que el realismo resulta indirecto.

En suma, tanto la separación del "yo" de entre las cosas del mundo, como la homogeneidad del universo, cuyos antecedentes más próximos se encuentran en los autores renacentistas, se constituyen, con las especificaciones antes mencionadas, en los principios filosóficos más importantes del sistema dualista cartesiano.

4. En la *Quinta Meditación*, Descartes refiere "Pero después de haber reconocido que hay un Dios, puesto que al mismo tiempo he reconocido también que todas las cosas dependen de él, y que no es engañador, y que inmediatamente después de esto he juzgado que todo lo que concibo clara y distintamente no puede dejar de ser verdadero, aun cuando yo no piense más en las razones por las cuales he juzgado esto como verdadero, con tal de que me acuerde haberlo comprendido clara y distintamente, no se me puede presentar ninguna razón contraria que me lo haga poner en duda; y así, yo tendré de ello una ciencia verdadera y cierta".

Del dualismo cartesiano en su polémica con Regius

Hasta aquí nuestras opiniones han tenido, no sólo con ustedes , sino en todos los otros lugares, la felicidad de haber sido acogidas y estimadas por los más grandes genios y, si alguno no las ha estimado, esos no han sido sino los pedantes, quienes saben que no han alcanzado la reputación de erudición sino por falsos artificios y que temen perderla cuando la verdad sea conocida. (A Regius, marzo de 1642. A/T III, 541))

Al decir de Géneviève Rodis-Lewis: "Pocas correspondencias filosóficas descubren, como esta de Descartes, al hombre"; en efecto, es verdad que en las palabras que he elegido como epígrafe de esta sección, se hace patente la autoestima de un hombre orgulloso y satisfecho con su hacer filosófico, pero también es verdad que, en el contexto en que esta correspondencia se ubica, Descartes había recibido directa e indirectamente numerosos ataques a sus ideas, especialmente a su propuesta dualista en función del hombre.

En mi opinión ello puede explicarse como parte del desarrollo desigual de la vía de reflexión epistemológica. Con ello quiero decir que, aunque resulta claro que, en la nueva filosofía, el sujeto se va consolidando como punto de referencia de la explicación de todo lo demás, su determinación ontológica dió lugar a numerosas polémicas

A este respecto, la correspondencia que nos ocupa, es muy reveladora. Descartes intenta hacerle entender a Regius , cuáles son sus puntos de vista acerca del dualismo alma-cuerpo del hombre. Pero para hacerlo tiene que, por una parte, deslindar sus propuestas de las de la Escuela y, al mismo tiempo, lidiar con las confusas ideas de Regius. Este último, pese a su falta de rigor y mala comprensión de las tesis cartesianas, ofrecía una propuesta alternativa, al problema mente-cuerpo, no lejana a lo que Locke llamaría posteriormente "materia pensante".

Estamos, pues en el centro de una polémica metafísica pero más importante aún en el centro mismo del tránsito de la vieja a la nueva filosofía. De hecho Descartes y Regius representan en la polémica la nueva filosofía en tanto que Voëtius (Gisbert Voet, rector de la universidad de Utrecht) representa a la tradición en forma inflexible. Pero mientras que Descartes ofrece siempre una argumentación sólida y consecuente,

Regius está más en la línea de las tesis fáciles y provocadoras. Descartes se ha visto, contra su natural, arrastrado a la polémica; Regius la fomenta. Por ello, a pesar del respeto y gran afecto que Descartes tuvo por Henri de Roy, quien a su vez se consideraba su discípulo y obtuvo una cátedra en Utrecht gracias a su "cartesianismo", el rompimiento fue inevitable en vista de que no sólo no compartieron actitudes vitales sino, sobre todo, disentían en las tesis de fondo.

La correspondencia va de 1639 a 1645, pero desde el inicio Descartes muestra su desacuerdo con Regius. No sólo está en contra de la idea aristotélica de que se denomine alma a las fuerzas vegetativa y motriz puesto que, para él, toda explicación de las funciones corpóreas se reduce a acciones mecánicas, sino que, además, rechaza por completo el giro que Regius le da a esta idea al afirmar que *el alma del hombre es triple*:

> ... estas palabras, dice Descartes, son una herejía entre los de mi religión; pero dejando a un lado la religión, es contra toda buena lógica concebir el alma como un género en el que el pensamiento, la fuerza vegetativa y la fuerza motriz de los animales sean las especies (A/T III, 371).

Descartes no se cansa de repetir a Regius, siempre en tono afable, que el hombre sólo tiene un alma, la razonable, porque es la única que es principio de sus acciones.En cuanto a las cosas corpóreas toda acción y pasión no consiste sino en el movimiento local.

La propuesta de Descartes es consistente con su dualismo. Si rechaza la división aristotélica es porque en el alma humana acción y pasión se remiten a intelección y voluntad y en ella no hay lugar para fuerzas motrices o vegetativas que, en el hombre no se reducen sino a la disposición que tienen las partes del cuerpo a mover y ser movidas. Este radical mecanicismo en relación con la fisiología fue la base de su polémica con Harvey y seguramente tiene que ver con las no muy finas propuestas metafísicas de Regius. En efecto, si Descartes rechazaba toda fuerza vital interna para los órganos o funciones del cuerpo , por parecerle explicaciones oscuras o, peor aún, mágicas, los fisiólogos tuvieron que saltar por encima de la rígida mecánica cartesiana y de la metafísica que le servía de base, para lograr explicaciones más dinámicas, por ejemplo, la del poder innato contractil que Harvey le atribuyó al corazón para explicar la circulación de la sangre.[5]

5. Véase, el importante artículo de Geoffrey Gorhman: "Mind-Body dualism and the Harvey-Descartes Controversy" en *Journal for The History of Ideas* 55 (2) abril, 1994.

En cuanto a las tesis de Regius, es claro que no le interesa argumentar ni, por otra parte, tiene sólidos compromisos metafísicos. En efecto, un año después de adherirse, a *sa manière*, a la tesis de Aristóteles, en 1641, sostenía que alma y cuerpo son sustancias incompletas pero el todo que componen es un ser por sí mismo (*esse ens per se*), esto es, parecería sostener la idea tradicional de la unidad sustancial. Sin embargo, a Descartes le preocupa que, en el mismo escrito, Regius no sólo menciones la tesis clásica de la Escuela sino que agregue sin pestañear que "el hombre es un ser accidental" pues el cuerpo está unido al alma o el alma al cuerpo accidentalmente y además pretenda que ésta sea una consecuencia del cartesianismo.

Naturalmente para Descartes el hombre es un ser *per se*, compuesto de dos sustancias y no *per accidens* pero tomando en cuenta que él no cree en las sustancias incompletas de la escolástica, había dicho que en el cuerpo no hay nada que pida necesariamente estar unido al alma ni viceversa, por lo cual el hombre es un "ser de algún modo, y no, absolutamente hablando, accidental" (A/T III, 460).

La implicación de afirmar que el hombre es un ser *per accidens* le parece a Descartes muy problemática, en función de la relación alma-cuerpo, pues no se trata de una unión fortuita o accidental sino de una verdadera unión o, como lo expresa con cierta melancolía, se trata de una unión real y sustancial " aunque no se explique cuál es esta unión" (A/T III, 493); o bien, aunque la explicación sea limitada, como la ha dado en la *Metafísica* al decir que: "...percibimos que las sensaciones de dolor, y todas las otras de naturaleza parecida, no son puros pensamientos del alma distinta del cuerpo, sino percepciones confusas de esta alma que está realmente unida al cuerpo" (A/T III, 493).

Como podemos observar, la correspondencia con Regius y el desenfado con[6] que este último escribía sobre cuestiones de metafísica le dieron a Descartes la oportunidad de revisar con gran honestidad intelec-

6. Descartes, René: *Lettres à Regius et remarques sur l'explication de l'esprit humaine*. Tex, lat. Trad. intro y notas Gèneviève Rodis-Lewis. París, Librairie Philosophique J: Vrin. París, 1959. P.88

Nota de la autora: todos los textos que se citan con la clasificación de Adam & Tannery han sido tomados de esta edición. La traducción es mía.

tual sus propuestas finales sobre el dualismo y la unión que, al decir de Zuraya Monroy, siempre aparecen juntos, a lo largo de toda la filosofía cartesiana,no obstante las dificultades que ello conlleva. Con todo, el empeño cartesiano por mantener la separación y la unión de las dos sustancias adquiere matices más interesantes en su análisis de las nociones tradicionales de cualidad real y forma sustancial, entidades que le parecen irrelevantes y, por tanto, plenamente prescindibles para la explicación de los fenómenos naturales.

Cualidades reales y formas sustanciales

Al decir de Descartes, las formas sustanciales y las cualidades reales son unos "miserables seres que no sirven sino para cegar el espíritu de juventud" (A/T III, 501) pues, si la forma sustancial es un algo unido a la sustancia, tan subsistente como la misma materia, ¿qué necesidad hay de postularlo? Se trata pues de un ente superfluo que en la Escolástica se considera como el acto de la materia, dejando a ésta como pura potencia. En las cosas corpóreas no hay, para Descartes, ninguna necesidad de suponer una sustancia diferente a su materia. Esta multiplicación innecesaria de entes extravía la buena razón. Aún más, si en las cosas materiales distinguimos la materia de su forma sustancial material, tendremos muy pocos argumentos para defender el alma como no material, ya que si decimos que es una forma sustancial y todo ente material posee una, ¿cómo postular que la forma sustancial del hombre no es material? ¿dónde queda la dignidad del alma humana en tanto espiritual? Las guerras escolásticas enervan a Descartes. ¿No es acaso más fácil admitir que el alma es una sustancia completa diferente de la material salvando así su inmaterialidad y su inmortalidad? (AT/III, 503).

Pero hay, para Descartes, incluso mayores faltas escolásticas en la economía de la explicación, pues además de considerar que en las cosas materiales hay formas sustanciales, a las que imputan los principios de sus acciones, hay quienes en un mayor refinamiento metafísico consideran que las cosas poseen cualidades activas y hábitos, además de su materia y su forma sustancial. Descartes considera que tales cualidades no son sino los modos de la sustancia. Naturalmente habrá que distinguir entre los modos de la extensión y los del pensamiento. Así, la fe y la gracia, por ejemplo: "... son modos espirituales, exsistentes en el alma, como el movimiento o la figura son modos corpóreos existiendo en el cuerpo" (A/T III, 504).

En suma, la "navaja cartesiana" opera negando que formas sustanciales, cualidades activas y hábitos, sean realmente entidades o sustancias. Esta, naturalmente, contra el sentir de Voëtius y la filosofía tradicional que representa, la cual no entendía, al decir de Rodis-Lewis, cómo Descartes puede hacer de las sustancias creadas el principio inmediato de sus operaciones.

Voëtius no permaneció tranquilo. Llamó, aunque indirectamente, a través de su rechazo a las tesis de Regius, bestia y ateo a Descartes, por no admitir las formas sustanciales. Descartes contesta que la verdadera forma sustancial del hombre es el alma, puesto que la verdadera razón por la cual creemos que Dios la ha creado inmediatamente en cada cuerpo, es que ella es una sustancia y, en consecuencia, como no creemos que las otras cosas sean creadas de la misma manera, sino sólo que se extraen de las potencialidades de la materia, no es necesario creer que sean sustancias o formas sustanciales sino, como se dijo, meros modos de la materia creada por Dios en determinada cantidad y con determinado movimiento (A/T III, 505).

Como se observa, la tesis cartesiana, desde esta perspectiva, para el mundo natural, es desarrollista y, en su ataque a la escolástica, es bastante cercana a la propuesta antiaristotélica de Giordano Bruno, a su vez fundada en el averroismo, para quien la materia es la forma sustancial y las alegadas esencias de las cosas no son sino accidentes de esta sustancia.

Finalmente, en respuesta a la "quinta tesis" del escrito de Regius de 1642, Descartes alega que las "formas sustanciales" y las "cualidades reales" sólo las usan los falsos sabios, quienes las han inventado precisamente porque desconocen la verdadera naturaleza de alguna cualidad y, por tanto, deciden que es algo oculto e impenetrable para el espíritu humano (A/T III, 506-7):

> Así, no es necesario servirse de ninguna manera de esas formas para dar cuenta de las acciones naturales; por el contrario, las formas esenciales, tal como nosotros las admitimos, nos proveen de razones ciertas y matemáticas para dar cuenta de las acciones naturales... (A/T III, 506-)

Las disputas matafísicas sobre las sustancias, formas y modos tuvieron, como Descartes lo apunta, importantes consecuencias para la filosofía natural. Se da pues, en la nueva filosofía, una desmistificación, no sólo de la terminología, sino de las entidades supuestas en la explica-

ción del mundo natural y ellas mismas inexplicadas. Fue, en esta misma época, cuando Descartes mencionó a sus amigos que era tiempo de sacar a luz su *Mundo*, con objeto de poner fin a tales controversias escolásticas.

En suma, es claro que Descartes extrae, de la disputa metafísica, la consolidación de un dualismo tajante y nítido. Sin embargo, cada sustancia creada no es tan sólo distinta y separable, como nos lo han hecho ver en las *Meditaciones*, sino que, desde el punto de vista de su producción, las sustancias pensantes son individualmente creadas, al paso que la sustancia extensa, creada de una sola vez, se va disponiendo en buen orden gracias a las leyes del movimiento, apareciendo todos los días en el mundo nuevas cosas que no son sino modos y efectos naturales.

Algunas consideraciones sobre separación y unión

En su respuesta a la "séptima tesis" de Regius, de enero de 1642, Descartes reexamina la cuestión de la separación y la unión de las sustancias en el hombre. Establece que el hombre es un compuesto de partes, a saber el alma y el cuerpo y que, "...en cierta forma, es accidental, para estas dos partes, el estar unidas juntas, puesto que cada una de ellas puede subsistir separadamente..." (A/T III, 508).

Vuelve así a afirmar que no es ontológicamente necesario para tales sustancias estar unidas, pues el mundo natural, como sustancia extensa, no requiere un alma para subsistir, se trata de una sustancia completa y, por ello, subsiste. De manera análoga, la sustancia pensante puede subsistir con independencia de la extensa. El argumento metafísico fundamental, que se halla en las *Meditaciones* es que, si estas sustancias se pueden concebir con total independencia una de otra, entonces pueden existir realmente separadas, apelando a su propuesta de la distinción real. Pero, naturalmente, el caso general, abstracto, de las dos sustancias existentes *per se*, no se puede transladar sin más, al hombre. Subrayar la distinción es oportuno para la consideración general del dualismo sustancial, pero el hombre es un existente *per se* dual, por ello dice Descartes:

> Pero en tanto consideramos al hombre en sí mismo, decimos que es un ser existente por sí mismo y no por accidente puesto que la unión que junta el cuerpo con el alma del hombre no es accidental sino esencial, ya que sin ella el hombre no es hombre (A/T III, 508).

Desde una perspectiva ontológica estricta, el hombre es un compuesto doble: primero, por estar contituído por dos sustancias completas, distintas y distinguibles pero, en su particular caso, no ajenas o separadas. Segundo, porque la sustancia extensa, por definición, no es simple sino compuesta. Esta curiosa ubicación ontológica del hombre le permite dar a Descartes una original definición de muerte. En efecto, la muerte del cuerpo no sobreviene porque el alma lo abandone, sino que la descomposición del cuerpo, de la máquina, determina que el alma se separe, pues ella está estrechamente unida al cuerpo, en tanto unidad orgánica, más que como extensión divisible.

Al margen de los problemas que la unión mente-cuerpo suscita, como una noción no asequible sino oscuramente por el entendimiento, Descartes sostiene que se trata de un hecho primario y constatable en la vida cotidiana. Además, afirma que no es una yuxtaposición de las sustancias (como la del piloto en la nave), sino de una perfecta unión y como entremezcla, para subrayar lo cual dice a Regius:

> ... pues si un ángel estuviese unido al cuerpo humano, no tendría las sensaciones como nosotros, sino que percibiría sólo los movimientos causados por los objetos externos y, por ello, sería diferente de un verdadero hombre (A/T III, 493).

Sostiene, pues, que en este compuesto que es el hombre, no sólo se dan la presencia y proximidad de las dos sustancias, sino la auténtica unión de ellas, donde el alma, como auténtica sustancia y por ello verdadera forma sustancial del cuerpo, es el principio de explicación de las actividades del hombre más allá de las meras acciones mecánicas corporales. Finalmente, dice:

> ...esta unión es muy diferente de aquellas que no tienen por principio sino la situación, la figura y otros modos puramente corpóreos, puesto que ella pertenece no sólo al cuerpo, sino al alma que es incorpórea (A/T III, 508).

Conclusiones

En julio de 1645 Regius envió a Descartes un alcance de algunas tesis que posteriormente hizo publuccar en un panfleto al que Descartes respondió ampliamente en sus *Notae in programa quodam...*, al que aquí no me referiré. En su respuesta a la carta, el tono de Descartes es ya de

profunda molestia. No conforme con haber dicho que el hombre era un ser por accidente, ahora Regius afirmaba que el alma es un modo del cuerpo, error que , para Descartes, es mucho peor que el primero pues implica el auténtico rechazo del dualismo en favor de un reduccionismo físico.

En mi opinión el asunto no es meramente panfletario, ni la cuestión es baladí. Como antes lo expresé, en el largo y complejo desarrollo de la vía de reflexión epistemológica, el abandono de las tesis tradicionales implicó la apertura que no sólo dio cabida a las propuestas más desarrolladas y sólidas, sino a aventuras del pensamiento, de las que también se nutrieron la nueva filosofía y la nueva ciencia.

A través de esta polémica se hace patente el rechazo, en la vía de reflexión epistemológica, de la tesis tradicional de la unidad sustancial del hombre, integrado por sustancias incompletas, y se exhiben algunas dificultades de nociones metafísicas como las de formas sustanciales, cualidades reales, etc. Hay pues, en esta vía, un avance hacia la economía de entidades supuestas para la explicación de cualidades y efectos naturales, así como para la de las propias propuestas metafísicas.

En cuanto a esto último, es importante notar que, en la vía de reflexión que nos ocupa, se da un doble movimiento; en efecto, no sólo están quienes rechazan la vieja metafísica con sólidos argumentos, como Descartes, sino quienes la desprecian, como Regius, muy probablemente por no ser pertinente para sus propuestas fisiológicas.

Cuando Regius declara al alma como un modo del cuerpo, revela una propuesta alternativa a la cartesiana, es decir, la supresión del dualismo en favor de lo que hoy llamaríamos un reduccionismo físico. No es de extrañar que Descartes haya desconocido a semejante "discípulo".[7] Pero, como siempre, lo importante, no es la sabrosa anécdota, sino el hecho escueto de que en la nueva vía reflexiva, la propuesta cartesiana proclama la renovación de la metafísica para la fundamentación del conocimiento, en tanto que, a la vez, surgirán propuestas de corte empírico para las cuales tal fundamento es del todo irrelevante.

Universidad Nacional Autónoma de México

ABSTRACT

My aims in this paper are first, to point out the importance of *Cartesian dualism* for the epistemological way of reflection and second, I will consider three specific views about mind-body problem, as they appear in the Descartes-Regius correspondence, that cast some light on the strugle between Tradition and the New Philosophy as well as on the ongoing controversy within Early Modern Philosophers.

ANALOGÍA
Revista de Filosofía

ANALOGIA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). ANALOGIA publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot. Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Ezequiel de Olaso, Lorenzo Peña, Philibert Secretan, Enrique Villanueva.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:
Apartado postal 23-161
Xochimilco 16000 México, D.F.
MEXICO

Periodicidad semestral. Suscripción anual (2 números): 35 US dls.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIV N° 1 (Otoño 1998)

UMBRA CARTESII*
LA HUELLA DE DESCARTES EN EL PROYECTO LEIBNIZIANO DE LA *CHARACTERISTICA*

Oscar M. Esquisabel

En una carta a Thomas Burnett del año 1697,[1] azuzado por el mismo Burnett, quien le comenta un dicho de Locke sobre el proverbial desconocimiento mutuo existente entre los ingleses y los alemanes, Leibniz realiza un elogio de la obra de Wilkins, *The essay toward a real character and a philosophical language*. De este autor afirma Leibniz que nadie como él supo presentar una clasificación tan completa de los términos predicativos, aunque critica su método para asignar caracteres. Como es frecuente en estos casos, aunque sin abundar mucho en detalles, Leibniz alega sus primeras reflexiones contenidas en la *Dissertatio de Arte Combinatoria* y formula el principio general que debería guiar la construcción de los caracteres o símbolos de un lenguaje verdaderamente filosófico; en efecto, según este principio, la estructura de los caracteres debería corresponder al análisis de los pensamientos. Sin embargo, esta condición para una 'característica real' implica un requisito sumamente exigente, la consecución de la 'verdadera filosofía'. Llama la atención la observación casi incidental de Leibniz: precisamente por esa condición sólo en el momento presente se sentiría en condiciones de elaborar su siempre postergada característica, con lo cual no hace falta demasiada perspicacia para inferir que lo que quería significar Leibniz es que se hallaba en posesión de la verdadera filosofía. Si esto es así o si sólo se trata de una bravuconada filosófica ante un hombre de mundo como Burnett, no lo sabemos; lo cierto es que unos cuantos años después,

* El presente trabajo fue realizado en el contexto de un proyecto de investigación dirigido por el Dr. Alberto Guillermo Ranea y subvencionado por una beca de formación superior de la Universidad Nacional de La Plata. Agradezco al Dr. Ranea sus observaciones y sugerencias.

1. GP 3 218 (AA II 1 487- 491).

Leibniz continuaría quejándose de sus dificultades para forjar este lenguaje filosófico, dejándolo finalmente en estado de un animal quimérico que deja rastros más o menos manifiestos por todas partes, pero a cuyo hallazgo nos vamos aproximando infinitamente,[2] sin jamás dar con él en forma completa.

¿Están vinculadas las vacilaciones de Leibniz a la hora de llevar a cabo el proyecto de la característica con la cuestión de la verdadera filosofía y, si es así, en qué sentido? Leibniz venía meditando sobre este proyecto desde su juventud, pero siempre había postergado su realización. Por eso es llamativo que diga, justo en una época en la que sus concepciones filosóficas se hallan consolidadas, que tan sólo ahora se siente en condiciones de ejecutar el plan. Parece como si la exigencia que el mismo se impone, la posesión de la verdadera filosofía, hubiese estado frenando la cristalización de la característica todo el tiempo durante el cual no se sintió seguro de sus ideas filosóficas fundamentales. Más aún, es posible conjeturar que la haya postergado sin límite de tiempo. Ciertamente, la elucidación completa de esta cuestión implicaría llevar a cabo un examen del pensamiento leibniziano que excede sobradamente el marco de este trabajo. Sin embargo, es posible señalar algunos factores que tiendan a aclarar el problema y para ello es un buen comienzo el análisis del origen y sentido de la exigencia leibniziana.

Ahora bien, el pasaje citado sugiere que Leibniz, sin nombrarlo, está pensando en Descartes o que al menos las ideas del autor del *Discurso del método* están guiando la mano del filósofo de Leipzig. En efecto, la exigencia de que la verdadera filosofía es la condición necesaria para la realización de la característica está tomada casi al pie de la letra, *mutatis mutandis*, de una carta de Descartes que Leibniz conoció en su estancia en París, es decir, unos veinticinco años antes, en circunstancias que explicaremos con más precisión en el curso del trabajo. En esta carta, Descartes exponía en forma sumaria su concepción de un lenguaje racional, para cuya invención ponía como condición fundamental la posesión de la 'verdadera filosofía'.[3] En las breves anotaciones al texto de la carta, Leibniz, que venía elaborando las ideas sobre la característica desde tiempo atrás, admite la condición impuesta por Descartes, pero

2. Leibniz a Remond, 10 de enero de 1714, GP 3 605; Leibniz a Remond, 14 de marzo de1714, GP 3 611-612.

3. Couturat, L., *La logique de Leibniz*, pp. 56-57.

rechaza un requisito suplementario, que el autor del *Discurso del método* añade al primero y que consiste en que, para la realización efectiva del lenguaje racional, se necesita un análisis completo de la totalidad de los pensamientos humanos en sus componentes simples. Sin embargo, el rechazo del segundo requisito cartesiano, que Leibniz entiende en el sentido de una exigencia de perfección del conocimiento filosófico, revela una tensión interna del proyecto leibniziano sobre la característica, pues en no pocas ocasiones Leibniz mismo sostiene que la realización de la característica supone un diccionario o catálogo completo de los pensamientos humanos simples. Al discutir con Descartes, Leibniz se pone en conflicto consigo mismo. Por aceptación o por rechazo, aparece así la impronta cartesiana en el pensamiento leibniziano de la característica.

Pero antes de profundizar en esta presencia de Descartes en Leibniz, sería conveniente hacer unas breves precisiones respecto de la característica leibniziana. Así como el ente para Aristóteles, la característica en Leibniz se dice de muchas maneras, todas vinculadas entre sí, pero no necesariamente idénticas. En ese sentido, debemos rechazar la idea de asociar a la característica un sentido único o, lo que es más, un proyecto único. Podemos hallar en Leibniz diferentes significados de 'característica', así como diversas 'características', todas ellas conectadas por un mismo denominador común: la posibilidad de representar las estructuras significativas de la clase de que se trate mediante un simbolismo artificial provisto de reglas formales de generación y transformación de expresiones simbólicas. En todo caso, esta diversidad de significados y proyectos puede ordenarse de acuerdo con tres ideas generales de la característica. Según la primera, la característica consiste en la creación de un lenguaje artificial concreto cuyas expresiones se hallan regidas por reglas de formación y transformación que tienen como modelo el cálculo aritmético y el algebraico. Este lenguaje artificial tiene como meta reducir a un cálculo los procedimientos de inferencia que rigen no sólo en la lógica formal silogística, sino también –y especialmente– en la lógica de los lenguajes naturales. Lo denominamos 'concreto', porque sus expresiones no lógicas están provistas de significado, el cual se establece recursivamente de acuerdo con una tabla de definiciones previamente dada. En un segundo sentido, Leibniz entiende por 'característica' el cálculo lógico abstracto que resulta de la formalización simbólica de las estructuras lógicas del enunciado y del razonamiento. La realización de este cálculo lógico, semejante al alge-

braico, es una condición fundamental para la realización del lenguaje artificial, pero no lo agota. En un tercer sentido, el menos desarrollado, pero quizá el más importante, la característica se presenta como una ciencia formal que versa sobre la construcción de sistemas simbólicos y que, por tanto, hace abstracción de los significados concretos. Esta presentación de la característica, que no coincide con las dos anteriores, aunque de algún modo las contenga, la describe, si se nos permite el anacronismo, como una teoría de las estructuras abstractas y, al mismo tiempo, como una metateoría de los sistemas formales en general. La *crux interpretis* radica en que frecuentemente los tres sentidos aparecen amalgamados en uno solo, especialmente en la correspondencia. En cambio, en los fragmentos inéditos Leibniz es bastante más cuidadoso. No es oportunidad ahora para entrar en la cuestión de por qué Leibniz en cierta forma promovía esta confusión, pero probablemente sus motivos fueron sobre todo propagandísticos y defensivos.

Nuestra intención es ocuparnos de algunos aspectos de la característica tomada de acuerdo con el primer modo, es decir, en el sentido de un lenguaje racional concreto. Esta manera de concebir la característica predominó fundamentalmente en la segunda mitad de la década de los años 70; por esa razón, nos concentraremos de manera especial en este período, aunque no exclusivamente. Por otra parte, es en esta forma de considerar la característica donde se encadena la cuestión de la 'verdadera filosofía' con el pensamiento de Descartes.

Ciertamente, la idea de crear un lenguaje filosófico, depurado de los defectos de los lenguajes naturales, no ha sido un proyecto exclusivamente leibniziano; por el contrario, Leibniz no hace otra cosa que plegarse a los esfuerzos, en los que el siglo XVII fue tan pródigo, por crear un medio perfecto y universal de expresión y pensamiento.

Así, en 1629, Mersenne le envía a Descartes, para su examen, el proyecto de una lengua universal de un tal Des Vallées.[4] A vuelta de correo,[5] Descartes reflexiona acerca de las condiciones que debería cumplir una lengua universal racional y, en particular, expone su idea de la manera en que deben formarse sus palabras y establecerse sus significados de modo tal que, mediante la conservación del orden, la lengua sea fácil de enseñar y de aprender. De esta manera, entre otras cosas observa que en dicha lengua deberían fijarse las palabras primitivas a partir de los cuales se derivan las restantes.[6] Lo importante para nuestro tema es el método que propone Descartes para formar los nombres primitivos, así como sus caracteres, porque supone el concepto de la verdadera filosofía.

Antes que nada, hay que establecer un orden entre los pensamientos humanos, del mismo modo que el existente entre la serie de los números naturales.[7] Este orden debe mostrar la dependencia de lo complejo respecto de lo simple, dicho de otro modo, debe ir de las ideas simples a las compuestas, lo cual supone la aplicación previa del paso analítico. Por otra parte, Descartes asume, sin analizar la cuestión, que este orden es denumerable, es decir, que se puede poner en correspondencia biunívoca con la serie de números naturales. Este requisito es importante, porque de él depende la formación de las palabras y caracteres en el lenguaje universal que imagina.

Así, el segundo paso consiste en asignar una palabra o carácter primitivo a cada idea simple y aplicar el modelo de la notación de los números a la generación de palabras o caracteres derivados.[8] En efecto, así como en la numeración (en cualquier sistema de que se trate) hay una serie finita de palabras y, especialmente, caracteres a partir de los cuales se genera el resto de las expresiones numéricas, así también las palabras que designan pensamientos compuestos deben estar formados

4. Des Vallées era un abogado que decía haber hallado una lengua universal. Al pretender Richelieu que imprimiese su proyecto, Des Vallées puso como condición para ello la obtención de una pensión real. Al no conseguirla, no divulgó su secreto y el proyecto murió con él. Eco, Umberto, *La búsqueda de la lengua perfecta*, p. 183.

5. Descartes a Mersenne, 20 de noviembre de 1629, AT I 76-82.

6. AT I 77-79.

7. AT I 80: "[...] Au reste, je trouve qu´on pourroit adjouter à cecy une invention, tant pour composer les mots primitifs de cette langue, que pour leurs caracteres; en sorte qu´elle pourroit estre enseignée en fort peu de tems, et ce par le moyen de l´ordre, c´est à dire, établissant un ordre entre toutes les pensées qui peuuent entrer en l `esprit humain, de mesme qu`il y en a un naturellement ètably entre les nombres [...]"

8. AT I 80-81: "[...] et comme on peut aprendre en un jour à nommer tous les nombres jusques à l´infiny, et à les écrire en une langue inconnue, qui sont toutesfois une infinité de mots differens, qu´on pust faire le mesme de tous les autres mots necessaires pour exprimer toutes les autres choses qui tombent en l`esprit des hommes.[...]"

por palabras o caracteres primitivos que designan las ideas o pensamientos en los que se descompone el pensamiento compuesto.

Los pasos indicados anteriormente proveen la idea básica del método que habría que emplear para la creación de un lenguaje racional, cuya descripción, tanto por los puntos en común como por sus diferencias, evoca claramente la concepción leibniziana de la característica. Así, este lenguaje racional será fácil de aprender, de escribir y de pronunciar,[9] con lo cual Descartes delata que no sólo está pensando en una escritura, sino también en un lenguaje oral. Sin embargo, su principal beneficio es que proporcionaría un medio exacto y riguroso para juzgar la verdad y evitar el error,[10] al suplantar las palabras del lenguaje natural, cuyos significados son oscuros y confusos, por otras cuya significación se halla estrictamente regimentada y puede establecerse de una manera recursiva. De la misma forma que para Leibniz, Descartes sostiene que todo esto es posible porque el lenguaje racional representa distintamente las cosas, con lo cual debemos entender, en principio, que expone la estructura de los conceptos objetivos de las cosas y no su forma sensible, en el caso de que la posean.[11] Por último, Descartes observa que la posibilidad de este lenguaje es por ahora teórica, pero se lo podría construir una vez lograda la perfección de la ciencia, es decir, el orden definitivo de nuestros pensamientos.[12] Esta consideración es importante y la desarrollaremos más adelante.

Obviamente, el primer paso, que consiste en la constitución del orden, representa la pieza esencial de la concepción cartesiana del lenguaje racional. Es más, la aparición del término 'orden' no puede menos que sugerirnos que Descartes ha puesto en marcha la maquinaria del método, lo cual nos acerca al territorio de la 'verdadera filosofía'. En efecto, Descartes nos dice que la constitución del lenguaje racional no puede alcanzarse sino es mediante la verdadera filosofía, sin la cual *"[...] no es posible [...] enumerar todos los pensamientos humanos, ponerlos en orden y ni siquiera distinguirlos de manera que sean claros y simples [...]"*, en lo cual consiste –prosigue– el secreto para la adquisición de la buena ciencia.[13] Conceptos que ya nos son familiares –orden, numeración, distinción, claridad y simplicidad– nos orientan claramente hacia el sentido en el que Descartes utiliza la expresión 'verdadera filosofía': Descartes está diciendo que sólo el verdadero método filosófico, expresado en las cuatro reglas del *Discurso*, las de la evidencia, el análisis, la síntesis y la enumeración, permite realizar un examen de los pensamientos humanos que ponga de manifiesto el orden existente en ellos. Sería interesante llevar a cabo un análisis de la forma en que Descartes sugiere la aplicación de las reglas en este caso, sobre todo porque su orden de aparición se encuentra hasta cierto punto invertido (*enumeración, orden, distinción, simplicidad y claridad*), pero nos abstendremos de ello, por razones de espacio y de tiempo. Sin embargo, una consideración general de la cuestión nos indica que el orden de los pensamientos implica como requisito un análisis de los pensamientos humanos para establecer cuáles son las ideas simples, intuibles de suyo. Una vez obtenidas las nociones simples, se reconstruye el orden a partir de lo simple y se enumera, no sólo para asegurarse de que nada falta, sino para mostrar de qué modo lo simple está contenido en lo compuesto. De todos modos, la enumeración ocupa un papel ambivalente, puesto que no sólo hay que enumerar al final, sino también al principio, para saber cuáles son los datos del problema que, en nuestro caso, están representados por los pensamientos que hay que analizar.

En el pasaje citado anteriormente, Descartes afirma que sin la verdadera filosofía no podrían ser enumerados *todos* los pensamientos huma-

9. AT I 81.

10. AT I 81: "[...] et ce qui est le principal, qui aideroit au jugement, luy representant si distinctement toutes choses, qu'il luy seroit presque impossible de se tromper [...]". Leibniz agregará que el lenguaje racional no sólo será un instrumento para el juicio, sino también para la invención. Cfr. n 42.

11. La caracterización del lenguaje racional como un lenguaje 'real', alegada aquí sin profundizar su análisis, plantea problemas referidos a la cuestión del significado y a la relación entre el pensamiento y las cosas. También Leibniz sostiene algunas veces que su característica es real, es decir, representa directamente las cosas, mientras que en otras ocasiones afirma que representa con exactitud los pensamientos. No parece encontrar problemas en estas dos formas de concebir los significados de las expresiones de la característica y, sin embargo, no se puede decir que sean inmediatamente congruentes.

12. AT I 81.

13. AT I 81: "[...] l'invention de cette langue depend de la vraye Philosophie; car il est impossible autrement de denombrer toutes les pensées des hommes, et de les mettre par ordre, ny seulement de les distinguer en sorte qu'elles soient claires et simples, qui est à mon advis le plus grand secret qu'on puisse avoir pour acquerir la bonne sciences. [...]"

nos. La condición de la totalidad (o 'completitud') asume un papel sumamente importante, a los ojos de Descartes, para la constitución del lenguaje racional. En efecto, el procedimiento sobre el que se basa la formación de palabras y que, a su vez, se fundamenta en el orden, exige que se determine en forma completa la lista de las ideas simples a partir de las cuales se obtienen, mediante composición, la totalidad de los pensamientos complejos.[14] Llamaré, siguiendo a Leibniz, 'exigencia de la perfección de la verdadera filosofía' a esta condición, que implica no sólo la 'verdadera filosofía' en el sentido formal del método, sino también la posesión de conocimientos absolutos y perfectos, es decir, de una ciencia en el sentido pleno del término.

De esta forma, la posibilidad del lenguaje racional depende de la posesión de una ciencia completa, todavía no plenamente realizada, pero que Descartes considera posible.[15] A su vez, la pretensión de que se puede satisfacer la exigencia de la perfección de la verdadera filosofía impone una condición y tiene un supuesto de un alcance considerable, que Descartes no enuncia explícitamente. En lo que respecta a lo primero, la creación del lenguaje racional exige el examen y análisis previo de la totalidad de los conceptos o pensamientos humanos de que disponemos actualmente. Si sólo se analizase una parte, podría ocurrir que no se tuviese una lista completa de ideas simples, de modo que el lenguaje resultante sería imperfecto. En cuanto al supuesto, este radica en la asunción implícita de que el número de ideas simples es finito y completo y que puede determinarse a partir del análisis de la totalidad de las nociones de que disponemos actualmente; dicho de otro modo, aunque nuestra lista sea incompleta, es esencialmente completable con el auxilio de la verdadera filosofía. Podríamos denominar a este supuesto como la tesis de la exhaustibilidad del conocimiento humano, que se enuncia de la siguiente manera: todo concepto, pasado, presente o futuro, es formulable mediante un conjunto finito de conceptos simples cuya determinación completa nos es siempre de antemano posible. De es-

14. AT I 81: "[...] Et si quelqu`un avoit bien expliqué quelles sont les idées simples qui sont en l´imagination des hommes, desquelles se commpose tout ce qu`ils pensent, et que cela fust receu par tout le monde, j`oserois esperer ensuite une langue universelle [...]".

15. AT I 81: "[...] Or je tiens que cette langue est possible, et qu`on peut trouver la science de qui elle dépend [...]"

ta manera sucinta se compendia la condición que hace posible cumplir con 'la exigencia de perfección de la verdadera filosofía'.

Las condiciones exigidas por la idea cartesiana de lenguaje racional no sólo resultan demasiado restrictivas para la constitución de éste, sino que también implican suposiciones epistemológicas que no pueden aceptarse como evidentes de suyo.

Por una parte, si se admite que la condición *sine qua non* para la confección del lenguaje racional es el análisis previo de los conceptos humanos, entonces no podremos disponer de dicho lenguaje hasta después de que se haya cumplido con la 'exigencia de la perfección de la verdadera filosofía'. Esto hace que el lenguaje racional sea relativamente irrelevante respecto de la investigación filosófica, aunque Descartes elogie sus ventajas para evitar el error y auxiliar el juicio. En efecto, la investigación filosófica propiamente dicha puede llevarse adelante sin la necesidad de un lenguaje racional, mediante la sola guía del método y la contemplación de las ideas claras y distintas. En esta actitud de Descartes se comprueba el papel secundario que les otorga a los símbolos; en efecto, estos cumplen una función puramente instrumental y mnemotécnica, de modo que, en caso de necesidad, podemos prescindir de ellos y dirigirnos directamente a las ideas que significan.[16] Por lo demás, dicha circunstancia expresa la desconfianza cartesiana hacia todo aquello que nos aparte de la contemplación directa e intuitiva de los contenidos conceptuales mismos.[17]

Por el otro lado, si se toma en serio la tesis de la exhaustibilidad, se da por resuelta una cuestión sumamente problemática que afecta no sólo a la posibilidad del lenguaje racional, sino al conocimiento como tal. En efecto, la tesis de la exhaustibilidad afirma que el número de ideas

16. *Regulae ad directionem ingenii*, AT X 454-455 (cf. AT X 458): "[...] Sed quia haec saepe labilis est [scl. memoria], et ne aliquam attentionis nostrae partem in eadem renovanda cogamur impendere, dum aliis cogitationibus incumbimus, aptissime scribendi usum ars adinvenit; cujus ope freti, hic nihil prorsus memoriae committemus, sed liberam et totam praesentibus ideis phantasiam relinquentes, quaecumque erunt retinenda in charta pingemus; ideque per brevissimas notas, ut postquam singula distincte inspexerimus juxta regulam nonam, possimus juxta undecimam omnia celerrimo cogitationis motu percurrere et quamplurima simul intueri."

17. Arndt, H. W., *Methodo scientifica pertractatum*, II, pp. 47-48

simples es finito y completo, lo cual implica que mediante un análisis suficiente puede obtenerse un conocimiento perfecto de las ideas simples que intervienen en la composición de cualquier concepto. De esta manera, la diferencia entre el conocimiento perfectible y el perfecto no es esencial, sino una cuestión vinculada al grado de realización de la tarea analítica. Asimismo, se elimina la novedad en sentido absoluto en materia de conocimiento: los nuevos conceptos no son más que nuevas formas de componer nociones ya poseídas de antemano. El conocimiento no crece por acumulación de lo nuevo, sino por complejificación creciente de lo ya conocido. Ahora bien ¿es posible eliminar *a priori* la posibilidad de la innovación conceptual? ¿Se puede suprimir la perfectibilidad esencial del conocimiento humano? Estas preguntas serán capitales a la hora de examinar la concepción leibniziana de la característica en su conexión con la 'verdadera filosofía'.

Supóngase la sospecha de que la tesis de la exhaustibilidad sea falsa, en otras palabras, que no haya posibilidad de elaborar una tabla finita y completa de nociones simples. En ese caso, nuestro conocimiento será a lo sumo siempre perfectible, pero nunca llegará a ser perfecto. En estas condiciones, parece que no es posible un lenguaje racional de acuerdo con los requisitos cartesianos, dado que es esencialmente imposible cumplir con la exigencia de la perfección de la verdadera filosofía.

La perfección *versus* la perfectibilidad esencial del conocimiento humano, la posibilidad de eliminar o no la novedad, la finitud o infinitud de las nociones simples, la posibilidad de un lenguaje racional sin la necesidad de un conocimiento perfecto, en todos los casos se trata de cuestiones vinculadas con el tópico de la 'verdadera filosofía' a que aludimos al principio y que se hallan presentes en la reflexión de Leibniz a la hora de evaluar no sólo las ideas cartesianas acerca de un lenguaje racional, sino –y fundamentalmente– las suyas propias acerca de la característica.

Leibniz conoció la carta de Descartes en respuesta a Mersenne y, como era su costumbre, le añadió algunas notas críticas.[18] Seguramente se sintió impresionado por la similitud de la concepción cartesiana con la suya propia, pero en cambio la exigencia cartesiana de que para la confección del lenguaje racional se requeriese previamente la perfección de la ciencia, le produjo una reacción adversa, que consignó, junto con

18. VE 7 1480-1481 (Couturat, 27 ss.).

otras observaciones, en las notas aludidas anteriormente. En efecto, Leibniz rechazaba la idea de que el lenguaje racional no pudiese acompañar el avance del conocimiento, sino que tuviese que esperar a su perfección para ser llevado a cabo.[19] Esta preocupación caracteriza en forma típica la manera en que Leibniz entendía la función de la característica para el conocimiento humano. Por otra parte, la 'exigencia de la perfección de la verdadera filosofía' planteaba un problema que tuvo una presencia permanente en el proyecto leibniziano de la característica: la posibilidad de componer un catálogo finito y completo de ideas simples. Esta cuestión es de singular importancia, ya que constituye uno de los tópicos más importantes de la característica leibniziana. Por otra parte, el proyecto de elaborar un catálogo completo de pensamientos humanos simples, no parece compatible (al menos en principio) con la idea de un lenguaje racional que se desarrolla junto con el conocimiento, en especial porque el mismo Leibniz duda acerca de la posibilidad de lograr un análisis completo de los conceptos hasta llegar a sus últimos componentes. Como veremos más adelante,[20] la posición vacilante de Leibniz respecto de la finitud o infinitud, la 'completitud' o 'incompletitud' de la tabla de conceptos simples ha tenido sus consecuencias en el desarrollo de sus concepciones sobre la característica.

No estarán de más unas breves consideraciones cronológicas acerca de las circunstancias en las que Leibniz conoció la carta de Descartes que acabamos de comentar. La misiva se menciona en una serie de cartas que intercambiaron Leibniz y Tschirnhaus entre los años 1678 y 1679 y en las que se trata de manera más o menos extensa de la característica, así como de temas afines.[21] Al respecto, en una carta de fines de 1678 o comienzos 1679,[22] Tschirnhaus refiere de qué modo dió con la carta de Descartes mientras indagaba en los escritos de éste a la búsqueda de los rastros de una *mathesis universalis* que extendiese los métodos algebraicos a la investigación de todas las cosas.[23] Un poco más adelante, Tschirnhaus recuerda haberle exhibido la misiva a Leibniz

19. Cfr. VE 7 1481, n 45, p. 111.
20. Cfr. p. 2 ss y p 2.
21. AA II 1 406-407 (GM 4 450-451), AA II 1 411-414 (GM 4 459-463), AA II 1 429-432 (GM 4 474-477), AA II 1 504-505 (GM 4 481-482).
22. AA II 1 429-432 (GM IV 474-477).
23. AA II 1 429 (GM 4 474-475).

durante la estancia de ambos en París y haber mantenido conversaciones sobre el tópico.[24] Sin embargo, no es Tschirnhaus la única vía por la que Leibniz tomó conocimiento del texto cartesiano. En efecto, en una nota a la carta de Tschirnhaus, Leibniz señala que Thévenot también le había indicado ese texto de Descartes.[25] Como no aclara cuándo ocurrió esto y si Thévenot le mostró la carta o sólo le señaló su existencia y dado que Tschirnhaus y Leibniz se encontraron por primera vez en septiembre de 1675, durante la estancia de Leibniz en París, podemos concluir que por lo menos hacia 1676 Leibniz ya conocía las ideas de Descartes acerca del lenguaje racional contenidas en la misiva. La fecha no es fortuita, porque precisamente a partir de estos años, es decir, la segunda mitad de la década de los 70, el proyecto de la característica es objeto de comentarios más o menos extensos en las cartas de Leibniz dirigidas a sus diversos corresponsales, especialmente en los intercambios con Oldenburg, primero, y luego con Gallois. Esto no quiere decir que Leibniz se haya inspirado pura y exclusivamente en las ideas cartesianas, pues venía madurando sus propias concepciones ya desde la *Dissertatio de arte combinatoria* de 1666, pero sin duda el conocimiento de la opinión de Descartes acaeció en el momento oportuno y pudo haber sido un estímulo más para que divulgase su propio proyecto.

Una carta a Oldenburg, probablemente fechable entre la segunda mitad de 1675 y la segunda parte de 1676,[26] un verdadero *locus* de la característica, nos brinda una descripción muy completa del proyecto leibniziano, aunque mantiene un estricto y estratégico silencio sobre el secreto de su mecanismo y construcción efectiva. Por su importancia para la cuestión presente, merece que la glosemos, aunque sólo sea sumariamente. Un comentario completo nos sumergería de lleno en el *laberintum characteristicae*, por lo cual sólo destacaremos los temas más relevantes para nuestra cuestión.

En primer lugar, la característica es algo más que una mera escritura universal (Kircher, Becher) o una mera lengua racional que suprima las deficiencias de los lenguajes naturales (Wilkins, Dalgarno).[27] La característica también puede cumplir estas dos funciones, especialmente como medio de comunicación universal,[28] no sólo escrito, sino también oral,[29] pero su principal función consiste en ser un instrumento de la razón al servicio de la perfección del espíritu.[30] A diferencia de la mayoría de los lenguajes y escrituras, en los que los caracteres tienen una función meramente psicotécnica y comunicativa, o como en algunos casos especiales, una finalidad criptográfica, las expresiones de la característica están diseñadas para propiciar la invención y orientar el juicio; para ello, la característica toma como modelo de construcción de sus expresiones la notación matemática que Viéte impuso en el álgebra, gracias a la cual, mediante letras y signos de operaciones, pueden representarse la estructura y los elementos del problema tratado.[31] Más

24. AA II 1 430 (GM 4 476)

25. AA II 1 430: "Eam mihi Thevenotius indicavit"

26. GP 7 11-15 (AA II 1 239-242).

27. GP 7 11-12: "[...]Scripseram tibi jam tum, si bene memini, quam de ea habeo notionem ab eorum institutis plane diversam esse, qui scripturam quandam universalem Chinensium exemplo condere voluere, quam in sua quisque lingua intelligeret, aut qui linguam etiam philosophicam sunt moliti quae ambiguitatibus et anomaliis careret. [...]"

28. GP 7 12: "[...]minimumque ejus usum censeri debere commercium inter gentes lingua dissitas [...]"

29. GP 7 12-13: "[...] Caeterum nihil refert, an scripturam tantum universalem, an vero et linguam condere velimus: facile enim est utrumque eadem opera efficere. [...]"

30. GP 7 12: "[...] scripturam autem rationalem ajo potissimum rationis instrumentum fore [...]". El carácter sensible, algorítmico y operacional de la característica le proporciona propiedades instrumentales que no deben tomarse en sentido figurado, sino propio. La característica es comparable a cualquier otro instrumento diseñado para ampliar la capacidad humana. Como ampliación de la razón, es un instrumento de instrumentos: GP 7 14-15: "[...] Non tubi, non microscopia tantum oculis adjecere, quantum istud cogitandi instrumentum capacitatis dedisset. [...] Nam post inventa pro visu, pro auditu organa, menti ipsi age novum Telescopium construamus quod non sideribus tantum, sed et ipsis intelligentiis nos propriores redet, nec tantum corporum superficies repraesentabit, sed et interioris rerum formas deteget. [...]" *et passim*.

31. GP 7 12: "[...] Quaeres, quid monstri sit characteristica illa, de qua tam magnifice sentio? sed brevibus de re tam late fusa pro dignitate dicere difficile est. Unum hoc suffecerit inter han aliasque tantum interesse, quantum (exempli causa) inter notas mathematicas Vietae et Herigoni [...] vel denique quantum inter characteres Arithmeticorum et Astrologorum. Alii enim characteres compendii tantum aut comercii vel etiam arcani causa reperti sunt, alii inventionem augent ac judicium dirigunt [...]"

aún, la aritmética y el álgebra son ejemplos de la característica,[32] con lo cual Leibniz le otorga una generalidad que sobrepasa con mucho el plano de la mera formalización de las inferencias realizadas en los lenguajes naturales.

Al modo del álgebra, la característica constituye una estructura simbólico-operacional que tiene como meta guiar la investigación humana, la cual se efectúa tanto a través del hallazgo de nuevas verdades, es decir, la invención, como mediante el juicio, que consiste en el examen de la verdad de los presuntos conocimientos que ya están en nuestra posesión. Esta propiedad esencial de la característica nos conecta directamente con la cuestión del método y con el tópico leibniziano del *filum meditandi*, que representa uno de los puntos de conflicto entre Descartes y Leibniz.

En efecto, Leibniz propone la característica como un medio para mecanizar o algoritmetizar los procedimientos que guían la invención y el juicio, de manera que queden libres no sólo del azar en lo que respecta a la realización de los pasos formales, sino también de las limitaciones propias de la inferencia informal en general y de las diferencias individuales existentes entre las capacidades intelectuales de los hombres, aunque esto último valga más para el juicio que para la invención.

En primer lugar, el hecho de que las expresiones de la característica representen la estructura de la cuestión tiene como resultado que, al razonar sobre ella, el investigador se vea conducido, mediante la manipulación simbólica, por la forma misma del problema.[33] Como ocurre con el simbolismo algebraico, esta propiedad de la característica hace que la invención sea hasta cierto punto un procedimiento regulado de transformación de expresiones simbólicas, sin que por ello se eliminen totalmente las diferencias entre los talentos. En lo que respecta a la invención, la característica permite ampliar las capacidades intelectuales de acuerdo con el grado con el que se hallan presentes en cada uno, pero no las iguala entre sí. Distinto es su rendimiento para la operación del juicio, es decir, en materia de examen de la corrección formal de los razonamientos. En efecto, en este punto todos los talentos estarán igualados, ya que, desde el punto de vista formal, los errores de razonamiento se reducirán a faltas sintácticas y serán detectables *ad oculos* como defectos (*solecismis*) en la construcción de las expresiones.[34] La gramática de esta lengua o escritura no es otra cosa que una lógica formal mediante cuyas reglas se elimina la posibilidad del sinsentido y se dirige el razonamiento. Más aún, como ocurre con el lenguaje algebraico, al aprender las reglas de operación simbólica se aprende también a razonar.[35]

32. GP 7 12: "[...] At arithmeticam et Algebram inter mei instituti specimina recenseo [...]"

33. GP 7 13: "[...] Quicunque de aliquo argumento loqui aut scribere volet, huic ipse linguae genius non tantum verba, sed et res suppeditabit. [...]"

De esta manera, desde el punto de vista formal, la característica se presenta como un recurso que formaliza el método de investigación, reduciéndolo a procedimientos algorítmicos. Es, como dice Leibniz, un *filum meditandi* que contiene en sus estructuras simbólicas y sus leyes de formación y composición las reglas efectivas concretas mediante las cuales puede tratarse una cuestión, de manera que se vuelve innecesario el recurso a reglas generales, vagamente enunciadas, que nos dejan en la incertidumbre a la hora de su aplicación. En efecto, un *filum meditandi* tiene que tener algo de sensible y *mechanicum* que indique los pasos efectivos mediante los cuales un problema puede ser resuelto.[36] Las preceptivas metódicas generales, en cambio, nos dejan en la estacada cuando llega el momento de la investigación efectiva.

En este punto aparecen los motivos de conflicto con el pensamiento cartesiano. Como se ha dicho otras veces,[37] Leibniz critica la concepción metodológica cartesiana, que consiste en una serie de reglas generales,

34. GP 7 13: "[...] Verum ut inventione distinguentur, ita judicio omnes aequabuntur, et qui eo parum instructus est a natura, supplebit arte defectum, si modo grammatica precepta et inprimis syntaxis huius linguae probe didicerit et a solecismis diligenter caverit, qui sese detegent ipsi, c um ad constructionem attendamus. Miram tibi Grammaticam narrare videbor, sed tum mere philosophicam esse scito nec a Logica divellendam. [...]"

35. GP 7 13-14: "[...] Illud autem quantivi pretii erit, quod in hac lingua nemo de argumento scribere poterit quod non intelligat, si facere conabitur, aut ipse nugari agnoscet et lector quoque, aut discet inter scribendum, scriptura enim et meditatio pari passu ibunt, vel ut rectius dicam, scriptura erit *meditandi filum*. [...]"

36. GP 7 14: "[...] Filum autem meditandi voco quandam sensibilem et velut mechanicam mentis directionem quam stupidissimus quisque agnoscat. [...]". *De Arte Inveniendi*, VE 4 680 (Couturat 161): "[...] Methodus inveniendi perfecta, si praevidere possimus, imo demonstrare antequam rem aggrediamur, nos ea via ad exitum perventuros [...]"

37. Belaval, Yvon, *Leibniz critique de Descartes*, esp. cap. III, pp. 133-198.

por su inoperancia efectiva, ya que de nada sirven a menos que se esté dotado naturalmente de talento para la investigación.[38] La misma opinión encontramos en una carta posterior, dirigida esta vez a Gallois. Descartes –dice Leibniz– nos ha dado bellos preceptos, pero no nos ha dicho como observarlos. Por ejemplo, es cierto que hay que dividir nuestros pensamientos, pero ¿cómo hay que hacerlo? Si dividimos mal la cuestión, la oscureceremos antes que esclarecerla. El verdadero método, concluye Leibniz, debe proporcionarnos un *filum Ariadnae*, es decir, un *filum meditandi*.[39]

Frente a la insuficiencia de la preceptiva metódica cartesiana, Leibniz presenta a la característica como el verdadero método, o al menos la concreción de la verdadera concepción del método de investigación filosófica, que puede llevar por primera vez la filosofía y el conocimiento humano a buen puerto y al camino del progreso indefinido. La idea de la característica representa así una de las maneras de entender la cuestión del método filosófico que han regido el pensamiento moderno, según la cual la perfección de aquél se logra cuando se lo reduce a un cálculo cuasi-mecánico.[40]

Pues bien, esta crítica al método cartesiano nos devuelve a la cuestión de la verdadera filosofía, planteada por Descartes en su carta sobre

38. GP 7 14: "[...] Omnia ordine instituenda esse, nihil nisi clarum distinctumque certum admittendum esse, difficultatem in partes distribuendam [...]: haec sunt praecepta philosophorum, egregia quidem illa, sed quibus fere non nisi a magnis viris quadam potius naturae et institutionis bonitate, quam vi methodi paretur [...]"

39. Carta a Gallois, 1677 (?), GM 1 181: "[...] Ceux qui nous ont donné des methodes, donnent sans doute des beaux preceptes, mais non pas le moyen de les observer. Il faut, disent-il, comprendre toute chose clairement et distinctement, il faut proceder des choses simples aux composées; il faut diviser nos pensées etc. Mais cela ne sert beaucoup, si on ne nous dit rien davantage. Car lorsque la división de nos pensées n´est pas bien faite, elle brouille plus qu´elle n´éclaire. [...] Mons. des Cartes a esté grand homme sans doute, mais je croy que ce qu´il nous a donné de cela est plustost un effect de son genie que de sa methode, parceque je ne voy pas que ses sectateurs fassen des decouvertes. La veritable methode nos doit fournir un *filum Ariadnes*, c´est à dire un certain moyen sensible et grossier, qui conduise l´esprit [...]".

40. Arndt, Hans Werner, *Methodo scientifica pertractatum*, Einleitung, p. 2 *et passim*.

el lenguaje racional. Habíamos visto que la construcción del lenguaje racional suponía la posesión de la verdadera filosofía, es decir, la posesión del auténtico método de investigación filosófica. A lo anterior, Descartes agrega que el rendimiento de esta lengua racional radica fundamentalmente en la posibilidad de juzgar la verdad. En este sentido, el lenguaje racional, para Descartes, ocupa un lugar secundario respecto del verdadero método, ya que éste constituye también un método de invención (gracias al cual, entre otras cosas, es posible inventar el lenguaje racional, según palabras del mismo Descartes) y no sólo de juicio. Por otra parte, el método es suficiente para llevar a cabo la investigación, por lo que –como dijimos en su momento–, el lenguaje racional es hasta cierto punto innecesario en la indagación filosófica.

La primera observación crítica que surge de la concepción leibniziana de la característica, que nuestro autor, por lo demás, consigna en la carta de Descartes, es que su propio lenguaje racional, esto es, la característica, constituye no sólo una guía para el juicio, sino también para la invención.[41]

El segundo punto conflictivo que se infiere de la concepción leibniziana, aunque no necesariamente Leibniz lo haya enunciado de modo expreso, está vinculado con la concepción de la verdadera filosofía, por una parte, y con la importancia de la característica para la investigación filosófica, por el otro.

Como hemos visto, según Descartes, su método es necesario para la constitución del lenguaje racional. Si el método es la parte esencial de la verdadera filosofía y, a su vez, Leibniz rechaza la concepción metodológica cartesiana, necesariamente hay que concluir que, si bien Leibniz admite formalmente la condición de Descartes, es obvio que su concepción de la verdadera filosofía es diferente de la del autor del *Discurso del método*. Por otra parte, el breve examen de la carta a Oldenburg basta para convencernos de que la característica ocupa para Leibniz en la investigación filosófica un puesto de mucha mayor importancia que la que podría haberle concedido Descartes a la lengua racional, hasta tal

41. VE 7 1481: "[...] En attendant elle sera d´un secours merveilleux et pour se servir de ce que nous sçavons, et pour voir ce qui nous manque, et pour inventer les moyens d´y arriver, mais sur tout pour exterminer les controverses, dans les matieres qui dependent du rasionemment. Car alors raisonner et calculer sera la même chose."

punto que parece que sin la característica la investigación filosófica no iría demasiado lejos. En todo caso, al presentarse como *filum meditandi*, la característica se arroga el derecho de ser el verdadero método.

Lo anterior parece indicar que el pensamiento metodológico de Leibniz se halla envuelto en un círculo, porque implica que si la verdadera filosofía, entre otras cosas, contiene el verdadero método, la elaboración de la característica supone la existencia de ésta misma como condición, lo cual no es incorrecto en cierto rerspecto, como veremos, pero no es aceptable en sentido absoluto, porque incurriríamos en una petición de principio.

Entonces, ¿es o no la característica el medio indispensable de la investigación cognoscitiva y de la filosófica en particular? A esta pregunta deberemos responder que, aunque Leibniz conciba a la característica como un medio insuperable para la investigación de la verdad, no piensa que sea imprescindible. En todo caso lo es para hacer progresar rápidamente el conocimiento, pero no para proceder metódicamente. Así, pese a las afirmaciones de Leibniz que parecen identificar la característica con el método, debemos decir que la característica consiste simplemente en la formalización y algoritmetización de los procedimientos metódicos. Dicho brevemente, para el sentido de 'característica' que estamos analizando, el método mismo depende de la teoría leibniziana de la definición y de la demostración como reducción a identidades mediante sustitución definicional. Por otra parte, en un sentido todavía más general, las ideas de Leibniz sobre la combinatoria tienen un peso decisivo sobre sus concepciones metodológicas.

En general, el método formal no es para Leibniz lo mismo que la formalización del método, ya que el primero no implica la segunda, aunque ciertamente hay una implicación en sentido inverso. La conclusión es que podemos romper el círculo, que sólo es aparente, sosteniendo que lo que se presupone para la construcción de la característica es el método formal, es decir, la lógica subyacente a la estructura de aquélla. Por otra parte, hemos respondido en principio a otra cuestión, a saber, cuál es el concepto leibniziano de verdadera filosofía, al menos en lo que respecta a lo formal o metodológico. En efecto, el verdadero método formal está contenido en las complejas conexiones existentes entre la teoría de la definición, la teoría del enunciado y las teorías acerca de la combinatoria. El desarrollo de estos tópicos, sin embargo, sobrepasa los límites del presente desarrollo.

Ya hemos visto hasta qué punto Leibniz se separa de, pero también

coincide con, el pensamiento de Descartes. La característica presupone la verdadera filosofía, pero no es un medio suplementario de juicio, que se le agregaría al método, sino que es la formalización misma de éste, mediante cuya ayuda puede lograrse que el conocimiento avance rápidamente; sin embargo, el método formal, que pertenece a la verdadera filosofía *more leibnitiano*, es anterior e independiente de la característica.

Hasta ahora nos estuvimos ocupando de los aspectos de la característica tomada como un cálculo que mecaniza la inferencia formal. Sin embargo, Leibniz no la concibe sólo como un formalismo, al menos en principio, sino también como un lenguaje interpretado, cuyas expresiones están provistas de significado. En particular, Leibniz concibe a la característica como el lenguaje científico mediante el cual debe unificarse la totalidad del conocimiento humano y proporcionársele, al mismo tiempo, una estructura de fundamentación. Dicho de otra manera, la característica es el lenguaje de la Enciclopedia,[42] porque, en efecto, ésta no es más que el sistema de todos los conocimientos, que crece permanentemente mediante la experiencia continuada del género humano.[43] En otras palabras, al enfrentarnos con la característica como lenguaje unificado del conocimiento humano, debemos abordar, siquiera preliminarmente, la dimensión 'semántica' de aquélla –para utilizar un anacronismo–, en la medida en que está en cuestión la forma en que sus expresiones adquieren significado. Al mismo tiempo, se plantea un nuevo punto conflictivo entre la concepción cartesiana del lenguaje racional y el proyecto leibniziano de la característica. En efecto, ya hemos visto que para Descartes la lengua racional estaba sometida a la 'exi-

42. Leibniz a Oldenburg, aprox. 1675-1676, GP 7 13: "[...] Qui linguam hanc discet, simul et discet Encyclopaedia, quae vera erit janua rerum: quemadmodum apud Chinenses, ita hic quoque non erit necesse omnes totam linguam nosse, quemadmodum nec omnes in omnibus scientiis versatos esse necesse est. Erunt tamen quaedam omnibus communia. quemadmodum ex scientiis quaeque Metaphysica et Ethica vera omnibus explorata esse deberent. [...]".

43. Leibniz a Magnus Hesenthaler, 1671, AA II 1 200: "[...] *Est enim Encyclopaedia Systema omnium, quousque licet, propositionum verarum, utilium, hactenus cognitarum.* [...]" AA II 1 201: "[...] quanquam auctis interim experimentis, Historia, geographia, ipsa quoque Encyclopaedia suppellex perpeuto augeatur. [...]"

gencia de perfección de la verdadera filosofía', es decir, al análisis exhaustivo de todos los pensamientos humanos. Como se ha mostrado, Leibniz rechaza esta pretensión, y ahora vemos más claro por qué razón: si la característica tiene que ser el lenguaje de la Enciclopedia, es decir, del sistema del conocimiento humano que crece constantemente, se sigue que la exigencia no se puede cumplir. Pero la imposibilidad de cumplir la demanda cartesiana no implica la imposibilidad de construir la característica como lenguaje racional, porque Leibniz sostiene que su mecanismo formal puede diseñarse de una manera tal que pueda ir perfeccionándose. Dicho de otra forma, Leibniz confía en que la estructura de la característica puede diseñarse de forma tal que permita que su contenido informativo pueda aumentar progresivamente, a medida que el conocimiento humano crece. En consecuencia, la perfección de la verdadera filosofía no es una condición necesaria para la construcción de la característica, tal como anota Leibniz a modo de observación a la carta de Descartes.[44] Sin embargo, como dijimos anteriormente, esta conclusión plantea tensiones y dificultades internas al proyecto de Leibniz que no resultan fáciles de solucionar y que, a nuestro entender, producen vacilaciones en el momento de fijar las metas del plan. Esta tensiones tienen su fuente última en una dualidad muy profundamente arraigada en la actitud de Leibniz hacia el conocimiento. Esta dualidad consiste en la pervivencia en Leibniz de dos talantes, dos *Stimmungen*, epistemológicos distintos y no fácilmente compatibles. El primero, de carácter cartesiano, responde a la exigencia de hallar y establecer fundamentaciones y demostraciones absolutas. El segundo se halla orientado más hacia la invención, la novedad y el progreso en materia de conocimiento, por lo cual está más inclinado a la aceptación de lo hipotético, lo conjetural e, inclusive, lo provisorio. Como se sabe, estas dos formas de entender la empresa cognoscitiva no se han llevado demasiado bien a lo largo de la historia y tampoco tienen por qué hacerlo cuando se encuentran en una y la misma persona. En el caso de Leibniz, se puede mostrar muy claramente de qué modo ambas actitudes se hallan presente en su obra, tal que de acuerdo con el contexto y la situación aparece una u otra.[45] El desarrollo de esta hipótesis no corresponde a este lugar, pero en el tratamiento de la cuestión principal se verán algunas indicaciones al respecto.

44. VE 7 1481: "[...] Cependant quoyque cette langue dépende de la vraye philosophie, elle ne depend pas de sa perfection. C'est à dire cette langue peut estre établie, quoyque la philosophie ne soit parfaite: et à mesure que la science des hommes croistra, cette langue croistra aussi. [...]"

La característica como lenguaje unificador del conocimiento humano exige que éste se organice formalmente de acuerdo con un orden axiomático deductivo, en el que las definiciones ocupan un papel sumamente importante.[46] De esta forma, antes de forjar la característica como lenguaje científico concreto, es preciso constituir la Enciclopedia, mediante la recolección y ordenación de al menos las partes más importantes del conocimiento. Por supuesto, Leibniz tenía conciencia de la envergadura de esta empresa, pero confiaba en que se podría realizar progresivamente, gracias a los esfuerzos conjuntos de las sociedades científicas. Para la creación de la característica sostenía que era suficiente comenzar con la organización de las ciencias más importantes; de allí el requisito de la perfectibilidad de la característica, ya que se tendría que ir ampliando y completando a medida que se extendiese la organización enciclopédica. No siempre mantuvo Leibniz esta concepción de la relación entre Enciclopedia y característica. En especial, desde mediados de la década del 80 hasta el final de su vida parece haber cambiado su postura respecto de las relaciones entre ambas, como veremos brevemente más adelante.[47] Sin embargo, durante los años de que nos estamos ocupando, es decir, desde 1675 hasta 1680, aproxima-

45. Un ejemplo típico es la actitud de Leibniz hacia los axiomas matemáticos. Es conocida la exigencia leibniziana de que hay que tratar de demostrar todos los axiomas matemáticos. Sin embargo, también reconoce que no todos pueden demostrarse, por lo que hay que aceptarlos, al menos como hipótesis, mientras no se les encuentre una fundamentación absoluta. Lo mismo vale para las hipótesis físicas. Cfr. entre otros textos, *Nouveaux Essais*, AA VI 7 449-453 (GP 5 430-434) y *Recommandation pour instituer la Science General*, VE 6 1194-1195 (GP 7 165-166)

46. *De Characteristica et Encyclopaedia*, 1678-1681, VE 4 799: "La Carateristique que je me propose ne demande qu'une espece d'Encyclopedie nouvelle. L'*Encyclopedie* est un corps, où les connoissances humaines les plus importantes sont rangées par ordre. Cette Encyclopedie estant faite selon l'ordre que je me propose, la caracteristique seroit quasi toute faite [...]". El orden de que aquí habla Leibniz lo podemos encontrar expuesto en *Consilium de Encyclopaedia nova conscribenda methodo inventoria*, VE 3 465-475 (Couturat 30-41), 1679.

47. Cfr. p. 2.

damente, la característica aparece claramente como el lenguaje propio de la Enciclopedia.

En esta organización total del saber humano, Leibniz pretende que a cada cosa se le asigne un nombre o número característico que contenga la definición misma de la cosa de que se trata.[48] Aquí, ciertamente, se ven las analogías con el proyecto cartesiano. En efecto, el paso preliminar para la asignación de nombres o números característicos está constituido por la confección de listas o tablas de definiciones en las que los conceptos de las cosas son analizados en sus requisitos, es decir, en sus conceptos componentes, hasta llegar a aquellos conceptos que carecen de requisitos, esto es, tales que son simples e indefinibles.[49] Cuando hemos establecido todos los requisitos del concepto de una cosa, tal que ellos mismos ya no pueden comprenderse en términos de otro, se tiene *un conocimiento perfecto* de la cosa en cuestión. Esto es lo que en ocasiones denomina Leibniz el análisis de los conceptos y se complementa con el análisis de las verdades, que consiste (en principio) en la demostración de las proposiciones de razón mediante la reducción a proposiciones idénticas utilizando sustituciones definicionales.[50] De esta manera, mediante un análisis de los conceptos en sus requisitos podría establecerse un catálogo de conceptos simples, es decir, aquellos que intervienen en la constitución de todos los restantes y, a partir de este catálogo, podría elaborarse un diccionario de conceptos compuestos, que mostraría de qué manera las nociones de que disponemos son iterativamente definibles a partir de las nociones simples.

48. Leibniz a Oldenburg, aprox. 1675-1676, GP 7 13: [...]Ipsi cujusque rei nomen clavis erit omnium quae de ea dici, cogitari, fieri cum ratione debeant [...] Nomen [scl. auri] tamen quod in hac lingua imponetur, clavis erit eorum omnium quae de auro humanitus, id est ratione atque ordine sciri possunt [...]"

49. *De la sagesse*, GP 7 83.

50. Cfr. Leibniz a Conring, 3 de enero de 1678, GP 1 153, 19 de marzo de 1678, GP 1 194. Cfr. también *De synthesi et analysi universali seu arte inveniendi et judicandi*, aprox.1683-1686, VE 5 900-907 (GP 7 292-298). Leibniz reconoce la reducción al absurdo como una manera de *reducción indirecta* a la identidad. Las proposiciones empíricas también pueden ser ´demostrables` con relación a un sistema de principios empíricos (que pueden ser hipotéticos o estar fundados en el principio de razón suficiente), definiciones nominales o causales. Sin embargo, en este caso las demostraciones no son ´absolutas`, porque los principios pueden ser meramente hipotéticos y las definiciones, corregibles.

Un segundo paso consiste en crear un procedimiento de asignación de caracteres, mediante el cual se les haga corresponder caracteres primitivos a las nociones simples y que, al mismo tiempo, esté diseñado de tal forma, que las expresiones que designan conceptos compuestos se rijan por reglas de formación que reproduzcan el mecanismo de iteración definicional, de modo que, mediante el análisis iterado del carácter que significa el concepto compuesto, puedan obtenerse los caracteres que significan las notas componentes últimas;[51] de esta forma, por otra parte, los caracteres serían isomórficos con los conceptos.[52] En lo que respecta al tipo de carácter o signo que debería utilizarse, Leibniz vacila entre las letras y los números, aunque en virtud de las ventajas de un lenguaje aritmetizado, se inclina más hacia los números.

Así, en algunos pasajes, Leibniz escoge las letras como caracteres apropiados para generar las expresiones de la característica, como lo revela el hecho de que en la carta a Oldenburg hable de nombres (*nomina*), así como también lo hace en una carta muy semejante a ésta que le dirige a Gallois.[53] En especial, en *De characteristica*, un llamativo esbozo dedicado a los fundamentos de la característica, dice expresamente que se pueden utilizar letras para designar las nociones simples,[54] a partir de las cuales luego podrían formarse palabras articulables. La ventaja de las letras consiste en que mediante una adecuada asignación podría

51. Lo que exige Leibniz no es ni más ni menos que la asignación de caracteres se realice mediante una función recursiva.

52. *De characteribus et de arte characteristica*,VE 7 1482: "*Characterem* voco, notam visibilem cogitationes repraesentantem. *Ars characterstica* est ars ita formandi atque ordinandi characteres, ut referant cogitationes, seu ut eam inter se habeant relationem, quam cogitationes inter se habent. *Expressio* est agregatum characterum rem quae exprimitur repraesentantium. *Lex expressionum* haec est: ut ex quarum rerum ideis componitur rei exprimendae idea, ex illarum rerum characteribus componatur rei expressio".

53. Leibniz a Gallois, diciembre de 1678, GM I 187: "[...] une chose pourra avoir autant de noms que des proprietés; mais il n´y en a qu´un qui sera la clef de tous les autres [...]"

54. *De characteristica*, VE 1 194, "[...] Hinc sequitur irrefragabiliter, si quis notiones primitivas [...] redigat in catalogum, et cuilibet earum ascribat characterem qualemcunque aut literam, [...] [omnes notiones ex his compositas, scl. notionibus primitivis] posse vocabulis ex his literis sive characteribus compositis designare. [...]"

obtenerse no sólo una escritura racional, sino también una lengua articulada, que podría ser pronunciada y, por tanto, podría constituir un vehículo de comunicación universal. Como se recordará, en la carta a Oldenburg a que nos hemos referido en reiteradas ocasiones sostiene Leibniz que la conversión de la escritura en una lengua oral no implica demasiadas dificultades.[55]

Pero a pesar de las ventajas que pueden proporcionar las letras para la obtención de un lenguaje articulado, Leibniz siente una especial predilección por los números, como es manifiesto ya desde su escrito metodológico más temprano, la *Dissertatio de arte combinatoria*. No es gratuito, por otra parte, mencionar la *Dissertatio* en el contexto de la utilización de números para la constitución de la característica, pues en aquélla –según reconoce más tarde Leibniz– ya se encontraban las dos ideas principales que cimentan la posibilidad de la característica: la reducción de los conceptos compuestos a nociones simples y –*"une chose estonnante"*– la representación de los conceptos y verdades mediante números.[56] Así, fundándose en las ideas que venía desarrollando desde unos diez años atrás, Leibniz ve la posibilidad de asignar números característicos a los conceptos.[57] En efecto, observa que hay una analogía entre la descomposición de un número en sus factores primos y la resolución de un concepto compuesto en sus nociones componentes, por lo que se le ocurre que, asignando a cada idea simple un número primo,

55. Cfr. n 29, p. 102.

56. *Projet et essais pour avancer l´art d´inventer*,VE 4 687 (Couturat 175), aprox. 1687: "[...]J´ay même trouvé une chose estonnante, c´est qu´on peut representer par les Nombres, toutes sortes de verités et consequences. Il y a plus de 20 ans que je trouva la demonstration de cette importante connoissance, et que je m´avisa d´une Mehtode que nous mene infalliblement à l´analyse genrale des connoissances humaines, comme en peut juger par un petit traité que je fis imprimer à lors, où il y a quelques choses qui sentent le jeune homme et l´apprentif, mais le fonds est bon, et j´y basti depuis la dessus, autant que d´autres affaires et distractions me pouvoient permettre.[...]" *et passim*.

57. *De numeris characteristicis ad linguam universalem constituendam*, VE 4 673, aprox. 1678-1679, "[...] Hoc enim est illud quod intentissimis meditationibus tandem inveni. Itaque nunc nihil aliud opus est, quam ut illa Characteristica quam molior (quantum ad Grammaticam linguae tam mirabilis dictionariumque frequentioribus plerisque suffecturum satis est), constituatur vel quod idem est ut Numeri idearum omnium utiliorum characteristici habeantur.[...]"

los conceptos compuestos pueden representarse por los múltiplos obtenidos a partir del producto de los números primos asignados a las nociones simples. De esta manera, dicho sea al pasar, se cumple con aquél requisito que había enunciado Descartes en su carta: que las nociones se ordenasen de una manera tal que la asignación de caracteres y la formación de términos en el lenguaje racional fuese tan natural como aprender a numerar. De hecho, ahora, la generación de caracteres no es más que la producción de números de acuerdo con ciertas reglas.

De esta manera, mediante la aritmetización de las nociones, se obtienen ciertas ventajas de que carece la representación mediante letras. En primer lugar, las expresiones son fáciles de producir, ya que todo lo que se necesita son las reglas de generación de expresiones numéricas y de sus operaciones elementales. Por otra parte, la notación numérica conserva, a través de las relaciones aritméticas, las conexiones entre los conceptos, de manera que la descomposición de un número en sus factores primos equivale a realizar el análisis del concepto correspondiente. En otras palabras, cada término numérico es tal que lleva implícito en si mismo la posibilidad de su definición. Frente a esto, la notación mediante letras se muestra engorrosa, pues para conservar la relación entre el concepto compuesto y sus requisitos o bien hay que tolerar expresiones insoportablemente largas o bien se deben elaborar procedimientos de sustitución que obligan a recurrir a complicadas listas de definiciones.[58] Asimismo, Leibniz supone que hay isomorfismo entre las operaciones conceptuales y las aritméticas, lo cual lo conduce a dos ideas complementarias. En primer lugar, concibe la posibilidad de aritmetizar las operaciones lógicas, reduciendo el razonamiento formal a un cálculo puramente aritmético.[59] En segundo término, esboza el pro-

58. Sin duda, la adopción de la idea de los números característicos para la característica se halla conectada con la notación numérica introducida por Leibniz en las expresiones algebraicas hacia la misma época en que emplea la noción de número característico (aproximadamente 1676). Mediante esta nueva notación, Leibniz reemplaza en las expresiones polinómicas los coeficientes literales, utilizados en su época, por coeficientes numéricos ficticios, que facilitan el cálculo y la solución de sistemas de ecuaciones lineales.

59. Tal es el caso de los ensayos de cálculos algebraicos de abril de 1679 que comienzan con *Elementa Characteristicae Universalis*, VE 7 1483 (Couturat 42-49). Estos cálculos se hallan estrechamente ligados a las concepciones expresadas en

yecto de formular pruebas aritméticas ('aritmetiza la metateoría', diríamos hoy) para determinar la corrección de los razonamientos.[60] En suma, mediante la aritmetización a que se someterían nuestros conceptos en virtud de la característica, se mecanizarían los procedimientos de la investigación humana y se poseería un *filum meditandi mechanicum*. Pero ello implica que se establezcan los números característicos de una parte importante de nuestros conceptos, de aquellos, en todo caso, que son cognoscitivamente relevantes.[61] Esta condición tiene consecuencias perniciosas cuando se la compara con otro requisito que la característica debe cumplir: la perfectibilidad, es decir, la posibilidad de que sea un lenguaje que crezca y se corrija.

La característica no es un instrumento de conocimiento *a priori*, sino en todo caso una formalización de los conocimientos de que disponemos para poder extraer de ellos todas sus consecuencias de una manera cuasi-algorítmica. En ese sentido, aunque una parte de los conceptos que constituyen los significados de sus términos elementales sea de carácter racional, y por tanto, determinable *a priori*, debe admitir también una porción considerable de nociones cuyo origen es empírico, de manera que sólo pueden conocerse o aprehenderse con el progreso de la experiencia. La característica, aunando el conocimiento de razón y el de experiencia, permite extraer todas las consecuencias implícitas en él, pero no permite ampliar el contenido informativo, es decir, producir conocimientos que no estén ya implicados por la materia de conocimiento sobre la cual se ha aplicado. Dicho de otro modo, para utilizar un giro actual, la característica no amplía por sí misma 'la base de datos' inicial. Por esa razón, Leibniz tiene siempre el cuidado de aclarar que la característica sólo puede resolver cuestiones *ex datis*, los cuales, en cuestiones empíricas, deben provenir de la experiencia.[62]

Ahora bien, si esto es así, la característica no puede aspirar a contener de antemano la totalidad de los conceptos que constituyen el acervo del conocimiento humano. En primer lugar, por una cuestión de ejecución práctica, no puede abarcar de una vez la totalidad de los conceptos y las verdades conocidos, puesto que esta empresa implica una acción colectiva y progresiva. Por otra parte, por una limitación teórica, no puede excluir la novedad y la casualidad que constantemente se hallan asociadas al conocimiento empírico.[63] En consecuencia, si la característica tiene que ser no sólo un instrumento formal de conocimiento, sino también el lenguaje unificado del saber humano, debe ser perfectible, para poder recoger en su estructura formal los nuevos datos que surgen tanto del progresivo avance de su realización como de la imprevisibilidad que caracteriza a la experiencia humana.[64]

---

la correspondencia de la época y constituyen el trasfondo de parte de la exposición de *De numeris characteristicis ad linguam universalem constituendam*. Cfr. con la nota siguiente.

60. *De numeris characteristicis ad linguam universalem constituendam*, VE 4 674-675: "[...] elegans ni fallor artificium excogitavi, quo ostendi possit, quod ratiocinationes per numeros comprobare liceat. Fingo itaque Numeros Characteristicos illos tantopere mirabiles jam dari observataque illorum generali proprietate quadam tales numeros qualescunque ei proprietati congruentes interim assumo, iisque adhibitis statim mirabili ratione omnes regulas Logicas per numeros demonstro, et ostendo quomodo cognosci possit an argumentationes quaedam sint in forma bonae. Utrum vero argumenta vi materiae bona sint aut concludant, tum demum sine ullo labore animi, aut errandi periculo, judicari poterit, cum ipsi veri Numeri Characteristici rerum, habebuntur".

61. *De numeris characteristicis ad linguam universalem constituendam*, VE 4 673: "[...] Itaque nunc nihil aliud opus est, quam ut illa Characteristica quam molior [...] constituatur vel quod idem est Numeri idearum omnium utiliorum characteristici habeantur [...] Numeris autem plerarumque Notitiarum characteristicis semel constitutis habebit genus humanarum organi genus novum [...]".

62. Leibniz a Elisabeth, 1678, AA II 1 437: "[...]Seulement je diray icy que puisque ce que nous sçauons est raisonnement ou experience, il est asseuré que tout raisonnement apres cela en matieres demonstratives ou probables ne demanderoit pas plus d´adresse qu´un calcul d´algebre: C´est à dire on tireroit *ex datis experimentis* tout ce qui s´en peut tirer, tout de même qu´en Algebre. [...]" *et passim*.

63. Leibniz al duque Juan Federico, Abril de 1679, AA II 1 559: "[...] Il sera aisé de juger que, si la seule fiction ou supposition de ces Nombres Caracteristiques contient toutes les loix du raisonnement humain, et la forme des consequences, el faudra que les nombres mêmes, quand ils seront prests, en contiendront la matiere et nous donneront moyen et d´inventer aisement, et de juger seurement autant qu´il se peut sur les faits donnés. Et c´est tout ce que l´homme peut faire par la force de l´esprit, car la découuerte des faits ou experiences par le hazard est une espece de fatalité qui ne depend pas de nostre industrie.[...]"

64. Leibniz a Gallois, diciembre de 1678, GM I 187: "[...]La connaissance de la langue s´avancera avec celle des choses et y servira beaucoup, et une chose pourra avoir autant de noms que de proprietés; mais il n´y en a qu´un qui sera

La demanda de la perfectibilidad enfrenta a Leibniz con sus propias ideas. En efecto, la tesis de que el conocimiento humano implica novedad y la exigencia de que la característica crezca junto con la extensión de nuestro conocimiento no parecen compatibles con las frecuentes afirmaciones de Leibniz acerca de la necesidad de elaborar un catálogo o alfabeto de los pensamientos humanos para la constitución de la característica, tanto más cuanto estos asertos tienen un aire de parentesco con la 'exigencia de perfección de la verdadera filosofía'. La idea de un alfabeto de los conceptos simples aparece como un tópico constante desde las primeras ideas metodológicas de la *Dissertatio*,[65] pasando por el período de París y los años posteriores,[66] hasta llegar a los años de madurez.[67] En todos los pasajes a que aludimos aparece la concepción, sugerida en algunos, enunciada en otros, de que la 'completitud', es decir, la posesión de la totalidad de los conceptos simples es un requisito necesario de la característica y, *per implicationem*, que es posible obtener su tabla completa. En todo caso, la idea de que se trata de un *alfabeto* sugiere que se trata de los elementos a partir de los cuales puede obtenerse todo lo demás. Si esto fuese así, Leibniz le estaría concediendo a Descartes lo que en otras ocasiones rechaza, a saber que se cumpla con 'la exigencia de perfección de la verdadera filosofía' y, así, estaría violando el requisito de que la característica debe ser perfectible.

Una defensa posible de Leibniz podría consistir en responder que, en realidad, el incremento del patrimonio conceptual se produce por

la clef de tous les autres [...]" *et passim*. Por cierto, esta concepción de la perfectibilidad de la característica es insuficiente, puesto que Leibniz la piensa casi siempre en términos de *acumulación*, pero no de *corrección*. El conocimiento crece también por eliminación de lo viejo en virtud de su refutación por lo nuevo. Esta circunstancia crea para el lenguaje de la característica el problema de lo que hoy se denomina 'la extensión de la base de datos', que aún hoy no ha sido resuelto satisfactoriamente.

65. *Dissertatio de arte combinatoria*, AA VI 1 202.

66. *Accessio ad arithmeticam infinitorum*, fines de 1672, AA III 1 14, Leibniz a Oldenburg, 27 de agosto de 1676, AA III 1 582-83 (GM 7 11, GP 1 121), *De characteristica*, aprox. 1678-1682, VE 1 193, *De numeris characteristicis*, VE 4 671, *et passim*.

67. *De arte characteristica ad perficiendas scientias ratione nitentes*, aprox. 1685-1692, VE 6 1161, *Fundamenta calculi ratiocinatoris*, aprox. 1688-1689, VE 6 1204, Leibniz a Bourguet, 1709, GP III 545, *et passim*.

reducción de lo nuevo a lo ya poseído, dicho de otro modo, los nuevos conocimientos que surgen son sólo nuevas combinaciones de los viejos conceptos. Pero esto equivaldría a convertir la característica en un mecanismo que suplanta a la experiencia, lo que, como hemos visto, Leibniz rechaza rotundamente. En la práctica, una tabla completa de conceptos simples implica afirmar que en el conocimiento humano no hay verdadera novedad[68] y que, inclusive, su extensión tiene límites.

Otra salida podría consistir en una interpretación elíptica del uso leibniziano del término 'alfabeto'. En ese caso, se podría alegar que sólo se trata de un *modus dicendi*. En la práctica, puede que la tabla esté incompleta al principio, pero se iría completando con el tiempo, a medida que progresa el examen y la ordenación del conocimiento. La idea de un catálogo de conceptos simples mienta, en realidad, la tarea realizada, cuando quizá ya no haya más conocimientos por analizar o experiencias por efectuar. Se trata de una posibilidad que, si bien no es compatible con la posibilidad de perfectibilidad infinita del conocimiento, idea que no es ajena en absoluto a Leibniz, es sin embargo consistente con otras tesis leibnizianas a que hemos aludido un poco antes, en la nota al pie de página.

Sin embargo, esta segunda defensa se topa con un escollo bastante importante. La completabilidad en principio supone que, dado un tiempo suficiente, se puede hallar la totalidad de los conceptos simples, esto es, que son finitamente denumerables. Precisamente en este punto se encuentran las mayores vacilaciones de Leibniz, en especial con relación a los conceptos empíricos. Dos cuestiones fundamentales se le plantean a Leibniz respecto de los conceptos simples: la primera, que no trataremos, se vincula con la posibilidad de que los conceptos simples no sean compatibles entre sí; la segunda enfrenta a Leibniz con el problema de si el análisis de las nociones es terminable o no terminable, es decir, si las nociones primitivas son finitas o infinitas. En efecto, si bien es cierto que Leibniz exige para la característica un catálogo o alfabeto de nociones simples, también lo es que en numerosos pasajes niega o al menos formula dudas acerca de que nosotros, humanos, podamos efectuar un análisis exhaustivo hasta llegar a los componentes

68. Por cierto, hay textos leibnizianos donde se extrae esta consecuencia. En particular, mencionamos aquí la *Apokatástasis pantôn*, Fichant, 60-77 y *De l'usage de l'art des combinaisons*, 1693, VE 6 1335 (Couturat 530-533, Fichant 39-53).

conceptuales últimos.[69] En todo caso, deberemos conformarnos con un análisis que llegue a conceptos provisoriamente primitivos, es decir, *quoad nos*.[70] Pero si los conceptos primitivos *per se* probablemente sean infinitos (es decir, *no podemos demostrar* que son finitos) y los que admitimos como primitivos sólo lo son *quoad nos* e hipotéticamente, nada impide que mediante un análisis continuado aparezcan siempre nuevos conceptos que puedan aspirar a ser primitivos, al menos hipotéticamente. Si esto es así, la tabla de conceptos primitivos es esencialmente incompletable. Aunque Leibniz no extraiga abiertamente esta consecuencia, se encuentra en el fondo de la cuestión; la importancia de este problema se refleja, en particular, en la teoría leibniziana de la definición.

Ya sea que la tabla de conceptos simples sea incompleta, pero completable, ya sea que sea esencialmente incompletable, cualquiera de estas dos circunstancias plantea serios problemas técnicos a la confección de una característica que "deba crecer junto con el avance del conocimiento". En más de una ocasión Leibniz sostiene que la característica es fácil de aprender, pero difícil de ejecutar.[71] Más allá de las dificultades propiamente sintácticas vinculadas al tipo de lógica que Leibniz tiene en mente para diseñar el formalismo de la característica –piénsese que se trata en principio de una sintaxis que tiene que reducir los predicados n-ádicos a predicados monádicos–, hay dificultades de carácter 'semántico' que la característica debe sortear no tanto para convertirse en un lenguaje formal para la producción algorítmica de argumentos, sino más bien para devenir en el lenguaje unificador de la totalidad del conocimiento, de manera tal que todo concepto y toda verdad encuentren

69. *Sur les premiers propositions et les premiers termes*, 1676, AA VI 3 435 (Couturat 187), *De characteristica*, VE 1 193, Leibniz a Vagetius, diciembre de 1679, AA II 1 497, *Introductio ad Encyclopaediam arcanam*, aprox. 1686, VE 4 872 (Couturat 514), *Meditationes de cognitione, veritate et ideiis*, VE 5 1077 (GP 4 423).

70. Leibniz a Vagetius, AA II 1 497, *De organo sive de arte magna cogitandi*, aprox. 1679-1682, VE 5 1055, *Projet et essais pour avancer l'art d'inventer*, aprox. 1687-1690, VE 4 688, *et passim*.

71. Leibniz a Oldenburg, 1675-1676, GP 7 13: "[...] Lingua haec sive scriptura difficillime condetur, facillime discetur [...]". Igual expresión se encuentra años más tarde, en una carta a Rödecken, 1708, GP 7 32, 1708: "[...] construere difficile, sed dicere et usurpare perfacile foret [...]".

su lugar en el orden del saber humano mediante su reducción al lenguaje de la característica.

Un primer indicio nos lo da un breve pasaje de *De numeris characteristicis ad linguam universalem constituendam*, donde se nos dice que, dada "la admirable conexión de todas las cosas", es sumamente difícil dar los números característicos de las nociones de algunas cosas separadas de todas las demás, con lo cual Leibniz se da por satisfecho con asignar números característicos ficticios ("*Fingo autem Numeros Characteristicos...*") para demostrar la corrección formal de los razonamientos.[72] La misma opinión encontramos en un par de cartas del año 1679, dirigidas al duque Juan Federico y probablemente contemporáneas de *De numeris characteristicis*. En ambas, casi con las mismas palabras que en *De numeris characteristicis*, se expresa Leibniz acerca de la dificultad de dar ejemplos concretos de la característica, debido a que la asignación de números característicos reales no permite que se asignen números a los conceptos de unas cosas separadas de todo el resto.[73] En la práctica, en la imposibilidad de dar ejemplos o muestras aisladas de la característica se encuentra implícita la idea de que, para su ejecución, previamente tiene que ser organizada la Enciclopedia, de acuerdo con un método especial.[74] Y esto es así porque, en efecto, a diferencia de los números ficticios, que aritmetizan la estructura formal de los razonamientos, pe-

72. *De Numeris Characteristicis ad Linguam Universalem Constituendam*, VE 4 674-675: "[...]Sed ultra verba eundum est, cum vero ob admirabilem rerum connexionem notionum rerum ab aliis divulsarum Numeros Characteristicos dare difficillimum sit, ideo elegans ni fallor artificium excogitavi, quo estendi possit, quod ratiocinationes per numeros comprobare liceat. Fingo itaque Numeros Characteristicos illos tantopere mirabiles jam dari [...] iisque adhibitis statim mirabili ratione omnes regulas Logicas per numeros demonstro, et ostendo quomodo cognosci possit an argumentationes quaedam sint in forma bonae.[...]"

73. Leibniz al Duque Juan Federico, febrero de 1679, AA II 1 555: "[...] Cependant comme je ne puis encor donner des essais d'une telle langue par ce que les parties y sont trop liées ensemble pour les achever séparement.[...]". Leibniz al duque Juan Federico, 8 de abril de 1679, AA II 1 558: [...]C'est pour quoy il ne servira de rien d'en écrire un livre: puisque je n'en puis pas encor donner des echantillons a cause de la liaison des choses qui ne se laissent pas detacher les unes des autres.[...]"

74. Leibniz al Duque Juan Federico, 8 de abril de 1679, AA II 1 558.

ro no su contenido, los números característicos reales deben tener un significado concreto, esto es, los conceptos de las cosas. Ahora bien, lo que hace "reales" a los números característicos es el hecho de que las relaciones aritméticas entre ellos deben reproducir las complejas relaciones de inclusión que se dan entre los conceptos concretos de las cosas, de manera que el número característico de una clase de cosas implique la localización exacta de su concepto en el diccionario de los conceptos, conforme tanto a su grado de composición respecto de nociones menos compuestas como a su intervención en la constitución de otros conceptos más complejos. Por eso, para que se puedan asignar números característicos a las nociones, es preciso que estén organizadas de acuerdo con un orden definicional progresivo, de manera que el orden de generación de los múltiplos a partir de los primos reproduzca el orden de inclusión de unos conceptos en otros. En suma, un número característico, además de contener la definición de la cosa, hace que ésta reciba su lugar exacto en el sistema total del conocimiento humano. Por eso es difícil forjar la característica: para que funcione el lenguaje aritmético es preciso analizar la mayor parte de los conceptos de que disponemos, sino todos, y por ello hay que elaborar primero la Enciclopedia. El requisito de la totalidad que adelantamos anteriormente no es gratuito. En efecto, si la característica tuviese sólo la pretensión de ser un lenguaje formal auxiliar para la investigación científica y el raciocinio en general, bastaría con una asignación provisoria de números característicos que servirían para guiar y verificar nuestras inferencias en un dominio u otro. De esta forma, no sería necesario el requisito de la totalidad. Sin embargo, la pretensión de Leibniz es mucho más que elaborar una 'metateoría aritmetizada' para los razonamientos formales. Al menos hasta donde estamos examinando el problema, Leibniz presenta a la característica como un lenguaje aritmético de la ciencia que tiene la pretensión de ser totalizador. Dicho de otro modo, se propone reemplazar el lenguaje natural (o la escritura) y los razonamientos intuitivos, con el objeto de desterrar al máximo el error y obtener la certeza en todos los procedimientos inferenciales que se llevan a cabo en la investigación cognoscitiva. Por otra parte, esta certeza debe producirse, en lo posible, mientras se lleva a cabo la inferencia misma, de allí que Leibniz esté tan interesado en que los errores formales no sean más que "faltas gramaticales" o "errores de cálculo". Razonar es lo mismo que calcular, pero, además, la "materia", es decir, el contenido informativo de nuestro razonamiento, está dado por los números que empleamos.

Por esa razón, la característica no sólo es una ayuda para el razonamiento, sino que ella misma constituye una estructura de fundamentación y por eso, también, exige totalidad.

Justamente aquí es donde la 'exigencia de perfección de la verdadera filosofía' llega al clímax de tensión con la exigencia de perfectibilidad. En efecto, la exigencia de que la característica, como lenguaje aritmético unificado de la ciencia, crezca junto con el avance del conocimiento, impone dificultades técnicas tales que hacen "muy difícil" asignar números característicos reales.

Así, sea una lista finita de conceptos primarios *quoad nos* a los cuales se les asigna biunívocamente una lista de números primos; sea también un objeto cualquiera *B* (un trozo de oro, ejemplo preferido por Leibniz) designado por un término genérico en el lenguaje natural, al cual se le asigna un término numérico *b* (que es la representación del concepto genérico de oro) en el lenguaje de la característica, analizable, a su vez, finalmente en términos de la lista primitiva de números (que corresponden al análisis del concepto de oro en sus notas componentes, esto es, su definición nominal). Supóngase ahora que se descubre empíricamente una nueva propiedad del oro tal que no es reducible a o no se halla contenida en la lista inicial de conceptos primitivos. Luego, por razones de completitud, habrá que introducir el concepto de la nueva propiedad en nuestra lista y además habrá que introducir un nuevo factor primo en nuestra tabla de números característicos primitivos. Por otra parte, habrá que modificar el número característico correspondiente al concepto de oro, pero además, lo que es más importante, esta modificación del número característico que designa al oro deberá propagarse al resto del sistema aritmetizado de los conceptos, en la medida en que el concepto del oro está involucrado en la definición de conceptos más compuestos. Imagínese la complejidad que esto implica ya no para un sólo concepto, sino para un sistema de conceptos que se halla en permanente aumento (para no hablar de su corrección). Para tener una característica en constante crecimiento, Leibniz debería poseer un algoritmo de asignación de números característicos lo suficientemente poderoso como para introducir correcciones y ampliaciones en el cuerpo entero de conceptos aritmetizados cada vez que un concepto se modifica en virtud de la ampliación de nuestros conocimientos. La complejidad de la tarea que se proponía Leibniz ciertamente era abrumadora para los medios de que disponía. Apenas hoy podemos hacerlo, y sólo sería una parte de lo que se proponía Leibniz.

Este desafío, no superado por Leibniz, que la exigencia de la perfectibilidad impone a la característica como estructura de fundamentación, no se dirige tanto a objetar su función como lenguaje formal que tiene por objeto controlar y dirigir nuestros razonamientos como a poner en tela de juicio su pretensión de rivalizar o sustituir directamente las inferencias y los procedimientos de investigación informales. En especial, se pone en entredicho el que pretenda ser un sustituto de los lenguajes naturales y se presente como un lenguaje perfecto totalizador y, en especial, como el lenguaje científico unitario.

Esta tensión puede verse también como un conflicto entre la búsqueda de la certeza y la pulsión por la invención, en el sentido de lo absolutamente nuevo, puesto que la característica, como estructura de fundamentación, tiene que cumplir con exigencias que no son totalmente compatibles con su función como guía para la invención: la primera función exige una clausura que la segunda no puede tolerar.

En todo caso, a partir de esta oposición podemos ensayar una síntesis de las ideas expuestas. Como hemos dicho, en Leibniz se da una tensión esencial entre el progreso en sentido estricto y la fundamentación. El progreso implica la incorporación de lo nuevo, mientras que la fundamentación, en términos generales, exige la reducción a lo conocido.

El antagonismo entre ambas tendencias se refleja en el proyecto de la característica. En principio, Leibniz la concibe como un mecanismo formal (un formalismo con una parte teórica y otra metateórica, aunque esta distinción es anacrónica y vale sólo a los fines de la aclaración de los objetivos del proyecto leibniziano) para la verificación de los razonamientos y la producción de certeza, pero también, y al mismo tiempo, como un lenguaje efectivo del conocimiento. Al concebir la característica como un lenguaje racional y unitario de la ciencia, Leibniz se ve ante dos exigencias que no puede cumplir simultáneamente. Por una parte, la construcción de este lenguaje exige una tabla finita y completa de ideas, para dar satisfacción al ideal de una estructura de fundamentación. Por la otra, la estructura de la característica debe permitir la perfectibilidad del lenguaje racional, para dar satisfacción al ideal de progreso y perfectibilidad del conocimiento. Estas dos exigencias no son compatibles: el carácter incompleto y progresivo de la organización del conocimiento, así como la posibilidad de que la tabla de pensamientos simples sea esencialmente incompletable, produce dificultades en el proyecto de asignación de números característicos reales, que en principio, como idea de una estructura de fundamentación, exige que *todo* sea numerado.

Lengua y escritura universal, lengua y escritura racional, instrumento para la perfección y ampliación de la razón, *filum meditandi* (método mecánico de la investigación), ciencia que subordina la matemática, lenguaje de la Enciclopedia o quizá la Enciclopedia misma; no llama la atención que Oldenburg haya preguntado *"quid monstri sit characteristica illa?"*. A nosotros, como a sus coetáneos, nos parece una pretensión improbable y desmesurada que todo esto sea realizable mediante una sola cosa. Pensemos tan sólo como podría hacerse para convertir las fórmulas cuasi-algebraicas en oraciones más o menos pronunciables (algo así como recitar una ecuación algebraica o los pasos de un programa realizado, por ejemplo, en Pascal o Basic), lo cual nos hace pensar que o bien Leibniz no entendía la diferencia entre un lenguaje orientado al cálculo y las necesidades de un lenguaje articulado o bien estaba chanceando.

Sin embargo, como hemos visto, Leibniz fue consciente de las dificultades que enfrentaba la ejecución de su plan y es probable que, con el paso de los años, hayan influido lo suficiente como para producir un cambio de actitud respecto del carácter que debía ostentar la característica. En particular, y unos años más adelante –tanto más cuanto nos acercamos a la época de la carta a Burnett con la que comenzamos– podemos comprobar una tendencia a desligar la idea de la característica de la concepción de un lenguaje racional que unificaría la totalidad del conocimiento humano, y si utiliza la idea de número característico, lo hace más bien en el sentido de los números ficticios, es decir, como recurso para aritmetizar la forma de los razonamientos con el objeto de comprobar su corrección formal.[75] De esta manera, las tensiones existentes en el seno del proyecto de la característica produjeron un progresivo desplazamiento del interés hacia los aspectos puramente formales, dando origen así a una tendencia, aunque no unívoca, a concebir la característica como una ciencia que tiene como meta desarrollar métodos formales y algorítmicos de inferencia, más que como un lenguaje racional totalizador y unificador. En términos de los tres sentidos de la 'característica' adelantados al comienzo,[76] podría decirse que la concepción de la característica se va desplazando progresivamente desde el

75. *Projet et essais d´un art d´inventer*, 1687-1690, VE 4 688-689 (Couturat 176-177).

76. Cfr. p. 3.

primer sentido hasta el último, con lo cual se da en Leibniz una especie de "huida hacia lo formal".

Si ello es así, el principio que Descartes estipuló en la famosa carta a Mersenne y que exige la totalidad, ha tenido entonces su efecto en el proyecto leibniziano de la característica. Podemos pensar así que la despectiva sonrisa del retrato de Franz Hals escarnece al diligente bibliotecario de Hannover.

Universidad Nacional de La Plata

FUENTES

AA — Leibniz, G. W.: *Sämtliche Schriften und Briefe.* Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, 1923 y sgts., Leipzig, 1938 y sgts., Berlin, 1950 y sgts. (Se cita de acuerdo con serie, tomo de la serie y página)

Couturat — Couturat, L.: *Opusculs et fragments inédits de Leibniz.* Extrait des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hannovre, Paris, 1903; reimpresión, Hildesheim, 1988.

Fichant — Leibniz, G. W.: *De l´Horizon de la doctrine humaine. La Restitution universelle.* Textes inédits, traduits et annotés para Michel Fichant, suivis d´un Postface: "Plus Ultra", Paris, 1991.

GM — Leibniz, G. W.: *Die mathematischen Schriften.* Herausgegeben von C. I. Gerhardt, 7 Bände, Berlin, 1849-63; reimpresión Hildesheim, 1971.

GP — Leibniz, G. W.: *Die philosophischen Schriften.* Herausgegeben von C. I. Gerhardt, 7 Bände, 1875-90; reimpresión Hildesheim, 1978.

VE — Leibniz, G. W.: *Vorausedition zur Reihe VI –Philosophische Schriften– in der Ausgabe der Akademie der Wissenschaften Berlin.* Bearbeitet von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster, 10 Bände, Münster, 1982-1991.

AT — Descartes, R.: *Oeuvres*, ed. Ch. Adam et P. Tannery, Paris, 1897-1913

REFERENCIAS

ARNDT, Hans Werner: *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971.

BELAVAL, Yvon: *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960.

COUTURAT, Louis: *La logique de Leibniz d`après des documents inédits*, Paris, 1901; reimpresión Hildesheim, Olms, 1966.

ECO, Umberto: *La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea.* Traducción del italiano de María Pons, Barcelona, 1994.

SCHNEIDER, Martin: *Analysis und Synthesis bei Leibniz*, Bonn, Allenstein, 1974.

ABSTRACT

In a letter to Mersenne, Descartes introduces his conception of a rational language, demanding for its realization the possession of the true philosophy. In his commentary on that letter, Leibniz rejects the idea that such a rational language depends on that demand for a perfect philosophical knowledge that seems to stem from Cartesian postulates. Nevertheless, the reject for that requisite reveals an inner tension of the Leibniz's own project, that of the characteristic, because Leibniz himself holds that the realization of the characteristic supposses an entire dictionary of simple human thoughts. There appears, by acceptance or rejection, the Cartesian imprint on the Leibnizian project of the characteristic.

METAPOLÍTICA
REVISTA TRIMESTRAL DE TEORÍA Y CIENCIA DE LA POLÍTICA

Abril-Junio 1997 México Vol. 1, Núm. 2

SUMARIO: TEORÍA Y METATEORÍA. El conocimiento como construcción, **Niklas Luhmann**, DOSSIER: REDISCUTIR EL CONCEPTO DE SOCIEDAD CIVIL. Repensar la sociedad civil, **Larry Diamond**. Adam Ferguson y la sorprendente solidez de la sociedad civil, **Ernest Gellner**. Nuevos enfoques sobre la sociedad civil, **César Cansino y Sergio Ortiz Leroux**. Cultura política y nuevos movimientos sociales en América Latina, **Ma. Angeles Mascott**. PERFILES FILOSÓFICO-POLÍTICOS: HANNAH ARENDT. La actualidad de Hannah Arendt, **Agapito Maestre**. El concepto de política en Hannah Arendt, **Sylvie Courtine-Denamy**. Hannah Arendt: variaciones de la experiencia política, **Medardo Maldonado**. Cronología de la vida y la obra de Hannah Arendt. Bibliografía esencial de y sobre Hannah Arendt. CRÍTICAS DE TEORÍA POLÍTICA. Democracia: identidad y diferencia, **Miguel Angel Rendón**. Las rutas de la cultura política, **Miguel Angel Rodríguez**. Constituciones y federalismo en América Latina, **Israel Arroyo**. México: un pueblo sin voluntad de destino, **César Cansino**. LA CASA DE LOS ESCRITORES. CARTAS AL EDITOR.

Metapolítica *es una publicación trimestral del CEPCOM (Centro de Estudios de Política Comparada) y de la UAP (Universidad Autónoma de Puebla). Suscripciones e informes: Playa Eréndira 19, Barrio Santiago Sur, México, 08800, D.F., México, Tel. 6333873, Fax. 633 3859.*

NOTAS

EL CÍRCULO CARTESIANO Y EL FUNDAMENTALISMO EPISTEMOLÓGICO*

Luis Eduardo Hoyos Jaramillo

in memoriam
Ezequiel de Olaso

El *circulus in probando* en el que, como reconoce una larga tradición interpretativa, incurre Descartes al emprender su fundamentación del conocimiento es el resultado inevitable de una tendencia de la filosofía racionalista a la exageración y al exceso. En el presente escrito quisiera mostrar de qué modo el *círculo cartesiano* ejemplifica notablemente esa tendencia, que, a mi modo de ver, no puede ser considerada como razonable sin más. Me interesa señalar que ese círculo no es tan sólo un círculo de naturaleza lógica, sino que a ese carácter lógico se ha de añadir un *elemento conceptual* relacionado con la esencia misma del fundamentalismo epistemológico, el cual hace *inevitable* la circularidad.[1]

---

* Una primera versión de este artículo fue leída como ponencia plenaria en el IX. Congreso Colombiano de Filosofía en Barranquilla, Colombia. (27-29 de Abril de 1996).

1. La observación según la cual el fundamentalismo epistemológico se ve abocado a un círculo de naturaleza lógica ha cobrado fuerza en este siglo –aunque ella misma es una observación bastante vieja– a partir de la crítica que Hans Albert, siguiendo postulados del *racionalismo crítico* popperiano, supo formular a todo intento de fundamentación primera bajo la conocida rubrica de *trilema de Münchhausen*. Según Albert, todo intento de fundamentación primera está condenado: 1) o bien a un regreso infinito, 2) o bien a un círculo lógico, 3) o a una interrupción (irracional) del procedimiento fundamentador (que tiene origen en una exigencia racional de principios). Cfr. H. Albert: *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen 1968, pp. 13 ss.

Que el fundamentalismo epistemológico (cartesiano) se ve abocado a un círculo o al menos a una posición sumamente incómoda a la hora de proponer una "vindicación de la razón", es algo que se puede constatar dentro de la filosofía cartesiana aún cuando se pudiera diseñar una estrategia para salvar al argumento circular cartesiano del cargo de ser ilegítimo desde el punto de vista meramente lógico, como lo han intentado hacer varios comentaristas.

1. El Círculo Cartesiano

La formulación más concisa y estandarizada del círculo cartesiano la podemos hallar en las objeciones presentadas por Arnauld:

> "Sólo un escrúpulo me resta, y es saber cómo puede pretender no haber cometido círculo vicioso, cuando dice que 'sólo estamos seguros de que son verdaderas las cosas que concebimos clara y distintamente, en virtud de que Dios existe'. Pues no podemos estar seguros de que existe Dios, si no concebimos eso con toda claridad y distinción; por consiguiente, antes de estar seguros de la existencia de Dios, debemos estarlo de que es verdadero todo lo que concebimos con claridad y distinción" (MM AT VII., p. 214 [Alf., p. 174]).[2]

El núcleo básico de esta objeción consiste en el grave reproche de que Descartes cierra un camino racional para establecer criterios de conocimiento cierto, verdadero y seguro debido a que la racionalidad misma se ha visto socavada por efecto de la duda universal. Así, si es cierto que la duda universal ha socavado la credibilidad en la racionalidad misma, entonces está vedada *eo ipso* la posibilidad de justificar el uso de la razón mediante el uso mismo de la razón.

Es evidente que la justificación de la racionalidad a través de una apelación a la racionalidad misma es de algún modo circular. Con todo,

2. Las referencias a la obra de Descartes serán dadas según la paginación de Adam y Tannery (AT). Refiero la versión latina de las *Meditaciones* (MM) con las correspondientes *Objeciones y Respuestas*. Utilizo por lo regular, sin embargo, las traducciones españolas de Vidal Peña (citada como: [Alf.]) [Madrid, 1977], especialmente para las *Objeciones y Respuestas*, y la de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck (citada como: [Ch.]) [Buenos Aires, 1980], principalmente para el texto mismo de las *Meditaciones*.

ese carácter circular de la autojustificación de la racionalidad ha podido ser interpretado dentro de la tradición racionalista como necesaria autorreferencialidad de la racionalidad, liberándose así este procedimiento del reproche relativo a la circularidad lógica. Así como la justificación, o la sola explicación, del uso del lenguaje no puede menos que hacer uso del lenguaje, de un modo parecido se podría mostrar que la justificación de la racionalidad debe obedecer *implícitamente* a standars mínimos de racionalidad. Esta suerte de tensión entre lo que se hace *explícitamente* y lo que *implícitamente* se está utilizando para llevar a cabo la explicitación no debe ser, en rigor, confundida con un procedimiento circular vicioso, sino que debe ser vista, más bien, como la necesaria autorreferencialidad a la que lenguaje y racionalidad se ven necesariamente abocados al ser, al mismo tiempo, *objeto* e *instrumento* de su análisis. En esto no hay defecto lógico, siempre y cuando no haya pretensiones *absolutas principialistas*.

Pero éste no es el caso del llamado 'círculo cartesiano', pues lo que está puesto en juego en él son dos elementos de crucial importancia dentro del proyecto cartesiano de fundamentación absoluta del conocimiento: el principio de la evidencia, por un lado, y la garantía divina o la necesidad de estar absolutamente seguros en nuestros conocimientos verdaderos, por el otro. Así, el círculo cartesiano puede expresarse sintéticamente del siguiente modo:[3]

Toménse los principios (p) "todo lo que percibo clara y distintamente es verdadero", y (q) "Dios existe y no es engañador" como cruciales con miras a establecer un fundamento del conocimiento y a dotar de máxima seguridad a quien conoce. La argumentación circular surge desde el momento en que se afirma por igual que:

(1) Puedo saber –o conocer– que (p) sólo si primero sé –o conozco– que (q).
Y,
(2) Puedo saber –o conocer– que (q) sólo si primero sé –o conozco– que (p).

3. Sigo de cerca la formulación ya clásica de Willis Doney: "The Cartesian Circle." En: *Journal of the History of Ideas*. XVI, 1955, pp. 324-38. Esta formulación también puede ser encontrada en: James Van Cleve "Foundationalism, Epistemic Principles and the Cartesian Circle." En: *The Philosophical Review*, 88, Nr. 1, 1979, pp. 55 ss.; y en George Dicker: *Descartes. An Analytical and Historical Introduction*. Oxford, 1993, pp. 120 ss.

Es evidente que si se acepta que (1) y (2) son por igual verdaderos, entonces se estará en graves aprietos a la hora de pretender conocer (p) y (q), pues conocer cada uno de ellos supondría tener conocimiento previo del otro. Por tanto, si (1) y (2) son por igual verdaderos, no se puede conocer ni (p) ni (q).[4] Ahora bien, Descartes pretende haber conocido en la Tercera Meditación (p) y (q). ¿Es eso legítimamente posible?

2. Las estrategias para salvar a Descartes del cargo de circularidad (lógica)

Hay por lo menos cuatro formas de liberar a Descartes del cargo de circularidad: (A) La primera consiste en señalar el carácter artificial o meramente retórico de la hipótesis del genio maligno. (B) La segunda consiste en negar la anteriormente referida proposición (1) y en tomar partido a favor de (2). (C) La tercera en negar (2) y afirmar (1). Y (D) la cuarta en llegar a la afirmación de (1) y (2) *simultáneamente*, pero sin considerar a (p) y a (q) como verdaderos *al mismo tiempo*, por así decir, o desde *el mismo punto de vista*, sino apelando a un recurso por el cual (p) y (q) pueden ser tenidos por mutuamente complementarios, o como expresión de dos *aspectos diferentes*, que no chocan entre sí, del establecimiento del conocimiento cierto. Esta última me parece, sin duda, la estrategia más interesante. Pero vamos una por una en el orden señalado. Por lo demás, entre ellas se establecen algunos lazos, como se podrá ver.

(A) La primera estrategia contra la objeción del círculo sostiene que la hipótesis del genio maligno, que es la que pone a disposición los motivos de duda respecto de las verdades de la matemática, es un mero recurso retórico cuyo alcance como hipótesis *negadora* no se puede comparar con el alcance que tiene Dios como principio-garantía *positivo* de la verdad de nuestros conocimientos. La hipótesis del genio maligno surge, de hecho, de una vieja opinión (vetus opinio) según la cual hay un Dios que lo puede todo (qui potest omnia).[5] La legitimidad de esa

4. Cfr. Dicker op. cit, p. 120.

5. MM AT VII., p. 21 [Ch., p. 219]. La *vetus opinio* a la que se hace aquí mención, se refiere, ciertamente, a la existencia de Dios y no a la existencia del genio maligno. Pero la hipótesis del genio maligno, construida con libertad ilimitada, tiene origen, según mi opinión, en que, primero, a Dios (al Dios de la *vetus opinio*) se le adscribe la propiedad de la ominpotencia, y segundo, a que la bondad divina no ha sido probada todavía. Así, mientras nos movamos en el territorio de la *opinión*, podemos convertir, por así decir, la creencia en Dios en la hipótesis de un genio maligno todopoderoso: "Supondré, pues, que existe, no por cierto un verdadero Dios, que es la soberana fuente de verdad, sino cierto genio maligno, tan astuto y engañador como poderoso, que ha empleado toda su habilidad en engañarme." (MM AT VII., p. 22 [Ch., p. 221]). Véase también la Tercera Meditación (p. 36, renglón 9) en donde Descartes se refiere a esa "praeconcepta de summa Dei potentia opinio" en relación con el error respecto a las cosas que son más evidentes.

6. Cfr. Martial Gueroult: *Descartes selon l'ordre des raisons*. Tomo I. Paris, 1968, p. 45.

7. MM AT VII., p. 36. (Cursiva mía). [Ch., p. 235]. Henri Gouhier sostiene que el genio maligno y el Dios engañador deben ser distinguidos. (Cfr. Gouhier: "Le grand Trompeur et la signification de la métaphysique cartésienne". En: *Travaux du IX Congrés International de Philosophie. Congrés Descartes*. Paris, 1937, pp. 69-73). El primero sería "un artificio puramente metodológico" (p. 69) que es construído por nuestra libertad. ("El genio maligno es la personificación de mi voluntad que se libera de la tiranía de la verdad y de la tentación de lo probable por una negación radical", p. 71). El segundo sería, en cambio, una

opinión, como *opinión*, no está en juego; ella, antes bien, es movilizada en un estadio de la búsqueda de los principios del conocimiento en el que no hay nada que se pueda oponer al uso exagerado de la libertad de fingir y dudar.

En la Tercera Meditación, Descartes afirma que la razón de dudar que depende de esa *opinión* "es bien ligera, y por así decirlo metafísica" (valde tenuis et, ut ita loquar, metaphysica dubitandi ratio est". MM AT VII., p. 36). Ese uso peyorativo del concepto "metafísico" podría servir de apoyo para el pensamiento de que la hipótesis del genio maligno sólo tiene un valor insignificante, si no más bien un carácter retórico.[6] Que esta no puede ser la opinión de Descartes queda testimoniado por lo que él dice inmediatamente después:

> "Pero para poder eliminarla por completo (se refiere a la razón de dudar que depende de la aceptación de un Dios engañador –LEH) debo examinar, en cuanto se presente la ocasión, si existe un Dios; y si encuentro que existe uno, debo examinar también si puede ser engañador; *pues, sin el conocimiento de esas dos verdades, no veo que pueda estar jamás seguro de cosa alguna*."[7]

El poder destructivo de la hipótesis del genio maligno es, así, directamente proporcional a la significación de Dios como principio que garantiza la verdad que debe ser conferida a nuestros conocimientos.

(B) La segunda estrategia contra el cargo de circularidad se basa en la negación de (1) y en la afirmación de (2); es decir, no es cierto que puedo saber o conocer que (p) ("todo lo que percibo clara y distintamente es verdadero") sólo si primero sé o conozco que (q) ("Dios existe y no es engañador"), sino que puedo saber o conocer (p) independientemente del conocimiento de (q).[8]

Dado que esta estrategia niega la necesidad de la garantía divina para la validación de la razón, ella tendrá que mostrar que el buen Dios es garante del ejercicio correcto de una facultad diferente a la de la razón. De este punto de vista ha surgido el conocido *argumento (o gambito)*[9] *de la memoria*. Hay apoyo textual para mostrar que el mismo Descartes era adepto de esta posición:

> "Por último, ya he explicado con bastante claridad,..., que no he incurrido en lo que llaman círculo, al decir que sólo estamos seguros de que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas, a causa de que existe Dios, y, a la vez, que sólo estamos seguros de que Dios existe, a causa de que lo concebimos con gran claridad y distinción; pues ya entonces distinguí entre las cosas que concebimos, en efecto, muy claramente, y aquellas que recordamos haber concebido muy claramente en otro tiempo. En efecto: en primer lugar, estamos seguros de que Dios existe, porque atendemos a las razones que nos prueban su existencia; mas tras esto, basta

"hipótesis metafísica", en la que la omnipotencia se abstrae de otras propiedades de Dios, aún no conocidas. Esa abstracción tiene lugar, sin embargo, por nuestra ignorancia de la bondad de Dios. De ahí que no se vea en qué medida ayuda para algo en el presente contexto la distinción introducida por Gouhier, pues a Dios se le *puede* adscribir mucho *libremente* (omnipotencia malévola, por ejemplo) mientras la voluntad no sea determinada por el conocimiento verdadero. Sobre el punto véase Margaret D. Wilson: *Descartes*. London, Henley y Boston, 1978. Cap. I. §7. Nota 41 y especialmente cap. III, §3.

8. O: "puedo conocer (p) *antes* de conocer (q)", que es la forma alternativa adoptada por Dicker con miras a defender la complementariedad de (1) y (2). –(2) se expresará, a su turno: "puedo conocer (q) *antes* de conocer (p)"–. Dicker op. cit., p. 121. Ver infra pp. 8 ss.

9. Van Cleve, op. cit., p. 56.

> con que nos acordemos de haber concebido claramente una cosa, para estar seguros de que es cierta: y no bastaría con eso si no supiésemos que Dios existe y no puede engañarnos." (MM AT VII., pp. 245 ss. –Alf. P. 197–)

Ese argumento, que es preferido por varios reconocidos intérpretes,[10] comporta dos dificultades: primera, debilita el poder metafísico de la duda y restringe su alcance universal. Segunda, él mismo parece estar expuesto al peligro de la circularidad.

Un debilitamiento de la duda metódica no es aceptable porque él compromete el programa cartesiano. En efecto, no se comprende para nada porqué habría de ser necesario dirigirse a la ficción de una hipótesis tan desmesurada sólo para socavar nuestra confianza en la memoria. Eso supondría que la memoria juega un papel decisivo en la producción de conocimientos verdaderos, pues lo que el desmesurado uso de la libertad de dudar quiere realmente es llamar la atención sobre el hecho de que incluso aquello que parece ser *lo más evidente* puede ser puesto en duda mientras no haya sido encontrado un fundamento seguro del conocimiento.

Por otra parte, se ha de observar que no sería permitido apelar a la memoria en la demostración de la existencia de Dios si no se desea que el argumento de la memoria caiga en un círculo. Pero para probar la existencia de Dios se requiere de la memoria ya que el argumento se basa en una cadena de razones. Harry Frankfurt ha llamado con razón la atención sobre ese hecho.[11] Eso vale fundamentalmente, por supuesto, para el argumento que Descartes ofrece en la Tercera Meditación: cada paso de la cadena argumentativa debe ser por sí mismo concebido intuitivamente, es decir, clara y distintamente, pero la cadena completa de fundamentos y axiomas sobrepasa las fronteras de la comprensión intuitiva y momentánea. De ahí que sólo haya una posibilidad de que el argumento de la memoria no caiga de nuevo en un *circulus vitiosus*; a saber: comprender *simultáneamente* con claridad y distinción todos los pasos de la prueba de la existencia de Dios.

Según Frankfurt el reproche de circularidad sigue valiendo, sin embargo, para el argumento de la memoria aún cuando se acepte que la

10. Por ejemplo Etienne Gilson, *Discours de la méthode. Commentaire*. Paris, 1947, pp. 360-61; Doney, op. cit., pp. 324-38.

11. Frankfurt, *Demons, Dreamers and Madmen*. New York, 1970, p. 159.

existencia de Dios puede ser demostrada sin utilizar una larga cadena de premisas que primero fue memorizada, pues aunque el razonamiento por el cual la existencia de Dios se prueba es muy corto y simple, el recuerdo (recollection) de que se ha demostrado la existencia de Dios tiene que ser activado siempre que se requiera de la garantía de Dios o cuando esa garantía es evocada. Pero la garantía de Dios es evocada justamente en aquellos casos en los cuales no se está seguro de la confiabilidad de nuestros recuerdos.[12]

Si Dios, como se ha expuesto, es criterio de fiabilidad en la memoria y no del principio de la evidencia, entonces la prueba de su existencia no puede depender de ningún modo del uso de la memoria. Por consiguiente, no se trata tan sólo con relación a la *veracitas Dei*, como garantía de la veracidad en el conocimiento, de rehabilitar la confianza en le memoria, sino que se trata más bien de que aquello que una vez fue concebido clara y distintamente, puede permanecer como algo así conocido porque Dios, debido a su *veracitas*, garantiza el carácter indiscutible de ese criterio de verdad.

(C) La tercera estrategia contra el cargo de circularidad se basa en la negación de (2) y en la afirmación de (1); es decir, no es cierto que puedo saber o conocer que (q) ("Dios existe y no es engañador") sólo si primero sé o conozco que (p) ("todo lo que percibo clara y distintamente es verdadero"), sino que puedo saber o conocer que (q) con independencia del conocimiento que tenga de (p).[13]

Para que la independización del conocimiento de que Dios existe y no es engañador con respecto al principio que es criterio reglamentador de la verdad tenga lugar efectivamente, es necesario apelar a algún tipo de distinción que permita mostrar que se puede tener *evidencia fundada* de la existencia de Dios sin que sea necesario un establecimiento expreso de la validez general del principio de *toda* evidencia fundada. Por extraño que esto parezca a primera vista, ha dado lugar a una alternativa de solución sumamente sugestiva, propuesta originalmente por Anthony Kenny en su libro *Descartes. A Study of His Philosophy* (1968), pero que ha sufrido algunas variaciones, entre otras el refinamiento al que él mismo la sometió posteriormente.[14]

12. Véase Frankfurt, op. cit, p. 159: "Cuando duda de la fiabilidad de la memoria Descartes tiene que dudar necesariamente de su recuerdo de que él ha mostrado que la memoria es garantizada por Dios. Sería claramente circular para él ofrecer como validación de la memoria el hecho de que él recuerda haber probado que Dios garantiza la memoria".

13. O: "puedo conocer (q) antes de conocer (p)", que es la variante de Dicker, op. cit., p. 121.

Según Kenny, Dios es garante de la "veracidad" de la *intuición en general*, que es la que establece *la regla general de la evidencia*, pero no del carácter veraz de las *intuiciones particulares* o de las *percepciones claras y distintas individuales*, las cuales, en razón de su contenido, se han de tener en sí mismas por verdaderas. En consecuencia, Descartes no incurriría en círculo, pues "la verdad de las intuiciones particulares nunca es puesta en cuestión, solamente la confiabilidad universal de la intuición, y sólo en la vindicación de esta confiabilidad universal es que son utilizadas intuiciones individuales."[15] Intuiciones particulares serían, por ejemplo, los axiomas que operan como premisas de la prueba deductiva de la existencia de Dios en la Tercera Meditación.

Un primer problema de esta interpretación consiste en que puede mostrarse que Descartes puede tener (y de hecho tiene) algunas *intuiciones particulares* (como por ejemplo, que dos más tres son cinco; MM AT VII., p. 36) por dudosas, mientras no esté probado que hay un Dios bueno.[16]

Con todo, esta solución no parece aceptable por otras dos razones básicas: 1) ella conlleva una vindicación del carácter obligatorio de asentimiento de algunas percepciones claras y distintas sin que esto vaya al mismo tiempo de la mano de un principio-criterio que garantice *en todo* momento la verdad del conocmiento así alcanzado; 2) la solución referida tiene el grave inconveniente de que no permite establecer cuál sería la relación entre algunas (las) intuiciones o percepciones claras y distintas particulares que obligan por sí mismas al asentimiento y la regla general de la evidencia. Estas dos razones se correlacionan mutuamente y dejan ver que no hay escapatoria a un argumento circular.

14. Sobre las distintas variaciones véase Bernard Williams, *Descartes. The Project of the Pure Enquiry*. London, 1978, p. 203; Van Cleve, op. cit., pp. 66 ss. Sobre el refinamiento posterior véase Kenny, "The Cartesian Circle and the Eternal Truths". En: *Journal of Philosophy*, 67 1970, pp. 685-92.

15. Kenny, op. cit. (1968), p. 194.

16. Cfr. F.Feldman - A.Levison, "Anthony Kenny and the Cartesian Circle". En: *Journal of the History of Philosophy*. Vol. IX. 4 1971, p. 494.

Una vindicación del carácter de algunas percepciones claras y distintas, según el cual ellas obligan a asentir por sí mismas sin un principio-criterio que garantice la verdad del conocimiento así alcanzado más allá del momento en que se tiene la percepción particular clara y distinta, es altamente problemática. Bernard Williams ha llamado la atención sobre el factor puramente *temporal* de la *cognitio* (del conocimiento claro y distinto proveniente de ciertas intuiciones) en contraste con el carácter *estable* de la *scientia*, esto es, de los conocimientos que, siendo verdaderos y a los cuales corresponden percepciones claras y distintas, no se consideran como meros episodios momentáneos de certeza, sino que pueden ser tenidos *siempre* como claros y distintos por el hecho de haber sido alguna vez así concebidos.[17] Esta seguridad no la da ninguna percepción clara y distinta particular por sí misma, ya que cualquiera de ellas obliga a su asentimiento en el momento en que tiene lugar, pero no más allá de ese momento. Las percepciones claras y distintas son todas ellas "time-bound", como dice Williams (ibidem). Por tanto, el hecho de que se pueda conocer clara y distintamente que Dios existe y no es engañador sin que sea necesario aceptar la regla general de la evidencia no nos sirve de mucho con relación al status de *scientia* estable que deben adquirir algunas *cognitiones* particulares y episódicas que son convalidadas por sí mismas –incluyendo, por supuesto, la de que Dios existe y no es engañador–; a menos que la demostración de la existencia y suprema bondad de Dios sirva para darme seguridad sobre el hecho de que *siempre* puedo *estar seguro* de que todo lo que concibo clara y distintamente *permanece* como tal. Es decir, sólo gracias a la regla general de la evidencia puedo tener algo más que episodios momentáneos de certidumbre (esto es, *scientia*, y no mera *cognitio*) y de esa regla general, a su vez, sólo puedo estar seguro si puedo tener algo más que un episodio momentáneo de certidumbre de que hay un Dios y no es engañador; cuestión que sólo puede ser, a su vez, asegurada si gracias a la regla general de la evidencia puedo saber que este conocimiento no es un mero episodio momentáneo de certidumbre, etcétera.

Se ha de reconocer, por último, que la propuesta de solución según la cual la garantía divina solamente es necesaria para el conocimiento de la regla general de que "*todo* lo que percibo clara y distintamente es verdadero", pero no es necesaria, en cambio, para la aceptación de las

17. Sobre eso véase Williams, op. cit., pp. 200-201.

percepciones particulares que se imponen clara y distintamente en virtud de su propia y presente claridad y distinción; esta propuesta de solución –digo– implica que la regla de la evidencia puede ser puesta en duda mientras no se haya demostrado que hay un Dios bueno. Y esto conduce, a su vez, a la cuestión crucial de la que finalmente trata este asunto; a saber: de la puesta en duda de la facultad misma de la razón.[18] Y esto es así porque esta posición no deja más alternativa: o bien se convalida la regla de la evidencia por medio de Dios (cuyo conocimiento –*cognitio*– no requiere de la regla de la evidencia, según sostiene esta alternativa de solución), y entonces se incurre de nuevo en círculo toda vez que se quiera convertir esa *cognitio* en *scientia*, o bien se dejan definitivamente sueltos la regla de la evidencia y las percepciones particulares claras y distintas, lo cual, ciertamente, puede salvarnos de la circularidad, pero implica dejar a la regla de la evidencia expuesta a la duda, esto es, dejarla sin convalidación.

Un resultado quizás no tan drástico, pero sí muy semejante en lo fundamental, vale para otros dos intentos de superación del círculo cartesiano: para el que se basa en la diferenciación entre *percepción clara y distinta* y *juicio verdadero*, y para el que distingue *niveles* de las percepciones claras y distintas. El primer intento es defendido por Harry Frankfurt y el segundo es propuesto por Margaret D. Wilson, con una reserva importante, como se verá a continuación. Ambos, guardadas bien las proporciones, pueden ser considerados como variantes de la tercera estrategia en mención, la cual, en últimas, necesita establecer de cualquier modo la independencia de la percepción clara y distinta respecto de la garantía divina.

Según Frankfurt, Dios es garante de la verdad de nuestros juicios, pero no del carácter indudable de lo que es concebido clara y distintamente.[19] Tal diferenciación debe preservar, como dije, la independencia de la regla de la evidencia, expuesta al principio de la Tercera Meditación, respecto del conocimiento de la existencia de Dios. Semejante procedimiento podría ser aceptado, de tal forma que libre a Descartes de

18. Cfr. Frankfurt, "Memory and the Cartesian Circle". En: *Philosophical Review* 71. 1962, (pp. 504-11); también, del mismo, op. cit. (1970), Cap. 15; Dicker (1993), p. 132.

19. Cfr. Frankfurt, op. cit. (1970), pp. 162 ss. [Véase también, del mismo, op. cit. (1962), pp. 504-11].

las catastróficas consecuencias que traería consigo la extensión de la problemática del círculo al principio de la evidencia. Pero puesto que la existencia de Dios se prueba en la Tercera Meditación por medio de una cadena argumentativa y no a través de un golpe intuitivo, por así decir, no se ve cómo se ha de evitar un círculo con relación a la utilización deductiva de la razón. Aún cuando la existencia de Dios se concibiera directamente por medio del "espíritu puro y atento", esto es, intuitivamente (véase *Regula* III. AT X., p. 368), y aún cuando la prueba más evidente de la existencia de Dios, a saber, el argumento ontológico, sea claramente cognoscible sin mayor razonamiento (MM AT VII., p. 163; también pp. 166/7), se tiene que reconocer que la prueba de la existencia de Dios no es ni una mera intuición simple, ni un procedimiento deductivo formal, sino una demostración apoyada en todos sus momentos por una percepción clara y distinta. Si la prueba de la existencia de Dios es el resultado de un intrincamiento entre percepción clara y distinta y encadenamiento deductivo correcto (por más corto que éste sea), y en ella se pueden ver entremezclados, por otra parte, juicios verdaderos y percepciones claras y distintas que los soportan como tales, entonces no se alcanza a divisar una fórmula definitiva para liberar a Descartes del cargo de circularidad. A menos que se quisiera poner en cuestión la *radicalidad* cartesiana, en razón de la cual lo que *aparece como lo más evidente* es puesto en duda. Más adelante, en el tercer apartado de este ensayo, tendré oportunidad de justificar con más detalle este último aserto, que constituye lo fundamental de la interpretación aquí ofrecida.

Margaret D. Wilson es, a mi modo de ver, perfectamente consciente de este carácter inevitable de la circularidad cartesiana sobre la base de la *radicalidad* del método escéptico. Ella afirma, ciertamente, que el círculo podría evitarse mediante la distinción entre niveles diferentes de las percepciones claras y distintas, pero al mismo tiempo observa que esa no es la posición de Descartes contra sus críticos: "La mejor esperanza de Descartes para establecer una posición que sea significativa, relativamente no arbitraria, consistente y no circular, parece descansar, pues, en la noción de una escala de distinción...La percepción del poder de Dios es, justamente, más clara y distinta que la percepción de la necesidad matemática; así, estamos autorizados a sostener que las últimas percepciones están subordinadas al poder de Dios. De modo similar, la percepción de la perfección divina es más clara y distinta que nuestras mejores intuiciones de la verdad matemática y científica. Estamos autorizados a depender de las últimas justamente porque ellas reciben 'confirmación' de la más evidente percepción de todas. Sin embargo, se debe observar de nuevo (y conceder) que esta no es la defensa a la que Descartes mismo se adhiere en sus replicas a la objeción de 'circularidad'."[20] Según Wilson, sólo se puede evitar la circularidad si la hipótesis del Dios engañador se restringe (cfr. Wilson, op. cit., p. 132 y cap. I. § 7). Y esto equivale a decir: restringir la radicalidad, es decir, como sugeriré más adelante: *racionalizarla.*

(D) Con esto quiero entrar a analizar la última estrategia, que puede ser considerada como una composición articulada de algunos momentos claves presentes en las dos estrategias anteriores.

La cuarta estrategia parte de la base que si se puede responder convincentemente a la objeción del círculo es porque se puede responder a la pregunta por la posibilidad de la rehabilitación de la razón por medio de la razón misma.

En este punto o bien se puede apelar a una especie de *ordenamiento* según anterioridad y posterioridad entre la regla de la evidencia y el conocimiento de que hay un Dios no engañador para mostrar la mutua complementariedad de ambos principios, o bien se puede alegar en favor de esa complementariedad destacando dos aspectos diferentes, pero no mutuamente adversos, del tener por verdadero; a saber: el aspecto del tener por verdadero que recae en la *certidumbre psicológica* (el aspecto psicológico de la certeza, si se quiere) y el tener por verdadero que recae en la *certidumbre metafísica* (o el aspecto metafísico de la certeza). La primera posición ha sido recientemente defendida por George Dicker y la segunda es la ya clásica posición de Alan Gewirth.

Dicker sostiene que tanto la proposición "yo puedo conocer que todo lo que percibo clara y distintamente es verdadero *antes* de conocer que Dios existe y no es engañador", como la proposición: "yo puedo conocer que Dios existe y no es engañador *antes* de conocer que todo lo que percibo clara y distintamente es verdadero" pueden tenerse simultáneamente por verdaderas si se parte de que el argumento de la existencia de Dios y su veracidad es un argumento que va por partes y que debe (y puede) ser completado razonablemente, esto es, que puede ir descartando poco a poco razones de dudar. Ahora bien, *antes* de que el argumento de la existencia de Dios y su veracidad esté completo, *tene-*

20. Wilson, op. cit., p. 135.

mos razones para dudar de la confiabilidad de la razón, de la confiabilidad de las percepciones claras y distintas, basados en la capacidad de un Dios omnipotente para el engaño. Pero una vez *completado* el argumento desaparece esta última razón para dudar y "Descartes llega a conocer tanto que un Dios no engañador existe, como que sus percepciones claras y distintas son verdaderas."[21]

Este argumento, como el de Gewirth, descansan en el supuesto de que la duda radical cartesiana es completamente razonable. Pero el problema es que este supuesto no es admisible sin más.

Gewirth sostiene que Descartes no incurre en círculo alguno debido a que las percepciones claras y distintas, inmediatamente presentes, están llamadas a dotarnos principalmente de una *certidumbre psicológica*, en cuanto que "la mente está obligada a asentir a la verdad" de dichas percepciones; mientras que por medio de la demostración de la existencia del Dios veraz se gana *certidumbre metafísica*, "con la cual la mente es de tal modo asegurada respecto de la verdad de las percepciones claras y distintas que hasta la misma duda metafísica es imposible."[22]

Que la "misma duda metafísica es imposible" significa, por su parte, que *ya* no se tiene una razón para dudar de los conocimientos claros y distintos, esto es, de lo que me parece más evidente, en suma, de las verdades de razón. Y *ya* no se tiene esa razón para dudar porque la única que había, a saber, la de la existencia de un genio maligno, queda desechada debido a que no es posible tener una certeza psicológica de él, o mejor, debido a que la certeza de que Dios existe y no es engañador se impone.

El defecto principal de esta estrategia está, por una parte, en hacer caso omiso de la necesaria relación de retroalimentación que hay entre certeza metafísica (superación de las razones de dudar) y certeza psicológica (percepción presente clara y distinta, que es clave para poder dejar a un lado las razones de dudar). Pero, por otra parte, esta alternativa es sumamente optimista con respecto a la racionalidad de la duda metafísica.

21. Dicker, op. cit., p. 140.

22. Alan Gewirth, "The Cartesian Circle". En: *Philosophical Review* 50. 1941, p. 386. "El argumento de Descartes no es circular, pues, mientras que es por la certeza psicológica de las percepciones claras y distintas que la existencia de Dios se prueba, lo que Dios garantiza es la certeza metafísica de tales percepciones" (ibidem, p. 386).

Gewirth sostiene que una razón determinada para dudar de algo debe ser ella misma percibida clara y distintamente. Por tanto, si la única razón para dudar de las percepciones claras y distintas es la hipótesis de un genio maligno, pero yo percibo clara y distintamente (con certidumbre psicológica) que Dios existe y no es engañador, entonces no puedo percibir clara y distintamente que Dios es un engañador. Ahora bien, si no puedo percibir clara y distintamente que Dios es un engañador, entonces la hipótesis del Dios engañador no puede ser tenida como una (buena) razón para dudar. Con esto Gewirth pretende haber convertido la certeza psicológica puntual en certeza metafísica. Sobre ésta descansa, finalmente, la validación de la razón, ya que si queda abolida toda posibilidad de considerar que la hipótesis del Dios engañador es una "buena" razón para dudar, entonces "todas las percepciones claras y distintas son metafísicamente ciertas".[23]

Es de notar que en este argumento no parece contarse con el hecho de que lo que se considera un "tránsito" de la certeza psicológica a la metafísica puede no ser más que una especie de ampliación o utilización alternativa de la certeza psicológica en la que se está cierto (psicológicamente) de la falsedad de las razones metafísicas de dudar.[24]

Por otra parte, y tal vez más importante, sostener que la "racionalidad" de la duda metafísica descansa en los mismos standars de racionalidad del criterio de la evidencia conlleva una malinterpretación del método eséptico cartesiano. Gewirth, y también Dicker, sostienen que la razón para dudar de la razón reside en la hipótesis –razonable– de que un Dios todopoderoso pudo habernos creado de tal modo que nos engañemos aún en las cosas más evidentes. Así como nos es permitido derivar razonablemente la posibilidad del engaño divino, así mismo nos sería dable derivar razonablemente la validación de la razón del hecho que ese ser omnipotente no *quiere* ese engaño.[25]

Pero, en rigor, detrás de esta presunta racionalidad que asite a la duda metafísica hay otro motivo que me parece más determinante. a saber: que mientras no haya una *fuerte razón en contra*, una razón obligante, se puede hacer un uso desmesurado de la libertad, la cual puede

23. Cfr. Gewirth, op. cit., p. 395. Véase la reconstrucción que hace Van Cleve del argumento de Gewirth. (Van Cleve, op. cit., pp. 58-59).

24. Cfr. Van Cleve, op. cit., pp. 60-61.

25. Cfr. Dicker, op. cit., pp. 139-40.

transgredir todo standar de racionalidad. Y esa fuerte razón obligante no puede ofrecerse mientras no haya una validación de la razón. Por tanto, reconocerle plena racionalidad a la duda metafísica trae consigo una grave desvirtuación de un aspecto definitivo del método escéptico, entendido como búsqueda de fundamentos inconmovibles; a saber: el aspecto de la *radicalidad*, que no es forzosamente concordante con el de la *racionalidad*. No es simpemente que, como sostiene Van Cleve criticando a Gewirth, éste haya desconocido que Descartes "fue mucho más liberal acerca de lo que podría valer como razón para dudar",[26] sino que Descartes fue en realidad (y talvez no pudo menos que serlo) francamente libertino en cuanto que la ausencia, *prima facie*, de un fundamento cierto del conocimiento fue utilizada por él como *licencia* para emplazar un mecanismo abiertamente irracional para dudar. Que a esa licencia le asista una suerte de racionalidad, no significa que el mecanismo emplazado en la duda hiperbólica no deje de ser irracional. Esa licencia es el permiso para *dudar absolutamente con libertad*.

3. *Libertad para dudar y circularidad*

El escepticismo cartesiano es un escepticismo metódico que tiene fundamentalmente el propósito de asegurar el conocimiento contra todo posible ataque escéptico por medio de una fundamentación absoluta. Descartes juega, por así decir, el juego del escéptico con la intención de probar qué tan lejos pueden llevar las consecuencias de un punto de vista escéptico radical. De ese juego puede resultar o bien el reconocimiento de una situación de inseguridad insuperable que no permite hacer posible la fundamentación del conocimiento, o bien algo así como un socavamiento definitivo, desde el interior, de las razones del escepticismo, una "conquista" del escepticismo.[27]

Semejante conquista desde el interior sólo puede tener lugar si es encontrado un fundamento para el conocimiento que pueda ser adoptado con absoluta seguridad, y si una vez hallado ese fundamento, se puede establecer un criterio, un método o una regla que permita transferir evidencia hacia lo que no es fundamento sino fundamentado, o derivado. El conocimiento se construirá, entonces, a partir de ese fundamento. La *firmeza* que ha de tener ese fundamento primero, se puede medir por medio de la *radicalidad* del método escéptico que se emplea con el fin de hallarlo. Firmeza del fundamento a encontrar y radicalidad del método están, por tanto, en una relación directamente proporcional. Y, por cierto, del siguiente modo: el fundamento mencionado será tanto más seguro, cuanto más radical y menos indulgente sea la duda. Pues lo único que puede ser considerado como fundamento inatacable es aquello que, como todo lo otro, es sometido al poder destructivo de la duda universal, pero está en condiciones de pasar intocado el test escéptico.

Una importante característica del escepticismo metódico cartesiano consiste en ofrecer siempre una razón por la cual algo es puesto en duda.[28] Esto constituye la *racionalidad* del escepticismo metódico. Sin embargo, esa característica tiene que ser puesta en concordancia con la mencionada *radicalidad* de la que está dotado el método si es que éste ha de ser asumido como camino para el establecimiento del fundamento inconmovible del conocimiento.

La tarea de poner en concordancia estos dos aspectos no parece haber ocupado prioritariamente a Descartes. Pero el hecho de que no haya una concordancia entre estos dos aspectos afectaría el núcleo de su empresa, pues la seguridad de lo que resiste a la duda y es alcanzado por medio de semejante método escéptico, depende fundamentalmente del alcance de la duda universal. Este alcance, por su parte, se gana sólo por medio de un procedimiento hiperbólico que no descansa en última instancia en *un criterio lógico*, sino en un desmesurado uso de la *libertad*. Una mirada al proceso de la duda permite analizar este asunto con más detalle.

Como es sabido, en el proceso de la duda metódica se pueden distinguir tres momentos: 1) La duda en el testimonio de los sentidos, que parte de su carácter engañoso. 2) El argumento del sueño. 3) La así llamada duda hiperbólica o el argumento del genio maligno.

26. Van Cleve, op. cit., p. 62.

27. Cfr. Richard Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Los Angeles. London 1979, pp. 172 ss. [*La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. México 1983. Trad. Juan José Utrilla., pp. 259 ss.]

28. "En la primera meditación se exponen las razones por las cuales podemos dudar en general de todas las cosas y en particular de las cosas materiales, por lo menos mientras no tengamos otros fundamentos en las ciencias que los que hemos tenido hasta ahora". MM AT VII., p. 12. Cfr. Op. cit., p. 17.

Los dos primeros momentos pueden ser considerados como resultado de una y la misma preocupación crítica con respecto a la experiencia sensible, aún cuando el primero parece hallarse más próximo a un motivo escéptico *natural* que el segundo. Toda investigación científica *normal* debe, en efecto, protegerse contra la falibilidad de nuestras observaciones sensibles. Respecto del motivo por medio del cual las observaciones de los sentidos se tornan sospechosas podría decirse que él no violenta en una medida enorme nuestra forma de experimentar cotidiana. Lo mismo no puede decirse del argumento del sueño, y mucho menos aún del argumento del genio maligno, por medio del cual Descartes va más allá de todo motivo para dudar que se origina en el sentido común.

Aunque esta diferencia entre una duda *normal*, adecuada a nuestra experiencia cotidiana, y una duda que sobrepuja el sano *sentido común* es sustentable, se debe llamar la atención sobre el hecho de que el proceso completo de la duda está determinado por una tendencia o, si se quiere, una necesidad, a exagerar, la cual no obedece ni al *sentido común* ni a algo así como una *lógica del dudar*. El método escéptico cartesiano está dominado por el principio según el cual todo aquello en donde se pueda imaginar o fingir (imaginer) la más insignificante duda, debe ser considerado como absolutamente falso.[29]

Si los sentidos han dado *a veces* ocasión de errar, esto es ya suficiente para considerar como *falso todo aquello* que tiene algo que ver con ellos. Si no hay un criterio para distinguir con absoluta seguridad aquello que es soñado de aquello que es percibido, entonces es éste ya un indicio suficiente para considerar la experiencia que es tomada normalmente por real como un sueño. En otras palabras: se puede *imaginar, fingir o figurarse* que todo lo que se experimenta es meramente soñado. Finalmente se puede imaginar que un genio maligno todopoderoso nos engaña con respecto a las cosas más evidentes como parecen ser la verdades formales de la matemática.

Semejante desconfianza con respecto a aquellas verdades implica una desconfianza en la capacidad de la razón. La duda adquiere en su último momento una radicalidad inusitada. Todo el procedimiento escéptico de la primera meditación se somete de hecho a esa hipótesis fingida cuya legitimidad yace en la *libertad* que se tiene, primero, para figurarse motivos de duda, y segundo, para considerar como falso todo aquello con respecto a lo cual se ha podido imaginar al menos un motivo de duda (Cfr., MM AT VII., p. 22).

29. Cfr. *Discours de la Méthode*. Parte IV., p. 31. (Ed. por E. Gilson. Paris 1947).

¿Descansa esa libertad de dudar en algún tipo de racionalidad? El carácter hiperbólico de la duda permite conjeturar que las razones con las que él está ligado sobrepasan en no poca medida los standars de convencimiento con los que normalmente asumimos las verdades formales matemáticas.

Mientras no se disponga de un fundamento cierto, es decir, absolutamente libre de duda, se puede suponer lo que se *quiera* para poner en cuestión no sólo nuestras creencias provenientes de la costumbre o del sentido común, sino también aquellas basadas en lo que hasta ahora nos ha parecido lo más evidente, vale decir, las verdades de razón. La razón de ese desmesurado uso de la libertad yace justamente en la ausencia de principios incorregibles y, por consiguiente, de criterios seguros del conocimiento verdadero.

Por tanto, la razón última en la que parece descansar todo el escepticismo metódico consiste en tener una libertad ilimitada para suponer que todo aquello respecto de lo cual queda la más mínima duda, puede ser considerado como absolutamente falso; o formulado más radicalmente, en tener una libertad ilimitada para fingir motivos de duda con el objeto de someter a un test fundamentador incluso aquello que aparece como lo más evidente. Pues mientras no se haya encontrado una verdad incontrovertible contra la cual un rechazo libre no es posible, debido a su carácter *imponentemente* verdadero, será siempre posible *creer* o *suponer* que lo que aparece como verdadero no lo es en realidad. Con eso se busca un principio que *tiene que* ser aceptado a pesar de nuestra libertad ilimitada, es decir, un principio que es de tal modo evidente que no *puede* ser tomado por incierto.

Del examen de que algo es dudoso no se sigue, sin embargo, que sea falso. Este último paso del escepticismo metódico, que no parece estar basado en ningún tipo de racionalidad, sólo puede ser justificado si se entiende, de nuevo, tal *tener por falso* como un mero *fingir* que se halla apoyado en la misma razón por la cual se pudo permitir un uso exagerado de la libertad. El tener por falso de lo dudoso no constituye, de hecho, el objetivo del método escéptico; su meta consiste más bien en una *suspensión del juicio*.

Descartes se defendía contra la objeción relativa a este paso de la

conclusión metódica exagerada del proceso de la duda con la declaración de que

> "allí donde he dicho que se tiene que tener lo dudoso por falso durante algún tiempo, expliqué claramente que yo entendía eso de tal modo que sólo en la búsqueda de verdades ciertas metafísicamente no se debía hacer más caso a lo dudoso que a lo completamente falso." (MM AT VII., p. 461 [*Objectiones septimae*, p. 15. E])

Por consiguiente, la racionalidad del procedimiento escéptico hiperbólico y radical sólo es aceptable bajo esa reserva. Lo cual no ayuda demasiado en orden a establecer una efectiva racionalidad en este procedimiento, pues todo dependerá finalmente del sentido que se le asigne a la expresión "búsqueda de verdades ciertas metafísicamente". El procedimiento escéptico radical se propone establecer un fundamento del conocimiento tan firme y sólido que ni siquiera por medio de un uso ilimitado de nuestra libertad de imaginar motivos de duda y de suspender el juicio se puede escapar a la coerción de asentirlo. La radicalidad de ese procedimiento conduce a Descartes a dudar de las verdades de la matemática y eso puede ser interpretado como duda en el poder de la razón. Si se ha de constatar efectivamente semejante duda en el poder de la razón al interior del método de la duda, entonces se hace evidente que Descartes se encuentra en una situación tremendamente difícil a la que él sólo con mucha dificultad puede escapar (si es que puede) mediante el uso de la razón. Este, y no otro, es el núcleo *del problema del círculo.*

En la discusión de ese problema se ha señalado con frecuencia que la falacia que Descartes presuntamente comete es de tipo lógico: la apelación al uso de la razón para justificar el uso de la razón que él previamente había socavado por efecto de la radicalidad de la duda. Todas las estrategias indicadas en el apartado anterior apuntan en esa dirección.

Sin embargo, no es completamente correcto considerar solamente el aspecto lógico del llamado círculo cartesiano. Se tiene que acentuar más bien el hecho de que la *incómoda situación* en la que se encuentra la filosofía cartesiana en relación con el problema expuesto es *inevitable.* Su *inevitabilidad* resulta de la *radicalidad* con la que Descartes asume su proyecto fundamentador.

La situación que he llamado *incómoda* puede ser caracterizada del

siguiente modo: mientras la existencia de Dios no esté probada, se tienen razones para dudar inclusive respecto de aquello que se presenta como lo más evidente. Eso vale independientemente del hecho de que la garantía de Dios no sea aquello que da a la comprensión clara y distinta su claridad y su distinción. Con otras palabras: sin la garantía de Dios se continúa teniendo motivos de duda, aunque la comprensión clara y distinta restringe, en razón de su contenido evidente (y no propiamente en razón del hecho de ser garantizada por la existencia de Dios), nuestra libertad de dudar. Esos motivos de duda no tienen su origen en un desmesurado uso de la libertad, sino que ellos descansan más bien en la falta de *seguridad absoluta* respecto del conocimiento verdadero. Esa seguridad absoluta no puede poseer un carácter inmanente al conocimiento, sino que es dada por la convicción de la existencia de Dios.

La respuesta que da Descartes a la pregunta de si un ateo podría concebir clara y distintamente los teoremas de la matemática habla a favor de esta interpretación:

"Pues bien: no niego que un ateo pueda conocer con claridad que los ángulos de un triángulo valen dos rectos; sólo sostengo que no lo conoce (cognitio) mediante una ciencia verdadera y cierta (vera scientia), pues ningún conocimiento (cognitio) que pueda de algún modo ponerse en duda puede ser llamado ciencia (scientia); y, supuesto que se trata de un ateo, no puede estar seguro de no engañarse en aquello que le parece evitentísimo, según he mostrado anteriormente; y aunque acaso no pare mientes en dicha duda, ella puede con todo presentársele, si la considera o alguien se la propone; *y no estará nunca libre del peligro de dudar, si no reconoce previamente que hay Dios.*" (MM AT VII., p. 141. –Alf. 115/16).

Ahora bien, la existencia de Dios (y, *a fortiori*, la garantía de Dios, sin la cual los motivos radicales de duda no podrían ser superados) es establecida de un modo tan claro y distinto, como evidente era la naturaleza de aquellas verdades evidentísimas que alguna vez fueron puestas en duda por la búsqueda radical de la verdad; a saber: en la prueba ontológica de su existencia.[30]

Si Descartes no hubiera sido tan radical, hubiera podido simplemente establecer los principios del conocimiento sobre la base de criterios

30. Cfr. MM AT VII., pp. 65-6. (Quinta meditación. [Ch. pp. 264-5]).

del tener por verdadero pertenecientes a la experiencia humana. Pero eso no excluría la posibilidad de una nueva sospecha escéptica: ¿cómo se puede estar seguro de que aquello que es concebido clara y distintamente es realmente el caso cuando sólo se cuenta con criterios internos del tener por verdadero? Sólo sobre la base de criterios internos no se puede, consecuentemente, asegurar absolutamente nuestro tener por verdadero. No se trata, por tanto, de encontrar en una garantía trascendente un criterio de justificación del uso de la razón humana, sino que se trata más bien de que Dios (y la conciencia de su existencia demostrada) nos dota de una *seguridad* que nosotros mismos no podríamos darnos de ningún modo. A la exigencia de una garantía metafísica que asegura que lo que se concibe clara y distintamente es realmente el caso, le subyace la conciencia de la finitud y falibilidad humanas. A raíz de esa conciencia surge la desconfianza que da lugar al escepticismo. La única posibilidad de escapar a la incomodidad en la que Descartes se encuentra de cara a la problemática del círculo sería la renuncia a un fundamento de seguridad trascendente para el conocimiento. Pero la renuncia a un tal recurso significaría la entrega capituladora de la radicalidad del método de la duda y eso llevaría a su vez a la imposibilidad de vencer al escepticismo.

4. Descartes y el fundamentalismo epistemológico

Si se acepta la legitimidad y necesidad de una empresa cuya meta es la búsqueda de un fundamento del conocimiento dotado de absoluta seguridad, entonces se tiene que reconocer la indispensabilidad de un método como el método escéptico radical.[31]

Aceptada esta premisa, creo que se ha de reconocer forzosamente que nos encontramos frente al siguiente dilema:

1. Si el proyecto fundamentador *no es radical*, entonces la deseada superación del escepticismo no tiene lugar; pues el escepticismo que cuestiona la posibilidad del conocimiento se presenta como posibilidad para una posición doblemente absolutista, y, por cierto, debido a ese carácter doblemente absolutista: a) en cuanto busca la *seguridad absoluta* y b) en cuanto busca el *conocimiento de lo absoluto*, por así decir (algo así como *das Ding an sich* kantiano). Luego tiene que ser radical.

31. Cfr. Williams, op. cit., cap. 2.

2. Pero si el proyecto fundamentador *es radical*, entonces él está forzosamente sometido al más grave problema que surge de toda la discusión sobre la circularidad; a saber: que la rehabilitación de la razón por medio de la razón no es posible si la confianza en ella ha sido minada *irracionalmente*, esto es, por medio de la licencia que el *radicalismo* se toma para exacerbar el método de la duda.

La tensión entre la *necesidad* de estar seguro en el conocimiento, necesidad que se ve colmada para Descartes mediante un recurso *trascendente*, y el criterio de la evidencia, que es *inmanente*, es insalvable al interior de la filosofía cartesiana, porque es la tensión entre una necesidad irracional y un requisito epistemológico que puede muy bien ser formulado razonablemente.

Para el fundamentalismo epistemológico la seguridad en el conocimiento es definitoria de éste. Alfred Ayer (un eminente fundamentalista empirista) ha sostenido, en este orden de ideas, "que las condiciones necesarias y suficientes para conocer que algo es el caso son: primero, que lo que decimos conocer sea verdadero; segundo, que estemos seguros de ello; y tercero que tengamos el derecho de estar seguros."[32]

Que la seguridad en el conocimiento es *necesaria* es algo que se puede aceptar de cara a responder el desafio del escepticismo, si bien es posible también sostener que en la tarea de colmar esa necesidad se tengan que transgredir standars básicos de racionalidad debido, justamente, a las elevadas exigencias desafiadoras del escepticismo.[33]

¿Que pasaría si se lograra demostrar que la seguridad (y el derecho a estar seguro) en el conocimiento no es *suficiente* con miras a tener una definición de él? Esta demostración la propuso en un clásico paper Edmund Gettier en 1962.[34] Una consecuencia podría ser que si la seguridad no es requisito suficiente del conocimiento, entonces podriamos

32. A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge*. London 1956. [*El Problema del Conocimiento*. Buenos Aires 1985. Trad. Andrés Raggio, p. 43].

33. "Lo que sostiene el escéptico es que... los motivos por los cuales normalmente estamos dispuestos a conceder el derecho de estar seguros son menos válidos de lo que creemos, y, hasta puede llegar tan lejos como para decir que no son válidos en modo alguno." Ayer, op. cit., trad. cit. pp. 42-43.

34. Véase E. Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?". En: *Analysis* 23. 1963, (pp. 121-123).

abandonar su búsqueda exacerbada para dar paso a una concepción más razonable de éste. Lo cual supone también, por supuesto, razonabilidad de parte del escéptico.

Departamento de Filosofía
Universidad Nacional de Colombia

ABSTRACT

This paper is an analysis of the well known objection of circularity against the cartesian project of absolute foundation of knowledge. As it is well known this objection affects directly this project. The main purpose of the article is to show that Descartes himself is necessarily exposed to the charge of circularity because he does not establish an agreement between *rationality* and *radicality* of the sceptical method. The paper discusses several significant strategies which attempt to save Descartes from the charge of logical circularity. After discussion of these strategies it is pointed out that the search of absolute security of knowledge as well as the exaggerated license or freedom of the cartesian method to put everything in doubt, including the most evident truths, do not respond to rational needs. This fact does not permit that Descartes can offer a reflexive validation of reason by means of reason. Therefore the (cartesian) epistemological foundationalism is inevitably condemned to circularity.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXIV N° 1 (Otoño 1998)

ESTUDIO CRITICO

OSVALDO GUARIGLIA: *MORALIDAD, ETICA UNIVERSALISTA Y SUJETO MORAL*

Miguel Andreoli

El libro de Osvaldo Guariglia *Moralidad, ética universalista y sujeto moral*[1] es una obra de amplio aliento, en la que se desarrollan de un modo sistemático los resultados de una línea de investigación cuya dirección ya estaba presente en su primer libro, *Ideología, verdad y legitimación*.[2] Estamos ante un caso ejemplar de un tipo de trabajo filosófico, afortunadamente cada vez más frecuente en Latinoamérica, que se enfrenta a los problemas básicos desde los mejores aportes de la filosofía de nuestro tiempo, de un modo que va más allá de la mera exégesis. Sin temor a las construcciones sistemáticas, la filosofía de Guariglia se ubica por entero en una de las tendencias fundamentales de la filosofía moral contemporánea. A partir de antecedentes que se pueden datar en la década de los 50, con un impulso que se consolidó a partir de los 70, se ha dado un renacimiento de la reivindicación de la racionalidad práctica, cuyas tesis fundamentales se inscriben en la tradición inaugurada por Kant. Estamos ante la obra de mayor aliento publicada en América Latina desde esta perspectiva. Guariglia busca impulsar el avance de un programa de Etica al que podemos llamar kantiano, por medio de una reformulación que permita dar cuenta de los problemas que han puesto en cuestión a buena parte de sus pretensiones fundamentales. El resultado que se despliega en esta obra es una significativa contribución para saber si la apuesta kantiana en la ética contemporá-

1. Guariglia, Osvaldo, *Moralidad, ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996.

2. Guariglia Osvaldo, *Ideología, verdad y legitimación*, 1ª ed., Buenos Aires, Sudamericana, 1986. 2ª ed. corregida y aumentada, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1993.

nea ya ha empezado a mostrar síntomas de esclerosis o si continua siendo un programa vivo de investigación.

Guariglia entiende que las opciones fundamentales de la teoría de la moral están prefiguradas en nuestros usos corrientes del lenguaje moral. En este sentido, una filosofía moral interesante es necesariamente una reconstrucción racional y crítica de algunos aspectos básicos de las formas en las que de hecho conducimos nuestra existencia. Lo anterior no significa que la moral equivalga a la totalidad de lo que entendemos normalmente como sometido a la conducción voluntaria de nuestra existencia. De hecho muchas de las decisiones más significativas que hemos de tomar en nuestra existencia son moralmente indiferentes. Un cierto escepticismo frente a cualquier intento de justificación global de alguna forma de lo que Hegel llamaba eticidad resulta inevitable. Pero este escepticismo no necesariamente alcanza a las cuestiones de justificación de reglas que regulan nuestro comportamiento con los otros.

Una empresa posible de reconstrucción racional que pretenda criterios de fundamentación suficiente, debe comenzar por restringir lo que se entiende por moral. No ha de referirse al abigarrado conjunto de criterios valorativos e ideales que orientan nuestra existencia, al que Guariglia denomina "vida moral", y que corresponde a lo que desde Hegel ha sido llamado "eticidad"; ni al conjunto de los aspectos normativos de regulación de las interacciones entre los seres humanos, en el sentido del entramado de costumbres que regulan la vida social; sino a un "significado más estricto" (p. 14), el de la moralidad. La delimitación que Guariglia hace de la esfera de la moralidad se establece en una doble operación que tiene sus orígenes en Kant. En primer término, se centra en una noción de deber determinada en un nivel crítico, que distingue al deber así entendido de la mera vigencia de las normas que de hecho regulan la vida social, por medio de la diferenciación entre el *factum* de que una costumbre sea generalmente aceptada y la existencia o no de buenas razones para actuar de ese modo (p. 13). En segundo lugar, como consecuencia de esta circunscripción a la idea de lo moralmente obligatorio, la reflexión sobre la moralidad se desprende de las cuestiones que clásicamente atañen a la vida buena. A partir de estos términos, se espera encontrar en el nivel crítico y reflexivo de la moralidad el punto de partida

> "desde el cual es posible extraer y exhibir la estructura racional-argumentativa y los principios sustantivos más universales mediante los cuales se puede sostener la validez sin restricciones de las normas que conforman lo moralmente obligatorio" (p. 15).

Las propuestas de ética cognitivista al estilo kantiano se han enfrentado desde sus comienzos a dos desafíos principales. En primer lugar, la tesis de que hay solución racional a cuestiones morales fundamentales, en términos de determinar la validez de nuestros juicios morales, debe dar cuenta de los ataques escépticos o de sus variantes relativistas. En segundo lugar, la respuesta particular a la cuestión de la validez moral en clave kantiana tiene que superar la sospecha, que siempre le acompaña, de formalismo o vacuidad. Las dos cuestiones están íntimamente ligadas pues ambas dependen de la posición que se adopte ante el principio de universalización.

Una característica fundamental del programa kantiano es hacer recaer el peso de la racionalidad ética sobre el principio de universalización. En las últimas décadas hemos asistido a un intenso trabajo de elaboración cuyo objetivo es la búsqueda de una formulación adecuada de este principio, y del cual encontramos una muy cuidadosa presentación crítica en los capítulos 2 a 6 de *Moralidad, ética universalista y sujeto moral*. La tesis que centra la comprensión de la moralidad en la universalización es a la vez un modo de entender el significado de nuestros juicios morales y un criterio de evaluación de las normas morales a la luz de su obligatoriedad para cualquiera que se encuentre en la situación relevante. Toda vez que afirmamos que una cierta conducta es moralmente exigible a alguien aceptamos, por consiguiente, que de estar nosotros mismos en una situación semejante en los aspectos relevantes, también reconoceríamos la exigibilidad moral de ese tipo de conducta. Se trata en un criterio básico de equidad, que recoge lo que ya está presente en la moralidad cotidiana toda vez que sabemos que no es lícito introducir en el alcance de la obligaciones morales distingos y excepciones no justificadas y, en particular, que no debemos sustraernos a nosotros mismos de lo que consideramos una obligación moral. En palabras de Guariglia, se trata de

> "un principio presupuesto por todo juicio moral genuino, dado que constituye un parte esencial del significado de términos como '(se) debe' y 'correcto', pero además, está siempre presente como una característica esencial del razonamiento moral, porque se presupone en todo intento de dar una razón de un juicio moral" (p. 23).

Si la aplicación universal de la norma moral está supuesta en la gramática del "debe" moral, la negación de este modo de entender la estructura básica de la moralidad no sería más que el resultado de una incomprensión del sentido de los términos morales claves. Y si el principio funciona como una regla fundamental de las argumentaciones morales, tanto su existencia como su relevancia serán puestas a prueba en su capacidad de reconstruir adecuadamente nuestros argumentos morales habituales. La existencia del principio de universalización sólo puede darse por el análisis de nuestros juicios morales cotidianos, en la medida en que –según Guariglia– cuando se nos exige justificación, nos vemos obligados a dar razones cada vez más generales hasta llegar a la consideración del alcance de la aplicación universal de la norma. La respuesta al escéptico es mostrar la existencia de la moralidad y la necesidad de dar cuenta de su carácter propio, que la hace irreductible a niveles tales como lo sicológico, lo económico o lo biológico. Claro que esto no implica necesariamente que quien reconozca la existencia y las exigencias de la moralidad tenga que aceptar participar consistentemente en los vínculos moralmente fundados, pero ante este tipo de decisión última no hay resolución filosófica.

Para mejor exhibir la estructura del principio se introducen en el libro algunos recursos lógicos. Utilizando variables para nombres propios de personas (*F*, *G* o *H*), variables para propiedades generales (*b*, *c*, *d*), y una variable que refiere a descripciones de tipos de acciones (*fr*), Guariglia propone la siguiente formulación:

> "[*U*] Si *F*, con la propiedad *b*, no debe *fr* (o no-*fr*) a *G* o *H*, con las propiedades *c* o *d* en las circunstancias *x*, entonces *G*, no debe *fr* (o no-*fr*) a *F* o *H*, con las propiedades *c* o *d* en las circunstancias *x* o similares a *x* en todos los aspectos relevantes." (p. 26).

Por medio de este esquema lógico resulta posible avanzar en los problemas fundamentales que plantea el principio en cuestión. Quienes han adoptado alguna forma de la universalización, han discutido si ésta alcanza del mismo modo a los deberes positivos como a las prohibiciones y si es un criterio suficiente para la justificación del contenido de las normas. La respuesta de Guariglia a las dos cuestiones es negativa.

En cuanto al alcance del principio de universalización, Guariglia comparte la solución a la que han llegado las reconstrucciones actuales de los argumentos kantianos, en el sentido de que sólo las prohibiciones poseen universalidad estricta, razón por la cual los principios morales básicos han de tener la forma de prohibiciones. El argumento que aporta para llegar a esta conclusión resulta particularmente interesante (p.38-46). Creemos que puede ser parafraseado de la siguiente manera: un mandato estrictamente universal –indiferente a especificaciones de rol, de capacidades o de circunstancias– ha de ser necesariamente una prohibición. En la medida que una prohibición expresa la obligación de no realizar una acción, no depende de determinaciones, ya que alcanza a cualquier individuo en tanto que sujeto moral. En cambio, cuando la norma moral prescribe que se debe realizar una determinada acción, inmediatamente se abre la cuestión de la infinidad de maneras posibles de llevarla a cabo, la necesidad de distinguir grados diferentes en las capacidades y habilidades de los sujetos con las consiguientes consecuencias sobre las responsabilidades, así como también la naturaleza variable de las circunstancias, a la vez que queda abierta también la cuestión de la responsabilidad por los resultados. Claro que un deber positivo tiene también una forma universal, pero inevitablemente depende de la especificación y de la interpretación que exijan las circunstancias del caso. Puede decirse, en cambio, que hay un modo unívoco de abstenerse de cometer un acto prohibido.

Al contrario de lo que parece haber sostenido Kant, el principio de universalización resulta insuficiente para justificar el contenido de nuestras normas morales. Esta insuficiencia deriva de la forma misma que necesariamente adopta su formulación. En la medida en la que para expresarlo como principio hemos de recurrir a un esquema lógico, logramos así mostrar en qué consiste la universalidad exigida pero a la vez y por su misma naturaleza, lo que obtenemos no resulta directamente aplicable. La conversión del principio en regla para acciones concretas en situaciones dadas en las que se encuentran personas singulares, exige interpretación y la remisión a preceptos sustantivos. La mera forma lógica no prohibe interpretaciones divergentes que podrían dar lugar a normas contradictorias para las mismas situaciones. Desde su pura formulación ni siquiera podemos determinar con seguridad quiénes son los obligados: aún cuando entendiéramos que los individuos alcanzados por el deber moral quedan suficientemente caracterizados por el concepto de "persona", de todas formas, para dar sentido al término "persona" es inevitable recurrir a las tradiciones compartidas que constituyen las comunidades lingüísticas.

La universalización es una condición necesaria, tanto en el sentido

de que las normas morales –sin importar que impongan deberes positivos o formulen prohibiciones– han de ser universales en su alcance, como en el de que se trata de una regla de inferencias lógico-prácticas inevitable cuando pretendemos tener razones morales para exigir una conducta. En este último sentido "su función es análoga al principio de no contradicción en la argumentación teórica" (p. 60), pues permite invalidar las pretensiones normativas que no lo satisfacen. Pero no resulta suficiente para determinar la corrección de las normas que sí cumplen con el requisito. Una parte de aquellos que han retomado el programa ético kantiano ha llegado a aceptar la inevitable introducción de principio materiales para dar cuenta de nuestros argumentos morales, con lo que se asume algunas de las críticas de Hegel a la insuficiencia legisladora de la razón práctica kantiana. Guariglia logra, dentro de esta perspectiva, una afinada explicitación de hasta donde podemos llegar con el esquema de inferencia de la universalización. Supongamos que alguien afirma que un político ha obrado mal al haber coaccionado a un determinado individuo a vender un terreno de su propiedad. Exigido de dar razones, el principio último supuesto puede ser el siguiente:

> (*I*) *Nadie* debe forzar a otra persona a realizar un acto en contra de su voluntad para beneficio del agente. (p. 58)

Con recursos meramente formales no resulta posible excluir una línea argumental contradictoria que termine sustentándose en un principio del tipo:

> (*II*) Una persona cualquiera tiene licencia para forzar a otra persona cualquiera a realizar un acto en contra de su voluntad para beneficio del agente. (p. 59)

De esta forma quedan delineados dos mundos posibles y la decisión entre ellos "requiere de otros criterios más allá de los meramente formales" (p. 61). Esto no significa que el principio de universalización sea estrictamente neutral en la decisión entre estos dos mundos posibles. Recurriendo a los mismos argumentos que permiten establecer la prioridad de las prohibiciones respecto a las prescripciones positivas, Guariglia señala que mientras un sistema normativo que contenga la prescripción *I* "asegura un mundo de relaciones equitativas y simétricas entre *personas*" justamente por tener principio básicos dotados de universalidad estricta; en cambio, allí donde rija un principio como *II*, se deja "librado a la desigualdad de las dotes naturales el actuar o no actuar para imponer sus fines sobre los demás" (p. 59). Así advertidos, difícilmente podríamos creer que el principio de universalización nos deja en una situación de indeterminación entre dos morales posibles. Más bien permite explicitar la necesidad y las implicaciones de la opción entre un mundo moral y otro puramente regido por las acciones instrumentales y estratégicas.

La universalización nos provee entonces de un primer criterio para evaluar normas morales, pero no podemos esperar que procedimientos lógico lingüísticos cuyo punto de partida no puede ser otro que la gramática de los términos morales fundamentales o los aspectos formales de los procesos de argumentación moral, sean suficientes para determinar si toda norma que los satisface es, en consecuencia, moralmente válido o moralmente relevante. Esperar obtener a partir de un sustento tan escueto, procedimientos de decisión concluyentes es un exceso de confianza en la capacidad de la pura reflexión. Por esta razón Guariglia toma distancia de propuestas como la de Hare, y nos invita a recordar que la moral vive en el complejo entramado de las interacciones (pp. 79-83). En sociedades plurales en las que coexisten distintas propuestas sobre cómo hemos de vivir, la tarea decisiva es deslindar lo estrictamente moral de la diversidad de ideales de vida, decisivos a la hora de orientar nuestra existencia, pero que, cuando se trata de determinar que es lo que en sentido estricto nos debemos unos a otros, integran el campo de lo moralmente indiferente.

La razón fundamental por la que las estrategias semánticas y lógicas son por sí solas necesariamente insuficientes para dar cuenta de la moral, está dada por el hecho de que las exigencias morales viven en el entramado de las interacciones sociales. Es inherente al discurso moral nuestra disponibilidad a dar razones, en consecuencia la cuestión de la racionalidad moral se resuelve en saber si la justificación moral es en serio y puede aspirar, por lo menos en algunos casos, a ser conclusiva, o si se trata solamente de un simulacro. La validez efectiva y no solo pretendida de nuestros juicios morales no queda asegurada por la corrección formal, sino que implica el compromiso con principios sustantivos.

Ya en la moralidad cotidiana, por lo menos a partir de cierto grado de complejidad social, los individuos son capaces, en alguna medida,

de tomar distancia de sus propias convicciones. No las ven como un agregado estático, reconocen la existencia de casos difíciles y la necesidad de reparar las disonancias, a la vez que experimentan la exigencia de dar razones, cuando así son requeridos. La justificación es una práctica intrínseca a la moralidad misma y la búsqueda de la consistencia es una experiencia preteórica. Por esto podemos afirmar que cualquier teoría de la moralidad que sea en efecto interesante, hace su trabajo "desde dentro" cuando busca resolver contradicciones, determinar supuestos y explicitar consecuencias. En suma, la teoría moral ha de construirse como una forma particular de participar en la conversación. Cuando deliberamos respondemos a alguno de dos tipos de propósitos fundamentales. Podemos hacerlo para saber cuál es la forma más eficaz de lograr la realización de nuestros fines. Aquellos que consideran que esta es la única forma de deliberación en verdad operante, serán escépticos sobre las pretensiones de validez de nuestro discurso moral. Pero también deliberamos con el fin de justificar públicamente nuestra conducta. En este caso recurrimos a principios. Cuando nos sometemos al régimen de la argumentación moral, la fuerza de un motivo no es de por sí una razón suficiente, salvo que supongamos la existencia de un principio públicamente justificable que así lo indique. La justificación moral de una conducta supone, entonces, la remisión a principios de los que afirmamos que han sido los motivos de nuestras acciones y cuya validez sostenemos. Guariglia considera que todo "diálogo serio" en materia moral sigue un modo de proceder socrático

> "en el sentido en que constituye una indagación en común que debe llevar a tomar conciencia plena de los principios universales sustantivos que es necesario adoptar como marco permanente de todo diálogo posible en el futuro y, alternativamente, a tomar también conciencia de las consecuencias del rechazo de ese diálogo" (pp. 162-163)

La construcción de una teoría prometedora de la moralidad ha de tomar como punto de partida, entonces, la capacidad de justificar nuestros comportamientos, actitudes y fines por medio de razones públicamente defendibles. En cierto sentido "razones públicamente defendibles" es un pleonasmo. No existen razones privadas, pues aquello que puedo articular como una razón para mí puede ser expuesto como tal ante otro, por lo menos en el sentido de que el otro entienda que eso puede ser una razón para mí. De todas formas, la condición de publicidad tiene un significado determinado en moral. Lo que con ella queremos decir es que estas razones no han de ser sostenibles sólo en relación con nuestra particular comunidad o camarilla, en nombre de nuestros singulares intereses, sino que son proponibles como buenas razones ante cualquier potencial afectado. Este aspecto del discurso moral es abordado por Guariglia mediante la tesis de la prioridad de la perspectiva de la tercera persona en los juicios morales fundamentales, en la medida en la que la pretensión de validez excede al yo y tú concretos puestos en esa forma de intercambio (pp. 47-48).

El giro más interesante dentro del actual programa kantiano, ha sido dado por el abandono de la conciencia para priorizar al diálogo como el ámbito privilegiado en el que el hecho moral se constituye y se hace patente. Indudablemente, como es bien sabido, las propuestas de Apel y Habermas han sido decisivas para este giro pragmático. En sus aspectos fundamentales, la superioridad del enfoque desde la perspectiva dialógica se debe a dos factores. Primero, el reconocimiento de una relación interna entre el comportamiento moral y la práctica de la argumentación. La competencia en la argumentación moral no sólo tiene una génesis social, sino que, además, la única forma de desarrollarla y de probar su existencia, es a través de su ejercicio público. En segundo lugar, las consideraciones morales juegan su papel principal en el tratamiento de cuestiones en las que hay intereses enfrentados. En principio parece razonable no afincar excesivas esperanzas en nuestra capacidad de consideración a solas de intereses eventualmente conflictivos con los nuestros.

Una vez aceptada la necesidad de considerar el diálogo para entender la moralidad, se abre más de una perspectiva sobre qué se desprende de esta afirmación. La ética del discurso sostiene que quien se coloca en una situación dialógica inevitablemente supone el horizonte de la ilimitada comunidad de diálogo, como idea regulativa requerida por la pretensión de validez. La idea regulativa de una comunidad ideal de diálogo implica la aceptación por parte de los participantes de un conjunto de principios procedimentales: autenticidad de la participación, exclusión de la coacción y de toda otra determinación que no sea la del mejor argumento, simetría de la participación, apertura universal a todo potencial interesado. No se trata de convenciones sino de presupuestos inexcusables que constriñen a todo participante, so pena de caer en contradicción pragmática. Los principios que regulan la situación de diálogo definen las condiciones de la argumentación, en tanto

que instancia irrebasable para la coordinación consensual de intereses y pretensiones eventualmente divergentes. El contenido moral vinculante derivará de la interacciones que ocurren dentro de estos supuestos normativos de la acción comunicativa, pero no es tarea de la filosofía avanzar en la dirección de la determinación de los principios sustantivos, en tanto que estos son productos históricos concretos. Para Guariglia se trata de una tesis errónea, ya "que es imposible lograr un reconocimiento moral a partir del reconocimiento meramente formal" (p. 156), por lo que resulta inevitable recurrir a "los principios materiales más universales que se pueden formular con un mínimo de contenido" (p. 157). Si alguien pretende estar argumentando, mientras en realidad busca manipular estratégicamente al otro para obtener la satisfacción de los propios intereses, está cometiendo en efecto una contradicción performativa, pues la idea de diálogo supone la aceptación de la simetría de los participantes. El error de Apel y Habermas, estima Guariglia, radica en creer que de instancias de esta naturaleza deriva inmediatamente una consecuencia moral. La contradicción performativa frustra el *speech act*, pero que esto tenga significado moral depende de que el participante adopte la perspectiva moral. El reconocimiento del vínculo moral no surge de la regulación interna del diálogo:

> "La supuesta consecuencia moral estaría circunscripta, entonces, a la interioridad del propio hablante, cuya conciencia moral al cometer la contradicción se despertaría para indicarle que ésta no es moralmente admisible" (p. 157).

Guariglia sostiene la necesidad de volver a la búsqueda de principios sustantivos para superar la amenaza de vacuidad. Este movimiento despierta inmediatamente la sospecha de que, tratando de ganar en contenido, perdamos el tipo de validez que queríamos asegurar cuando recurrimos a la universalización, por quedar nuevamente inmersos en el fluir histórico de los diversos criterios valorativos de las distintas comunidades y estilos de vida. La propuesta es que mediante el procedimiento reconstructivo, nos remitamos a las normas más elementales posibles a acordar entre los participantes del diálogo que posibiliten, junto con otras de menor alcance en las que progresivamente se acuerde, "la iniciación de asociaciones permanentes y extensivas" (p. 163). No se trata de un nuevo recurso a la evidencia, sino que la propuesta es la de emprender un análisis para lograr los contenidos más simples supuestos (p. 168). El marco del diálogo no se asegura con los principios del diálogo mismo, sino que determinados principios morales se constituyen como condiciones que permiten proseguirlo. Los dos principios materiales que cumplen esta función son:

> "I. Ningún miembro de la sociedad interferirá nunca las acciones de otro miembro usando la violencia en cualquier grado ni pretenderá mediante la aplicación de coacciones un asentimiento forzado para la satisfacción de sus propios fines.
>
> II. Todo miembro de la sociedad tendrá siempre iguales prerrogativas que cualquier otro miembro de ella. Cualquier desigualdad entre ellos no podrá fundarse en la mera diferencia numérica." (p. 163)

El primer principio establece la libertad negativa bajo la forma de una prohibición, lo cual, estima Guariglia, evita las complicaciones de interpretación de alcance que suponen perspectivas como las de Rawls y Gewirth al interpretar un principio semejante bajo la forma de obligaciones y derechos (p. 164). El principio II establece la igualdad bajo la forma de la prohibición de la parcialidad (p. 165).

Es evidente que los principios formulados por Guariglia enraizan en la tradición clásica jusnaturalista y constituyen una buena formulación de los fundamentos normativos de las sociedades democráticas y liberales. Ante la crítica de que la propuesta no hace más que explicitar los fundamentos morales de una *determinada* tradición, Guariglia puede aducir, y creemos que suficientemente, que lo que ahora se muestra son las consecuencias de colocarse fuera de ella. Basta con pensar lo que implicaría una regulación desde principios contradictorios con los que aquí se expresan. También, creemos, se pone a salvo –mediante el expediente de la prioridad de las prohibiciones– de los problemas de la variabilidad de las interpretaciones posibles, quizá de un modo más terminante en I que en II.

La dificultad que permanece es la de las excepciones. Consideremos el principio I. Hay en él dos prohibiciones: 1. nunca debemos interferir en las acciones de otro mediante la violencia en cualquier grado; 2. nunca debemos buscar mediante la coacción un asentimiento forzado para la satisfacción de nuestros propios fines. La segunda prohibición, que puede ser entendida como una especificación de la primera, es pensable de tal manera que no admite excepción alguna, pues su nega-

ción implicaría estrictamente una contradicción en el pensar, al estilo de lo que señala Kant en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* o podemos considerarla, en un contexto pragmático, como una contradicción performativa, en el sentido de que no podemos a la vez forzar y pretender que lo que así hemos obtenido del otro es un asentimiento, y en este sentido es indiferente que lo hagamos para nuestros propios fines o para fines comunes. En cuanto a la primer prohibición, en sentido estricto no refiere a las conductas posibles de los agentes morales. En la vida cotidiana reconocemos un número muy variado de casos en los que creemos que la interferencia violenta en la conducta de otros está perfectamente justificada. La idea de violencia requiere interpretación, pero obviemos ahora este tipo de problemas pensando en actos inequívocamente violentos que estimamos legítimos e incluso obligatorios que realizamos cuando se detiene y castiga a quien ha cometido un delito, cuando se interviene sobre la conducta de otro para evitar que se dañe porque se supone que no es dueño de sus actos o cuando se pelea una guerra que se cree justa. Esta es una importante dificultad a la que se han enfrentado las éticas universalistas, baste con recordar el problema de componer la obligación de no mentir con la situación en la que la mentira es un expediente necesario para salvar la vida de un inocente y la poco convincente respuesta de Kant. Cualquier norma cuya formulación concilie contenido con el máximo universalismo posible se enfrenta a dificultades semejantes y creemos que lo mismo sucede con las normas primeras que se fundamentan a partir de estos preceptos básicos, formuladas por Guariglia a partir de una discusión de una propuesta semejante de Bernard Gert (pp. 175-183).

Una situación semejante puede servir como impulso para el escéptico que ve en esta distancia entre las normas más universales que podemos formular y nuestro modo concreto de elaborar moralmente situaciones difíciles o directamente de admitir excepciones, una señal de que lo que no funciona es el proyecto por entero. Por el contrario, desde el universalismo se han propuesto distintas estrategias para dar cuenta de las excepciones. Desde una perspectiva como la de Guariglia quizás habría que proceder a disolver el carácter aparentemente contradictorio que tienen normas tales como las que prescriben el castigo de los delitos con la obligación de no interferir mediante violencia con las acciones de otro miembro, por un procedimiento de análisis que reenvíe las primeras al fundamento común normativo, con lo que dejarían de ser excepciones. Es una tarea a esperar en la prosecución del programa filosófico de Guariglia. Otras posibilidades, si bien tienen un resultado asegurado, aunque no logren evitar sus propias dificultades, aparecen como divergentes con la propuesta de Guariglia. Podríamos suponer que el principio I vale estrictamente para una situación inicial constituyente al modo de la posición original de Rawls, remitiendo todas las otras normas a instancias legisladoras posteriores bajo la forma de lo que acordaremos cuando nos hagamos cargo de tales y tales circunstancias, dentro del marco constitucional en el que hemos concordado. La diferencia es que la relación que Guariglia señala entre las normas derivadas y las fundamentales es de tipo analítico y como las que tienen las instancias más concretas con el marco de acuerdo originario en Rawls. También podemos suponer, como lo hace el último Wellmer, que las excepciones en realidad no son pasibles de ser subsumidas analíticamente en reglas, pues en ellas estamos ante circunstancias que obligan al ejercicio de la facultad de juzgar lo concreto, en la medida en la que no podemos esperar obtener una ley de permisos para dar cuenta de todas las excepciones posibles. Una perspectiva de esta naturaleza creemos que no se concilia con el tipo de estructura que para Guariglia tiene el diálogo moral serio. Hare, en cambio, ha propuesto considerar a principios como el que estamos discutiendo como principios morales *prima facie*, a los que luego, cuando nos aproximamos a las condiciones de aplicación concretas, hemos de ir agregando cláusulas exceptuantes, pero en tal caso ya no tendríamos principios explicitables de un modo estricto, pues o bien las excepciones constituyen una lista abierta que nos remite nuevamente a la facultad de juzgar, o bien suponemos alguna lista definitiva cognoscible desde una perspectiva como la del ojo de Dios. Ante estas últimas dificultades, parece preferible a la propuesta de Hare, quedar a la espera de resultados posteriores del programa que expone Guariglia.

Los principios I y II se refieren a sujetos autónomos, es decir a personas. La idea de persona tiene un contenido normativo y un conjunto de condiciones de existencia que fundamentan, afirma Guariglia, un derecho a llegar a ser persona. Superando la perspectiva de la ética del diálogo, que no reconoce entre los supuestos de la comunidad dialógica el reconocimiento de pretensiones sustantivas de satisfacción de necesidades e intereses previos a los propios específicos del diálogo, afirma la existencia de una tercera norma fundamental, internamente conectada con las otras dos:

"III. A fin de garantizar la defensa de los derechos que a cada miembro de la sociedad le confieren los principios de la *libertad negativa* (I) y de la *igualdad* (II), todo miembro de la sociedad deberá tener iguales posibilidades para alcanzar una *capacidad madura* que le permita hacer uso de sus derechos y *articular argumentativamente sus demandas*." (p. 171).

A partir de esta formulación Guariglia realiza una propuesta de interpretación del mejor modo de resolver conflictos de intereses y distribuir recursos que busca superar la oposición entre la fórmula de Rawls de iguales bienes primarios para todos y la de Sen de desarrollo de las capacidades. Ahora sólo queremos indicar el contenido esencial de la propuesta que, por ser interesante, necesita de ulterior desarrollo. Acordando con Sen en que la igualdad de bienes primarios es insensible a la diversidad de las necesidades de los individuos, Guariglia propone una cantidad flexible que permita compensar las desigualdades a determinar mediante acuerdos, pero desde una inspiración liberal de corte rawlsiano, sostiene que

"el standard *interpersonal* que se impondrá para ello como criterio estará dado no por las aspiraciones subjetivas de autorrealización ni por un modelo perfeccionista de florecimiento impuesto comunitariamente, sino por el nivel de capacidad global (...) requerido para cada miembro de la comunidad a fin de que este pueda articular argumentativamente sus demandas." (p. 174).

La institución de la moralidad requiere como marco de realización un determinado orden político que asegure la vigencia de principios básicos que permitan proseguir con la cooperación social, a la vez que otorgue un ámbito para la prosecución de la diversidad posible de fines individuales, sustrayéndolos del alcance de lo obligatorio. Estos son los supuestos de la noción normativa de democracia que sostiene Guariglia (pp. 213-220). Cuando se pasa a considerar el tipo de problemas que un orden político debe resolver, surgen además cuestiones que exceden al ámbito de la moralidad. Aunque desde el punto de vista moral dos normas contradictorias pueden ser la conclusión de un debate bien conducido, los debates políticos han de ser concluyentes y resolutorios. Reglas como las de la mayoría permiten resolver situaciones de esta naturaleza, sin que impliquen necesariamente una presunción de mayor moralidad de una u otra resolución. En los debates reales se plantean también cuestión de prioridad de intereses que, más allá de los necesariamente prioritarios intereses de constitución básica de la persona, no pueden resolverse por criterios estrictos de moralidad y deben dejar lugar a criterios prudenciales.

Guariglia obtiene un vínculo directo de la concepción de la moralidad con las condiciones de estructuración de un orden democrático, mediante el respeto de las condiciones del diálogo moral serio y de la formación de la persona. Su filosofía asume su pertenencia a una determinada tradición, sin que esto necesariamente implique relativismo, a la vez que apuesta a mantener la unidad entre lo absolutamente singular de una existencia individual con la perspectiva universal del sujeto moral, mediante la primacía de la razón argumentativa, como condición no solo de un ámbito público humanamente vivible sino también de la posibilidad de que la vida singular del sujeto sea pensable como tal bajo la unidad de una narración. Estos son los temas de los capítulos finales de *Moralidad, ética universalista y sujeto moral*, e indican el amplio aliento que anima a la empresa filosófica de su autor, cuyos resultados muestran el vigor y las posibilidades del universalismo ético.

Universidad de la República,
Montevideo

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 *Pascal philosophe*.

Articles by: André Comte-Sponville, *Présentation* – Hélène Bouchilloux, *La critique des preuves de l'existence de Dieu et la valeur du discours apologétique* – Laurent Bove, *Le désir et la mort chez Pascal. Hypothèses pour une lecture* – Martine Pécharman, *La puissance propre de la volonté selon Pascal* – Tetsuya Shiokawa, *L'arc-en-ciel et les sacrements: de la sémiologie de la* Logique de Port-Royal *à la théorie pascalienne des figures* – Jean-Fabien Spitz, *Apparence et fausseté: la double nature de l'ordre politique chez Pascal* – Marc Wetzel, *La religion de Pascal* – André Comte-Sponville, *L'amour selon Pascal* — Comptes rendus: *Descartes et l'argumentation philosophique*, sous la direction de Frédéric Cossutta (Emmanuelle Danblon) – Francesca Rigotti, *La verità retorica : Etica, conoscenza e persuasione* (Emmanuelle Danblon).

Coming numbers: Philosophie de la logique – Saint Thomas d'Aquin – Derrida.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

José Antonio Gimbernat (ed.). *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Madrid, Biblioteca Nueva, 1997; 271 pp.

El editor de este libro, José Antonio Gimbernat, nos informa que el mismo es el resultado de un Seminario que se llevó a cabo en el verano de 1994 en el marco de los cursos que ofrece la Universidad Complutense de Madrid. Dicha reunión versó sobre temas esenciales dentro de la extensa obra de Jürgen Habermas contando con la asistencia de este autor "acompañado por un destacado grupo de profesores españoles y extranjeros conocedores de su obra" (p. 9).

El artículo introductorio de Gimbernat se titula "La recepción de la filosofía de Jürgen Habermas en España", pero en verdad sólo toca de paso el tema remitiéndonos para conocerlo en una una nota a un trabajo de María Teresa López de la Vieja (nota 1 de la p. 13).

El propio Jürgen Habermas se ocupa de "El nexo interno entre el Estado de derecho y Democracia" (pp. 23-34), reproduciendo y sintetizando aquí en gran medida lo que sostiene al respecto en su libro *Faktizität un Geltung* (1992).

Thomas McCarthy se refiere a "Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo". Luego de presentar algunos rasgos fundamentales de la teoría moral y política de Habermas, critica a Rawls desde una perspectiva habermasiana, a Habermas desde una perspectiva rawlsiana y, finalmente, discute las ventajas y desventajas de ambas perspectivas.

Probablemente el artículo más interesante sea el de Javier Muguerza "De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta? Algunas reflexiones en torno a la teoría de los usos de la razón práctica de Jürgen Habermas" (pp. 63-110) –un texto que ganaría mucho si fuera más breve. Los usos posibles de la razón práctica son para Habermas el pragmático, el ético y el moral. Con respecto a ellos, Muguerza prescinde de la distinción entre estos dos últimos, ya que establecer su distinción le parece "un derroche de sutileza y hasta un empeño maniático" (p. 75). Lo característico de la filosofía moral de Habermas es a ojos de Muguerza haber pasado de un planteamiento centrado en el sujeto, como sucedía en la filosofía kantiana, a otro orientado hacia el discurso. Vamos así de un uso simplemente moral de la razón práctica –del plano monológico o intrasubjetivo– al moral-discursivo –en el plano dialógico o intersubjetivo. De esta manera no nos limitamos, según Habermas, a hacer una apología de la libertad negativa, sino que llegamos a cancelar la distinción entre *moralidad privada* y *justicia pública*. En

contra de esta posición, Muguerza formula una serie de reparos: encuentra que contiene el ideal del *consenso* frente al *disenso* que él defiende, cuya posibilidad está garantizada precisamente por la vigencia de las libertades negativas; manifiesta que "politiza" la moralidad poniendo en peligro la autonomía del sujeto moral; y se pregunta si el tránsito de la conciencia al discurso no nos lleva a desechar con demasiada facilidad el papel que juega en el fenómeno moral la conciencia individual (por lo que sugiere que deberíamos emprender un viaje de regreso a partir de la ética del discurso). En un Apéndice Muguerza se refiere a las dificultades que plantea el que en *Faktizität und Geltung* Habermas adhiera a la tesis de R. Dworkin de la "única respuesta jurídica correcta".

En su ponencia, "Idea de una fundamentación comunicativa de la moral desde el punto de vista pragmático", Lutz Wingert sostiene que quien juzga moralmente está autorizado a mantener su juicio moral como válido objetivamente si éste es el producto de una especial formación comunicativa del juicio. Aclara que la *autorización* de la pretensión de objetividad (tesis débil a la que defiende), debe distinguirse de la *garantía* de su cumplimiento (tesis fuerte que no sostiene); es decir, Wingert distingue entre las condiciones epistémicas de autorización y de las de garantía del juicio moral. Su punto de vista lo ha expuesto con más detalle en su libro *Gemeinsinn und Moral. Grundsätze einer intersubjektivistischen Moralkonzeption* (1993).

Ignacio Sotelo traza un apretado pero bastante completo recuento de "El pensamiento político de Jürgen Habermas". Establece cuatro períodos en la evolución habermasiana: 1. los años de Gottinga y Berlín (1949-54), 2. El primer período de Francfort (1956-60), 3. El período de Marburgo (1961-69) y 4. La vuelta a Francfort (desde 1961). Posteriormente menciona otros dos períodos: 5. Los años del Instituto de Starnberg (1971-77) y 6. El tercer regreso a Francfort (1988). A esta periodización biográfica agrega otra desde el punto de vista de la obra habermasiana, distinguiendo aquí: 1. La etapa *crítica*, que culmina en 1968 con la publicación de *Conocimiento e interés*; y 2. La etapa *comunicativa*, en que Habermas pasa del paradigma de una filosofía del sujeto al de una filosofía del lenguaje. A continuación Sotelo lleva a cabo el recuento de la evolución del pensamiento político de Habermas, haciendo en cada etapa incisivos comentarios. Así por ejemplo la conclusión que extrae de la presentación de la *Teoría de la acción comunicativa* es bastante negativa y lapidaria: "El lector de la obra magna habermasiana comprende al final que son bastante nimias las implicaciones políticas de tamaño esfuerzo intelectual" (p. 194). Lamentablemente, Sotelo no analiza *Faktizität und Geltung*.

El examen de esta última obra ha sido encomendado a Fernando Vallespín, quien escribe al respecto el artículo "¿Reconciliación a través del derecho?. Apostillas a *Facticidad y validez* de Jürgen Habermas". La tesis principal de Vallespín es que en la obra mencionada Habermas ha redescubierto el potencial ínsito en los principios normativos universalistas de la Constitución y que pretende conducirlo por medio del sistema democrático y por acción de una opinión pública responsable a todos los ámbitos sociales. El derecho mediaría entre lo fáctico y normativo, entre la realidad empírica de una sociedad democrática gobernada por los medios poder y dinero y los derechos normativos de la racionalidad práctica, "que soldarían esta fractura vinculando la creación y elaboración del derecho a los requisitos de la democracia distributiva" (p. 219). No obstante, Vallespín cree que el modelo habermasiano de democracia adolece al final de un alto grado de idealización.

Albrecht Wellmer presentó la ponencia "Autonomía del significado" y "Principle of charity" desde un punto de vista de la pragmática del lenguaje". En ella propone cambiar el significado de estos dos principios centrales del enfoque semántico-veritativo de Davidson, integrándolos en la perspectiva lingüístico-pragmática. Esta operación permitiría aclarar la ambigüedad de la tesis de Habermas sobre la teoría pragmática del significado: que "entendemos un acto de habla cuando sabemos qué lo hace aceptable". Los dos significados de la fórmula habermasiana –el indicativo y el conjuntivo– tendrían que ser pensados al mismo tiempo.

Sobre "Verdad, saber y realidad" versó el ceñido trabajo de Cristina Lafont. Según la autora los intentos de comentar estos tres conceptos llevan a aporías que se pueden caracterizar por dos extremos: la posición *realista* radical, en la que se considera la verdad como un concepto *radicalmente no epistémico*; y la posición *epistémica* también *radical*, en que se interpreta la verdad como un concepto meramente *epistémico*. Mientras la primera posición conduce a la trivialidad, la segunda lo hace al antifalibilismo. Para Lafont podemos concebir la teoría habermasiana de la verdad como una tercera vía: permite prescindir del supuesto de un mundo en sí garante de nuestro saber, conservando sin embargo un sentido normativo, ya que recurre al concepto pragmático-formal de un *mundo objetivamente compartido*.

Por último, Habermas se refirió en sus "Consideraciones finales" a las atingencias de Muguerza. Declara que las libertades negativas no tienen su sede en la moral sino en el derecho, por lo que se puede pretender que sean preeminentes en la esfera moral. Cree que el momento del *autós* en la autonomía no se puede separar del momento de la obligatoriedad social de las *nómoi*, de las leyes. Y, tercero, piensa que poner el acento en lo privado frente a lo público, no es el camino correcto para comprender en sus justos términos el fenómeno de la libertad existencial y la responsabilidad. Finalmente, Habermas ofreció una respuesta a la objeción de Muguerza de adherir a la tesis de "una respuesta jurídica correcta" –que en el texto atribuye a McCarthy, aunque dicha objeción no se la encuentra en la ponencia de éste sino en la de Muguerza, Cf. pp. 99-110. Explica que para la teoría del discurso, si hay un conflicto entre visiones del mundo, concepciones de lo bueno o formas de vida culturales, no se puede llegar en absoluto a un acuerdo. En cambio, el conflicto es solucionable con una

única respuesta correcta, si dentro de un mismo marco político coexisten en igualdad de derechos diferentes culturas. ¿No sería razonable pensar en la posibilidad de disenso y en una multiplicidad de soluciones posibles? No es así según Habermas, quien indica que lo podemos ver si partimos de una analogía con la verdad y con el código binario verdadero/falso. Pero lo podemos ver también siguiendo otra estrategia: la de preguntarnos qué ocurriría si eximiéramos al proceso democrático de la premisa de una única respuesta correcta. La consecuencia sería según Habermas que este proceso perdería toda su fuerza de legitimación. Por otra parte, como sobre las cuestiones de la justicia se puede discutir casi ilimitadamente; pero se debe contar con una respuesta a su debido tiempo, se ha introducido procesos de decisión que nos premiten decidir de una manera razonable en este tipo de situaciones.

De la descripción que hemos hecho se observa que el libro que reseñamos contiene un conjunto de trabajos informados y valiosos sobre la obra de Habermas –excluimos sin embargo la ponencia de Lutz Wingert que sólo lateralmente hace referencia a las ideas habermasianas, exponiendo más bien las del propio autor sobre la objetividad de los juicios morales. Debemos agregar no obstante que el nivel de los textos reunidos por Gimbernat es algo desigual y que el título del libro es incorrecto: en rigor sólo los artículos de Muguerza sobre el planteo moral de Habermas, de Sotelo sobre sus planteamientos políticos y de Vallespín sobre su filosofía del derecho y teoría de la democracia se refieren a *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. A lo que hay que añadir que se echa de menos en este volumen un trabajo introductorio sobre la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, que es el marco de su filosofía práctica (filosofía moral, política y jurídica).

Manifestamos ya que la primera contribución de Jürgen Habermas no contiene ideas nuevas sino que sólo repite y sintetiza planteamientos ya expuestos en *Faktizität und Geltung*. Muy brillantes son en cambio sus "Consideraciones finales" en las que lamentablemente sólo se enfrenta a las objeciones de Muguerza sin discutir las de Sotelo y Vallespín o las de McCarthy (sobre las ventajas y desventajas de la perspectiva habermasiana frente a la de Rawls), Wellmer (sobre la integración de dos principios davidsonianos en la pragmática del lenguaje) y las consideraciones de Lafont (sobre la cuestión de la verdad como consenso).

Desde que Ortega trazó el programa de que la vida cultural española debería europeizarse y que podía hacerlo poniéndose en contacto con la cultura alemana, la filosofía española ha vivido fascinada por la germana. Este libro muestra que la fascinación por Heidegger va siendo reemplazada por la que se experimenta por Habermas, pero exhibe a la vez un saludable sentido crítico frente a su obra. El balance de este libro es pues ampliamente favorable.

David Sobrevilla
Universidad de Lima

Osvaldo Market y Jacinto Rivera de Rosales (eds.), *El inicio del Idealismo Alemán*. Madrid, UNED, Editorial Complutense, 1996; 445 pp.

A fines de 1994 se efectuó en la Universidad Complutense de Madrid un *Simposio Internacional. 1794: Inicios del Idealismo Alemán*, con motivo de celebrarse el bicentenario de la publicación del *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de Fichte y de *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía* de Schelling. En la reunión participaron dos profesores alemanes: Reinhardt Lauth (U. de Munich) y Klaus Hammacher (U. de Aaachen o de Aquisgrán), dos franceses: X. Tilliete (U. Gregoriana de Roma) y J. Goddard (U. de Poitiers), el portugués Manuel J. do Carmo Ferreira (U. de Lisboa) y más de veinte profesores españoles. Esta publicación contiene las ponencias presentadas en dicho Simposio; dado su gran número, sólo podemos referirnos a algunas de ellas.

Las ponencias han sido agrupadas en cinco secciones. La primera se refiere a "La aportación filosófica de la Doctrina de la Ciencia". Reinhard Lauth, a quien corresponde en gran parte el mérito de haber renovado los estudios contemporáneos sobre Fichte, trató de "El progreso cognoscitivo en la primera *Doctrina de la Ciencia* de Fichte". Según Lauth el elemento decisivo de la obra fichteana no se halla en haber "decapitado" la cosa en sí y tampoco en el lugar central que concede a la doctrina del yo, sino en no haber seguido concibiendo –como había sucedido en la tradición– la suprema unidad de la razón como una relación sino en haberlo hecho como un poner absoluto. Schelling y Hegel no habrían comprendido la radical novedad de este planteamiento fichteano retornando a un pensar convencional.

Xavier Tilliette, uno de los más grandes especialistas schellingianos, se refirió a "El descubrimiento de la Doctrina de la Ciencia". Para este autor el punto de partida temático de la *Doctrina de la Ciencia* es el Yo absoluto que se pone a sí mismo, y el punto de partida genérico o subjetivo es ese mismo yo y, a la vez, el sentimiento interno de la libertad y de la conciencia de sí. Tilliette enfatiza el gran papel que jugó en Fichte el redescubrimiento fatigoso y producido en medio de vacilaciones de la intuición intelectual, que para el filósofo alemán estaba amalgamada con la imaginación, facultad maravillosa que se da a conocer en una serie de prescripciones trascendentales.

Entre las ponencias españolas de esta sección destaca la de Jacinto Rivera de Rosales "El primer principio en Fichte". Para mostrarlo Rivera arranca de las tres *Críticas* kantianas, señalando la peculiaridad que frente a ellas trae Fichte. Se trata de una ponencia no sólo descriptiva sino en la que el autor critica los malentendidos que, según él, han cometido en la interpretación de la doctrina fichteana grandes pensadores contemporáneos como Karl R. Popper, M. Heidegger o J. Lacan.

Otras ponencias que integran esta sección son las de Osvaldo Market "Fich-

te y el modelo del Ser", Manuel Riobó González "Observaciones críticas al Idealismo Alemán" y la de Francisco Medina Medina "El idealismo trascendental como vía de superación del realismo e idealismo dogmáticos".

La segunda sección trata de los problemas de "Libertad y derecho en Fichte". Klaus Hammacher toca "La polisemia del concepto de libertad en Fichte", Marino Barbero Santos el "Concepto de la pena en e primer Fichte" y Faustino Oncina Coves la "Representación de la alteridad y derecho desde la *aetas kantiana* a Fichte".

La tercera sección contiene ponencias sobre "La cuestión religiosa de Fichte a Hegel". José María Artola enfoca el tema "Religión y teología en el pensamiento filosófico de Fichte" confrontando la postura e influencias que se muestran en la famosa "Instrucción para la vida beata" (1806) y el antecedente constituido por los "Aforismos sobre religión y deísmo" (cuya fecha probable de redacción es 1790). Exhibe así los cambios entre uno y otro escrito y cómo para Fichte hay una creencia popular religiosa que se funda y es superada por la filosofía de la religión.

Sobre "El sentido de la muerte en Fichte" escribe Juan Cruz Cruz mostrando que nuestro autor hace un uso más polémico que sistemático el tema de la muerte: según Fichte ella es el final de una serie de fenómenos y nada más. El hombre puede superar el principio de la muerte al conquistar la eternidad elevándose a la eternidad, o sea al negar su individualidad.

J.-Ch. Goddard trata de "El destino religioso del hombre en la filosofía de Fichte" examinando su famoso escrito *El destino del hombre* (1800). Para Goddard este escrito no da testimonio de un giro en el pensamiento de Fichte a partir de "la polémica sobre el ateísmo" (1798-99) –como habitualmente se sostiene– sino que habría una continuidad entre este texto y otros anteriores como el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (1794).

"El corazón del pueblo. La "religión" de Hegel en Berna" es la contribución con que Félix Duque reconstruye este tópico en el período de 1793 a 1796, sosteniendo que dicha religión constituye una profunda requisitoria contra la cultura moderna. Por último, Manuel J. do Carmo Ferreira se refiere a una cuestión conocida pero no por ello menos disputada: la de "Nueva religión. Un proyecto del Idealismo Alemán".

La cuarta sección alberga trabajos sobre "El joven Schelling y su polémica evolución frente a Fichte". Virginia López-Domínguez trata "Del Yo a la naturaleza por el camino del arte", señalando que la intuición mística básica de la libertad de Schelling exigía un rebasamiento de la esfera moral típica de la filosofía fichteana y la aproximación a una visión estética del mundo. María José de Torres traza unas "Perspectivas sobre religión y filosofía en los iniciadores del Idealismo Alemán: Fichte y Schelling antes de 1794"; Vicente Serrano se refiere a "Ontología y filosofía trascendental en el primer Schelling" e Ignasi Boada a "El concepto schellingiano del Yo absoluto y los inicios del Idealismo Alemán".

A continuación vienen dos interesantes trabajos comparatistas. El de Luis Montiel, "Más allá de *El nacimiento de la clínica*. La comprensión de la *Anatomía General* de Bichat desde la *Naturphilosophie* de Schelling", quiere mostrar que un discípulo de Schelling, el médico Franz von Walther (1782-1849), tenía una exacta comprensión de la revolución epistemológica suscitada por la obra de Bichat gracias a su formación en la *Naturphilosophie* schelliniana. Y el de Alberto Rábano Gutiérrez, "Actualidad de la interpretación epigenética del desarrollo de los seres vivos en la *Filosofía Natural* de Schelling", sostiene que esta interpretación resulta hoy muy sugerente ante las posiciones mecanicista y reduccionista en la biología molecular.

La quinta y última sección agrupa trabajos varios: "Otros desarrollos del Idealismo Alemán". ¿Qué quería decir el joven Schelling con las expresiones "ser" y "proto-división"? Lo investiga Felipe Martínez Marzoa en su artículo "Seyn" y "Urteilung", apoyándose para ello en ciertos rasgos del uso kantiano del lenguaje. José Luis Villacañas Berlanga realiza algunas consideraciones sobre el sentido de los jubileos en la introducción a su ponencia "Hölderlin y Fichte o el sujeto descarriado en un mundo sin amor" y luego indaga por las dos diferentes actitudes del poeta y del filósofo ante la ajenidad del mundo. Un tema muy importante –la índole apariencial de la realidad– es investigado por Lourdes Flamarique en su texto "El mundo como imagen. Acerca de Fichte y Schleiermacher". Ricardo Pinillos Burgos investiga de su lado en su artículo "August Wilhelm Schlegel y sus lecciones de Jena sobre Teoría del Arte" (1798) por la autonomía e importancia de este curso frente al que posteriormente dictó en Berlín (1801-03), que ya muestra el impacto que causó en el mayor de los Schlegel su encuentro con Schelling y sus ideas en 1800. "El problema de la Introducción a su filosofía en el pensamiento de K. Ch. Krause en Jena (1797-1804)" es estudiado por Rafael Orden Jiménez, texto interesante cuanto que habiendo sido Krause una figura que si en Alemania ha estado a la sombra de los grandes idealistas germanos en España e Iberoamérica ha tenido una gran importancia. Finalmente María del Carmen Paredes Martín analiza las reflexiones hegelianas sobre la vida en la época de Francfort (1797-1800) en su ponencia "El concepto de vida en el joven Hegel".

La recepción en escala mayor del Idealismo Alemán en España es un asunto bastante reciente que quizás pueda retrotraerse a la publicación, en 1971, del excelente libro de Ramón Valls Plana *Del yo al nosotros*. Desde entonces una serie de profesores españoles han cosechado muchos méritos en el ámbito ibérico en la introducción de Fichte, Schelling, Hegel y de otras figuras menores del Idealismo Alemán: J. L. Villacañas, O. Market, J. Rivera de Rosales, J. M. Ripalda, D. Negro Pavón, M. C. Paredes Martín, M. I. Ramírez Luque, E. M. Ureña, entre otras más. Ello explica también que desde aquella fecha hayan empezado a traducirse más los escritos de Hegel y Fichte y se haya iniciado la de los de Schelling. El libro que aquí comentamos se inscribe dentro de esta tendencia de

un interés profundizado en el Idealismo Alemán. La seriedad e intensidad de este interés se colige del hecho de que casi todas las contribuciones de este libro manejan la bibliografía primaria y secundaria de los autores respectivos en alemán y en los otros idiomas filosóficamente importantes.

Los trabajos aquí presentados son un tanto desparejos: algunos muestran una gran familiaridad con los temas y el ambiente espiritual del Idealismo Alemán, mientras otros exhiben sólo considerable conocimiento de los tópicos tratados. Evidencian además una multiplicidad de intereses, aunque destaca la predilección por las características del Idealismo Alemán, por la filosofía del derecho, de la religión y de la naturaleza en Fichte y Schelling (y en menor medida en Hegel).

Algunos vacíos son perceptibles: unos son temáticos, como la falta de mención de la importancia de la primera filosofía de Fichte para la filosofía del arte o de la reflexión fichteana en *El destino del sabio*. Otros son bibliográficos: apenas se repara en los estudios españoles de este libro en el relieve que tienen trabajos sobre el Idealismo Alemán como los de M. Heidegger, Walter Schulz o Dieter Jähnig –si se habla por ej. de la filosofía de la naturaleza o del arte es imprescindible citar el libro de Jähnig *Schelling* (2 Vol., 1966/69).

Por otro lado, casi todos los trabajos y ponencias presentados son casi solamente descriptivos –la excepción es una ponencia como la de J. Rivera de Rosales, pero que no toma en consideración la discusión planteada con el Idealismo Alemán por un autor relevante en la actualidad como E. Tugendhat –en su libro *Selbstbewusstsein und Selsbtbestimmung* (1979).

Más no obstante estos reparos *El inicio del Idealismo Alemán* es un libro imprescindible en cualquier bibliografía iberoamericana sobre el tema.

David Sobrevilla
Universidad de Lima

Guillermo Boido. *Noticias del planeta Tierra. Galileo Galilei y la revolución científica*. Buenos Aires, A-Z Editora, 1996. 398 pp.

Marcelo Leonardo Levinas. *Las imágenes del universo. Una historia de las ideas del cosmos*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996. 289 pp.

Estos dos libros pertenecen a un género que uno de sus autores ha llamado con acierto "divulgación en el ámbito de la historia de la ciencia". Escritos sin pretensión alguna de ofrecer resultados novedosos de investigación, sus páginas describen con claridad y acierto el proceso por el cual la modernidad reemplazó el cosmos antiguo y medieval de filósofos y teólogos por el universo de

los científicos. Como en el caso de campos estrechamente emparentadas como lo son la divulgación científica y la enseñanza de la ciencia, el texto de divulgación en historia de la ciencia suele transmitir junto con sus contenidos una imagen de la ciencia muchas veces diferente de la aceptada oficialmente. Esos dos libros son una clara ilustración de esta peculiaridad del género. El lector interesado en historia y filosofía de la ciencia encontrará en ellos señales inequívocas de los principales problemas que se plantean en la comunidad de docentes y científicos profesionales de Argentina. No dudo en afirmar que este contexto local explica y justifica la decisión de Boido y Levinas de escribir dos libros acerca de un tema ya tratado exhaustivamente en el mundo especializado anglosajón. Por este mismo motivo, la frecuente mención de la teoría de los cambios paradigmáticos, el recurso a la querella de la continuidad o ruptura entre la ciencia medieval y renacentista, y la defensa irreductible de la existencia de una revolución científica en el siglo XVII no son meras piezas de una erudición historiográfica trillada: son herramientas vitales de estrategias expositivas al servicio de una actitud militante en defensa de la ciencia. Consecuentemente, el caso Galileo resulta propicio para plantear, como hace *Noticias ...*, las dificultades de la ciencia en todo tiempo de autoritarismo político e ideológico. También las transformaciones de la visión del cosmos resultan un efectivo catalizador para desencadenar en *Imágenes ...* un debate con sabor postmodernista acerca del poder y la ciencia. Dos temas de insoslayable vigencia en nuestros días entre los miembros de la comunidad científica argentina.

También el filósofo profesional encontrará en estas páginas varios puntos de interés. El más sobresaliente es que la diferente actitud de sus autores ante la filosofía repercute sin quererlo en la narración de sus historias. *Noticias ...*, por ejemplo, es un libro particularmente antifilosófico. Haciéndose eco de la hipótesis de Stillman Drake –quien consideraba que a Galileo lo había denunciado una conspiración de sus colegas filósofos–, su autor extiende sin hesitar la acusación a los filósofos de todas las épocas. Así, por ejemplo, la tesis de que Galileo nunca realizó experimentos "es una afirmación característica de quienes, quizás por exceso de formación filosófica, no suelen frecuentar laboratorios o talleres" (p. 85). Este tono irónico y descalificador no se aplica sin embargo a lógicos ni a filósofos como Guillermo de Occam –a quien se lo presenta como un enemigo de Aristóteles–, aunque sí a los *calculatores* oxonienses a pesar de su estrecho parentesco con el terminismo occamista. Tambien quedan excluídas del denuesto las reflexiones filosóficos de Thomas S. Kuhn que guían gran parte de la exposición. Por su parte, *Imágenes ...*, a pesar de recurrir a fuentes filosóficas no muy frecuentadas en nuestros días (Rodolfo Mondolfo, Louis Mumford), ofrece una visión más equilibrada y cercana a la evidencia documental de la relación entre ciencia y filosofía hasta el siglo XVIII. Su autor dedica más espacio a las ideas filosóficas que acompañaron al proceso de cambio en las imágenes del cosmos. Después de todo, y tal como *Noticias ...* acertadamente subra-

ya, si a partir de Galileo la ciencia desplaza a la especulación filosófica en el tratamiento del mundo físico, sólo el conocimiento de la filosofía griega y medieval nos permitiría penetrar con acierto en los secretos del cosmos antiguo. Dicho con otros términos, para entender con profundidad con qué rompen Copérnico, Galileo y Newton no habría que descuidar el lado filosófico de la cuestión. Y si bien es indiscutiblemente verdad que la ciencia postgalileana no requiere de ninguna filosofía, ello no es válido cuando se trata de historia de la ciencia, puesto que ésta no es una disciplina exacta, a pesar de su objeto, sino una rama de las humanidades y de las ciencias sociales. Esta confusión –muy frecuente entre historiadores que se han formado como profesores e investigadores de ciencias exactas– crea algunos altibajos en estas exposiciones. A manera de ejemplo, *Noticias ...* sostiene que la velocidad en Aristóteles "y sus seguidores medievales [...] es un indicador de cuánta distancia recorrerá el móvil en un lapso determinado" (p. 36). Pero precisamente, a diferencia de la velocidad galileana, la velocidad de "antiguos y medievales" no es un cociente sino una magnitud intensiva, capaz de experimentar el más y el menos, es decir que crece y decrece reemplazando por un nuevo grado de intensidad a los grados anteriores, pero nunca adicionándolo a éstos. Esta es la verdadera ruptura galileana que desbarata todo intento "continuista" de hacer de Galileo una mera culminación de la física medieval. Asimismo, la "intensidad", al ser una cualidad del movimiento era impensable como objeto independiente de estudio, con lo que los medievales se cerraron a sí mismos toda posibilidad de desarrollar una ciencia del movimiento libre de presuposiciones ontológicas.

Estas dos posturas diferentes ante la filosofía están al servicio de dos imágenes diferentes de la ciencia. *Noticias ...*, a pesar de querer mantener una saludable posición intermedia entre el *whiggism* y al diacronismo, tiende a recostarse sobre el primero: la ciencia sería un instrumento ética y políticamente neutral que solamente con el establecimiento de una sociedad más justa podrá estar al servicio de la humanidad. Por este mismo motivo el libro subraya la heroicidad solitaria de Galileo en el conflicto con la Iglesia romana (admirablemente narrado por otra parte con un *tempo* dramático por momentos brillante). Galileo sería así uno de "los padres fundadores de la ciencia moderna" (p. 104), expresión cargada de reminiscencias de la "historia de los generales" hecha por pro-hombres, y en la que los factores "externos" simplemente estorban o favorecen el avance inexorable de la verdad, pero sin intervenir en su constitución. Caracterizar como una "ironía de la historia" al hecho de que las "especulaciones" keplerianas sobre las mareas condujeran a la noción newtoniana de gravitación es uno de los tantos momentos *whiggish* de *Noticias ....* Por su parte, *Imágenes...* responde a otra concepción de la ciencia afín con la distinta actitud de su autor con la filosofía. El libro rechaza la ilusión de la independencia y la "neutralidad absoluta" de la ciencia (p. 248) por ser el fruto de "la omnipotencia del científico", quien suele creer que "la ciencia y su uso sólo secundariamente" dependen de un estado social (p. 218). Así, el conflicto entre el Copernicanismo y la Iglesia católica que se da en el caso Galileo es un "ejemplo claro de cómo la puja referida a la posesión de la autoridad para disponer del conocimiento [...] se explicita y se muestra ligada con [...] el ejercicio del poder" (p. 82). En el relato de *Imágenes ...*, consecuentemente, la heroicidad del científico no es causa sino efecto de un entramado de circunstancias en el que los factores políticos y sociales se entretejen más libremente con el contenido mismo de las teorías científicas.

En suma, se trata de dos libros de gran utilidad para el filósofo pues en ellos se presentan dos imágenes diferentes de la ciencia ligadas a dos maneras distintas de aceptar –o rechazar– a la filosofía. Asimismo, el hecho de que dos libros sobre temas similares con estrategias diferentes hayan aparecido en el mismo año en Argentina es altamente alentador en tanto sugiere la incipiente formación de una masa crítica de historiadores de las ciencias. Para que ésta se desarrolle con madurez sin embargo será imprescindible superar una inveterada costumbre local: la omisión del nombre y de las ideas de historiadores argentinos de la ciencia que lograron despertar, con mayor o menor repercusión, el interés de la comunidad internacional por los resultados de sus investigaciones relacionadas con asuntos abordados en estos libros. Superar esta actitud sin duda ayudará al afianzamiento de una verdadera comunidad de historiadores de la ciencia en nuestro medio, puesto que el trabajo intelectual es una empresa hecha de contribuciones colectivas y no una tarea que se inicia *ab ovo* con cada uno de nosotros.

Alberto Guillermo Ranea
Universidad Nacional de La Plata

Martin Heidegger. *Schelling y la libertad humana*. Trad. de Alberto Rosales, 2da. ed. corregida, serie "Pensamiento Filosófico"; Venezuela, Ed. Monte Avila, 1996, 265 pp.

En este conocido curso de 1936, Heidegger hace una interpretación del pensamiento de Schelling en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1809), obra que la crítica –si bien con diversas valoraciones– coincide en señalar como aquella tras la cual el condiscípulo de Hegel iniciaría su último y más extenso período. En su curso, Heidegger procura mostrar que con este pequeño tratado se consuma el idealismo, llevado más allá de sí mismo; ante todo porque la pregunta por la esencia de la libertad humana, esto es, "por una *incondicionalidad condicionada*", incluye el problema de la finitud y la facticidad de la existencia, problema que el idealismo es ya incapaz de concebir y que atenta contra la posibilidad misma del sistema absoluto

(especialmente pp. 86, 110 y 196-7). En términos de Schelling, el problema que está en el centro de la posibilidad y el desarrollo del sistema consiste en conciliar la unicidad y racionalidad del sistema (la existencia de Dios) con la realidad del mal, pues la libertad humana sólo puede ser conceptuada –y ante todo experimentada– propiamente como libertad para el bien y para el mal. Rechazando toda tentación de dualismo o desgarramiento de la razón, pero pensando a partir de la diferencia entre fundamento y existencia, Schelling concibe el ser originario (*Ursein*) como querer y el infundamento (*Ungrund*) como indiferencia. Ensaya así una metafísica del mal que para Heidegger es una "metafísica de la metafísica" (127), pues desde un comienzo interpreta que la libertad es "una determinación del Ser [Seyn] en general", la "esencia del fundamento del ente en total" (11), mientras que "sistema es el ensamblamiento, en el *medium* del saber, del ensamble y de la ensambladura del Ser mismo" (35). O bien: "el sistema es el todo del Ser en la totalidad de su verdad y de la historia de la verdad" (59).

Según Heidegger, lo que Schelling pone en cuestión en forma de una discusión sobre el panteísmo no es sino el recíproco llevar una a la otra la pregunta teológica (por el ser de la verdad y del fundamento) y la pregunta ontológica (por el fundamento y la verdad del ser). Así nos presenta Heidegger (espec. 61-2, 79-80, 91 y 117) uno de los primeros esbozos de lo que expondrá "sistemáticamente" veinte años después en su famosa conferencia sobre «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica» (en *Identidad y Diferencia*, 1957), pero con la particularidad de que en este curso –y conforme a su característica modalidad de confrontación con los pensadores de un pasado que urge–, Heidegger deja entrever además una versión de su propio viraje o "Kehre", y aún en las cercanías de éste, como ese mismo girar ontoteológico inherente a toda metafísica. En consonancia con esto, proclama (77 s.) que la pregunta por la verdad del ser es más originaria que la pregunta aristotélica por el "sentido" del ser –que es la meta de *Ser y tiempo*–. Por lo mismo, cabe advertir que se ha invertido la prioridad relativa que ostentaba allí el comprender sobre la disposicionalidad anímica o "encontrarse", como así también una inversión del movimiento propio del círculo hermenéutico: en un sintomático pasaje nos habla de temples esenciales que se engendran en la acción misma del pensar que se mantiene en el movimiento del Ser, y agrega: "De ese modo retorna la vieja dificultad, *jamás superable por el hombre*, de que sólo al ejecutar algo logramos aquello que tendríamos que haber obtenido ya para llevarlo a cabo." (128; subrayado mío)

Los aspectos más endebles de la exégesis de Heidegger –no por casualidad– son aquellos que conciernen a la temporalidad, el devenir y la eternidad (espec. 138 y 149 ss.). Una preocupación que se manifiesta en los extractos de cursos posteriores sobre el mismo tratado, incluidos en el Apéndice del libro (211 ss.; véase también el Epílogo de Rosales). En vista de una detenida valoración crítica de esta exégesis, indiquemos al menos un par de puntos a tener en cuenta: si acaso no se queda a medio camino la justificación del "antropomorfismo" schellingiano (espec. 65-8, 143-4 y 200), y a qué se debe, comparado con lo dedicado al problema de la posibilidad del mal (128 a 186), el escaso desarrollo de la cuestión de la realidad del mal y conexas (186 a 201), como lo es la justificación de la divinidad frente al mal (apenas dos páginas: 193 a 195).

Aunque el texto original es siempre insustituible, la esmerada versión castellana de Rosales viene avalada por su vasto conocimiento de la obra heideggeriana. Traducido a base del texto editado primeramente por H. Feick (Max Niemeyer, Tübingen, 1971), esta segunda edición castellana, si bien con menor calidad gráfica que la precedente, presenta numerosas correcciones generalmente muy puntuales –ya sea tipográficas, de puntuación y construcción gramatical, o de traducción. Dejando de lado algunas un tanto más globales (cfr. 10, 114, 129), destaquemos dos: "acción-hecho" en lugar de "acción-de-hecho" (69 y 112, acerca del «yo» fichteano), y la traducción de "wesen" y derivados (cfr. nueva nota 40), muy importante para evitar confusiones con lo que para Heidegger es la ya consumada comprensión del ser como presencia ante los ojos (*Vorhandenheit*). Se mantienen algunos neologismos, justificados en su mayoría, y quedan muy escasos errores, especialmente debido a ciertas desprolijidades gráficas –el más notorio es el reemplazo (en lugar del agregado) de la nota 33a por la 33 (cfr. 166, 169 y 262). Pero sin duda estos inconvenientes son de muy poca y ninguna importancia en el marco de tan valiosa contribución al estudio de Heidegger en nuestra lengua, traducción a la que Rosales suma, a título de Epílogo (243 a 258), un esforzado estudio sobre ciertos aspectos de la relación de Heidegger con Schelling que completa con indicaciones bibliográficas.

Marcelo A. Velarde
Universidad Nacional de La Plata

Bárbara, Cassin (comp.). *Nuestros griegos y sus Modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*. Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1994, 339 pp.

Esta compilación reúne algunos textos pronunciados durante el coloquio internacional sobre *Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*, realizado en la Sorbona en 1990. Esta recopilación lejos de ser una mera yuxtaposición de textos aislados responde a una organización precisa y sistemática. El eje de la misma apunta a explicitar los recursos de la interpretación. Los autores son impulsados a la ardua tarea de dar cuenta de su actividad interpretativa, lo que les obliga a tomar distancia respecto de sí mismos y de su propia obra. La confrontación entre distintos espacios argumentativos, entre distintas disciplinas y métodos, entre distintos horizontes y en definitiva, entre distintas

antigüedades, es el marco en el que se desarrolla el *agôn* –el instrumento propuesto para revelar la autointerpretación–. Éste despliega toda su rica polisemia, pues sus dos significaciones básicas se descubren en el espíritu de esta compilación. Originariamente, designa un espacio de reunión, de encuentros y antagonismos, ya sea bajo la forma del juego, del combate, del juicio o de la representación teatral. Este 'juego' o 'combate' de los autores entre sí les permite explicarse a sí mismos y nos permite penetrar y develar su horizonte de comprensibilidad, acceder a los cimientos de sus artefactos teóricos. Quizás resulte imposible "salirse" del propio horizonte, pero el indagar en los propios supuestos nos posibilita ser más inteligentes que nosotros mismos. *Agôn* significa también encabezar, ya sea en la guerra o en el pensamiento. Al igual que un estratega encabeza un combate guiado por un ideal, Cassin dirige esta compilación inspirada por su concepción de la tarea interpretativa: aspira a despertar definitivamente del sueño positivista que la oscurece y compara al intérprete con el escultor que moldea y se apropia de un sueño de piedra. El principio rector que encabeza esta compilación y convoca al coloquio, es que nuestra apropiación de las antigüedades es la *falsificación*. Esto significa que al interpretar se adultera, se corrompe a la vez que se imita aquello que es falsificado-interpretado. Los genitivos posesivos del título manifiestan esta dualidad. Por un lado, nosotros, los modernos, moldeamos a *nuestros griegos*, les insuflamos vida desde nuestros horizontes, nos apoderamos de cierta frase mientras despreciamos otras, a este sentido corresponde la primera parte de la compilación *"A cada cual según sus griegos"* (este *agôn* confronta las antigüedades de Narcy y de Cassin; de Chevalley y de Thom; de Alliez- Wolff, de Deleuze y Derrida). Por otro lado, recíprocamente, somos *sus modernos*, depositarios de un legado que nos define y constituye, al tiempo que nos impulsa a la enorme tarea de desapropiarnos de ellos, de emanciparnos para seguir filosofando, para pensar con ellos sin ellos, este sentido corresponde a la segunda parte *"Con Aristóteles y sin él"* (este *agôn* nos permite pasar detrás de los bastidores de Eco, Ricoeur, Deguy, Courtine, Buci-Glucksman, Le Gaufey, Anscombe, Bübner, Irwin y Cassin). Esta reciprocidad constituye el nudo problemático que estructura a esta recopilación y expresa la gran disputa subyacente: la relación entre la historia de la filosofía- actividad interpretativa-falsificadora por excelencia- y la filosofía. Por eso la pregunta inaugural es *"La historia de la filosofía, ¿es o no filosófica?"*. Las estrategias esgrimidas por Brunschwig y Aubenque en este "combate", enfrentan dos maneras de concebir la actividad interpretativa, que conllevan a metodologías antitéticas al abordar los textos. Aubenque justifica desde una interpretación de carácter sistemático la naturaleza ineluctablemente filosófica de la historia de la filosofía, mientras que Brunschwig defiende mediante una "desapropiación" analítica de los textos, la "desfilosofización" de la historia de la filosofía. Examinemos brevemente las respuestas dadas por ambos antagonistas a esta pregunta inicial.

"Sí y No". La respuesta de Aubenque parte del argumento kantiano que afirma que no hay historia del filosofar sino solamente historia de las filosofías, en sentido meramente histórico. Aubenque invierte este argumento para justificar el carácter filosófico de la historia de la filosofía. Por su naturaleza, ésta –a diferencia de la historia de otras disciplinas– es necesaria e inevitablemente filosófica. Además, la filosofía carece de proposiciones "verificables" o "falsables", hecho que la condena a la oscura debilidad de las interpretaciones, ya sean de primer grado –el filósofo que interpreta el mundo– o bien de segundo grado –las metainterpretaciones del historiador de la filosofía–. La validez de las interpretaciones descansa, para Aubenque en un débil criterio de "plausibilidad", cuando las mismas entran en conflicto, éste sólo puede resolverse mediante una decisión filosófica. El carácter inacabado de toda obra filosófica suscita la interpretación, el historiador de la filosofía al interpretar un texto escurridizo no se limita a repetir sino que prolonga la obra, esta *Wirkungsgeschichte* es la filosofía misma. A lo máximo que puede aspirar el historiador de la filosofía es a concientizarse de su "inevitable" anacronismo. El artefacto metateórico construido por Aubenque para sustentar su actividad interpretativa, evidencia que él aún no ha podido despabilarse del sueño positivista.

"No y Sí". Esta respuesta de Brunschwig se complementa con un apéndice: *"Hacer historia de la filosofía, hoy"* , conferencia pronunciada en 1976, en la que abogó por una historia "no filosófica" de la filosofía. Dado que Brunschwig encarna en este *agôn* un papel analítico, subraya la equivocidad del predicado "filosófica" de la pregunta inicial y distingue dos sentidos por los cuales la historia de la filosofía es y no es filosófica: a) Es trivialmemente filosófica en cuanto tiene por objeto a la filosofía, a los filósofos, a sus escritos. b) Pero no es filosófica en cuanto que no se ocupa ni responde a las mismas cuestiones de quien filosofa, sólo lo hace secundaria y derivativamente. El historiador de la filosofía no filosofa, su actividad es parasitaria de la del filósofo.

Brunschwig defiende la división del trabajo y la separación de roles entre quien reflexiona sobre las doctrinas filosóficas –el historiador– y quien produce dichas doctrinas –el filósofo–. Son actividades intelectualmente distintas, que no deben confundirse. Cuando Brunschwig intenta extirpar el carácter "filosófico-sistemático" que contamina a la historia de la filosofía, en realidad, intenta sustraerla de la arbitrariedad de las opciones filosóficas, y evitar que nuestros proyectos filosóficos invadan el ámbito de la historia, procura que no hagamos de nuestros antepasados filosóficos rehenes de nuestras propias causas. Contrariamente a la resignada aceptación de Aubenque que ante interpretaciones conflictivas nos circunscribe a nuestra decisión filosófica, Brunschwig propone una historia no filosófica y analítica de la filosofía, de carácter científico, inserta en el marco del trabajo comunitario, opuesto a la autonomía propia del filosofar. Ante la suspicacia generada por la *Wirkungsgeschichte*, Brunschwig confía en una técnica pública, intersubjetiva y comunicable, que ofrece criterios compar-

tidos. Construye un método, para desadueñarnos de nuestra apropiación ingenua de la historia de la filosofía. Esta "tecnificación" resignifica la actividad interpretativa del historiador y le impone nuevas exigencias: 1) La inextricable solidaridad entre signo y significado, compromete al historiador a superar la anquilosada división del trabajo entre los destajistas del signo(los filólogos) y los notables del significado (los historiadores-intérpretes). 2) Las pequeñas distancias permiten inmunizarse ante la invasión de la filosofía en su historia. La apología de la microhistoria y de la exégesis parcelaria es el ardid para escapar de la subjetividad de nuestras extracciones.

Estas opciones metodológicas garantizan que no todas las interpretaciones son igualmente aceptables. Una historia "no filosófica" de la filosofía es el antídoto que Brunschwig ha desarrollado para curar las enfermedades infantiles, que afectan a la actividad interpretativa del historiador de la filosofía y para despabilarnos definitivamente del sueño positivista.

Finalmente, cabe destacar el índice analítico (organizado por autor y a su vez, por texto) que esta compilación ofrece al lector.

Viviana Suñol
Universidad Nacional de La Plata

Antonio Aguilera Pedrosa. *Hombre y cultura*, Madrid, editorial Trotta, 1995, 235 pp.

En *Hombre y cultura* el español Antonio Aguilera Pedrosa se propone reformular el campo de la antropología filosófica en términos capaces de recuperar problemas que habrían sido diluídos por una disciplina obsesionada más por generar falsas propuestas totalizadoras que por hacer frente a la complejidad de su objeto. Desde un marco teórico que recupera distintas tradiciones y otorga centralidad al rol de la ecología, Aguilera se encarga de definir su hipótesis central: la antropología debe rescatar las especifidades humanas sin por ello olvidar la estrecha relación que une al hombre con la naturaleza. Para fundamentar su postura se encarga de señalar las debilidades de toda propuesta reduccionista, sea biologicista o culturalista, mientras ejecuta un detallado recorrido por los principales debates que han afectado la materia en cuestión durante el último siglo.

En el capítulo primero, Aguilera realiza una exposición exhaustiva dedica-

1. Gehlen, Arnold:*Der Mensch*, Athenäum, Frankfurt-Bonn, 1966. Trad. cast.: *El hombre*, Salamanca, ed. Sígueme, 1980.

da a dar cuenta de un discurso "antiantropológico", encarnado por Michel Foucault. La recuperación de rupturas antes que continuidades, y la disolución de las homogeneidades permitirían diseñar el perfil de un pensamiento antitético de la fundacional antropología kantiana. "Kant no hace otra cosa, bajo el título de Antropología que acumular anéctodas costumbristas, mera divulgación precientífica" (p.29), señala Aguilera en su afán por identificar las debilidades de una antropología estrictamente filosófica. Se trata, creo, de una aproximación parcial hacia la visión kantiana del hombre que hace a un lado desarrollos superadores de la mera prescripción costumbrista. El posterior recorrido por las posturas de Hegel , Nietzsche, Marx y Freud permite refrendar la imposibilidad de construir una antropología aislada por vallas disciplinarias.

"Afirmaciones" es el significativo título de un segundo capítulo destinado a exponer las posturas de Max Scheler y Ernst Cassirer. Mientras que la teoría antropológica del primero habría reconocido al hombre como un ser "abierto al mundo" capaz con su sistema impulsivo de superar el abismo cartesiano entre cuerpo y alma, el segundo habría caído en un objetable reduccionismo al definir al hombre como un "animal simbólico". Para evaluar la postura de Scheler Aguilera opta por rescatar las críticas que Arnold Gehlen desarrolló en *El hombre*:[1] es necesario escapar de la religión y la trascendencia schelerina para construir una antrolopogía que parta del hombre mismo. Pero Aguilera se encarga de achacar otras debilidades a la postura de Cassirer: a su incapacidad para dar una definición acabada de la noción de símbolo se debe añadir una subestimación del rol de la felicidad si de dar cuenta de la actividad humana se trata. El tercer capítulo, "Negaciones", está dedicado a analizar los tres desarrollos fundamentales en tanto se trate de reconocer el rol cumplido por la dimensión lingüística en la caracterización del hombre: Wittgenstein –I y II–, Heidegger y Lacan. En los tres casos se trataría de intentos positivos a la hora de rescatar las complejidades de la cuestión, pero fallidos en tanto responsables de una suerte de fudamentalismo lingüístico. Es en el capítulo siguiente donde Aguilera ataca el "sueño antiatropológico de Foucault". Más allá del reconocimiento del papel del pensador francés y su obsesión por rescatar fracturas, Foucault habría caído en las paradojas del relativismo encarnado hoy en la sociología sin hombres de Niklas Luhman. Como respuesta a la pretendida muerte del sujeto Aguilera decide su línea argumentativa apropiándose del pensamiento de Arnold Gehlen: el error de la antropología ha sido la absurda aspiración de encontrar repuestas exclusivamente en el campo filosófico. Para superar esta limitación, y constituyéndose en una disciplina "postantropológica" no debe responder ya a la pregunta "qué es el hombre?", sino a "quiénes somos nosotros ahora?". Entre los capítulos 5 y 9 Aguilera se encarga de desarrollar el corazón de su teoría donde las hipótesis culturalistas se ven enriquecidas gracias a la incorporación de la dimensión biológica de lo humano. Es así como tras describir los ejes principales de la sociobiología de E.O.Wilson y el determinismo bioló-

gico de John Tylor Bonner, expone los atributos específicamente humanos capaces de hacer a un lado todo reduccionismo. La reivindicación sin matices de la especificidad humana no hace más que definir para el hombre un lugar cuasi-trascendente que resulta inadmisible para el español. "Una antropología que no haga justicia a las verdades que la biología ha arrojado ante nosotros sólo consigue elevar la dignidad de los seres humanos hasta sublimes alturas espirituales, desde las que durante milenios expoliaron farisaicamente la naturaleza y a otros seres humanos con ella" (p.129), señala Aguilera en su desarrollo de un hilo argumentativo tendiente a recordar la importancia de la dimensión biológica de lo humano y a condenar "la inhumanidad del humanismo" (p.131). Como ejemplo paradigmático del debate contemporáneo Aguilera expone los ejes principales de la disputa que tuvo como protagonistas a E.O.Wilson y Marvin Harris. El primero, definido como un nietzscheano con aura cientificista, habría cometido el pecado del reduccionismo biológico. De acuerdo a Aguilera su dogmatismo le habría impedido reconocer a la cultura como una nueva naturaleza humana (p.177). Pero Marvin Harris en el desarrollo de su crítica a la sociobiología por su incapacidad para identificar las diferencias entre biología y cultura, no habría logrado mantenerse al márgen del mismo pecado: su análisis de lo humano en términos de una infraestructura encargada de concentrar las necesidades básicas minimiza el lenguaje y reformula el determinismo wilsoniano. Más allá de las merecidas críticas que puedan ser dirigidas hacia la sociobiología, el análisis de Harris habría equivocado el camino al reducir la perspectiva biológica de Wilson al uso exclusivo de matrices genéticas y al proclamar la autonomía de lo cultural. De acuerdo a la lectura desarrollada por Aguilera la perspectiva teórica de Harris es aún más objetable que la de Wilson en tanto limita el aspecto biológico al sostenimiento de una función infraestructural y reduce los aspectos socioculturales a los antropológicos. A lo largo del capítulo 9 Aguilera se encarga de reconstruir las tradiciones conductista y sistémica. Tanto el análisis de los instintos suscripto por Lorenz Mc Dougall, como la etología desarrollada por Konrad Lorenz habrían minimizado el papel de la historicidad y de la vida imaginativa. Es en el décimo y último capítulo donde bajo el sintético título de "Cultura natural" Antonio Aguilera define su postura: "Entre el Escila de los genes hipotéticos o encontrados y el Caribdis de los universales y los particulares de la cultura, parecía haber una línea por donde navegar, aunque no sin dificultades" (p.208). La compleja interrelación entre biología y ciencias de la cultura, y entre historia y evolución identifica sus antecedentes en Darwin, Hegel, Balzac, Kant y Marx. La imposibilidad de aplicar metáforas biológicas a ámbitos de la experiencia distintos que aquellos para los que fueron concebidos no debe ser un obstáculo a la hora de reconstruir la complejidad de la identidad humana.

En 1870 Ernst Haeckel generó el término "ecología" a fin de conectar la historia natural con la economía. Es este camino, capaz de desarrollar conceptos

como el de "ecología cultural", el que debería ser elegido por quienes pretendan dar cuenta de fenómenos que involucran al hombre sin olvidar sus especificidades. Nociones como la de "ecosistema" serán las encargadas de permitir la refundación de la disciplina desde una perspectiva capaz de recuperar los niveles micro del accionar colectivo, el papel de lo individual, y superar posturas que como la de Gehlen habrían reducido al hombre a un mero ser amaestreable al tiempo que identifican modernidad con degeneración humana.. El filósofo alemán, cuya *Antropología filosófica* Aguilera ya había prologado para su traducción castellana,[2] impondría así una postura conservadora donde al hombre sólo le cabe reconstruir un Otro generalizado liberado de la desintegración institucional. Pero, "Los modelos ecosociales globales, tan necesarios en el cambio de siglo, necesitan de la fuerza de lo que vive entre fragmentos", concluye Aguilera.

El recorrido desplegado en *Hombre y cultura* tiene la virtud de compendiar sin dogmatismos la mayoría de los grandes debates que han afectado el campo de la antropología filosófica a la luz de una perspectiva sensible a las novedades impuestas por la ecología. Pocas obras habian sido capaces describir tan fielmente disputas antropológicas en plena vigencia. Pero más allá de los beneficios de la transdisciplinariedad y de la evidencia del empobrecimiento que lleva aparejado todo reduccionismo, el abarcativo programa de Aguilera no logra, a mi juicio, adoptar posturas definidas en lo relativo a dimensiones claves de lo humano como la política y la comunitaria. Entiendo que la ambiciosa y legítima reformulación de una disciplina a la luz del pluralismo teórico debería abrir el camino hacia un nuevo recorte heurístico capaz de delimitar, aunque provisoriamente, el espacio en cuestión.

Cecilia Macón
Universidad de Buenos Aires

Gemelli, Benedino. *Aspetti dell' Atomismo Classico nella Filosofia di Francis Bacon e nel Seicento.* Firenze, Leo Olschki, 1996, 433 pp.

En este volumen se aborda por primera vez en forma exhaustiva un estudio de la posición de Francis Bacon con respecto a las distintas tesis del atomismo antiguo, brindando paralelamente una precisa información acerca de las fuentes bibliográficas que nutrieron al corpuscularismo baconiano. Por otra parte, merced a una investigación filológica y filosófica sin precedentes en los estu-

2. Gehlen, Arnold: *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, Rowohlt Taschenbuch, 1986. Trad. cast.: *Antropología filosófica*, Paidós, Barcelona, 1993.

dios de la "física" baconiana, Gemelli muestra las conexiones teóricas entre la peculiar interpretación de Bacon y la corriente general de revisión del atomismo clásico desarrollada durante el siglo XVII.

Los primeros cuatro capítulos exploran diversos temas baconianos de improntas atomistas. En primer lugar, se examina la polémica lectura baconiana del pensamiento antiguo en lo referente a la filosofía natural. A través de la lectura del *De Natura Deorum* de Cicerón y de los escritos apologéticos de Lactancio, Bacon se formó en una tradición cristiana revisionista del atomismo expresado en el *De Rerum Natura* del epicúreo Lucrecio. Gemelli sostiene que a raíz de ello el atomismo de Demócrito fue preferido al atomismo militantemente ateo de Epicuro. De ahí, el rechazo baconiano a la teoría del *clinamen* y al uso de explicaciones finalistas de los fenómenos naturales.

En el siguiente capítulo Gemelli descubre la presencia de la terminología y de las ideas de Lucrecio en la teoría baconiana de la percepción y en su famosa teoría de los ídolos. Términos como *aditus, simulacra, idola,* etc. aparecen en el discurso baconiano para describir cómo se lleva a cabo la percepción sensible. Especialmente la conexión con el texto lucreciano se destaca en sus explicaciones del fenómeno y la percepción de la luz y del sonido, a las cuales compara Gemelli con las teorías de Kepler y Della Porta. Finalmente, los baconianos ídolos de la mente humana encuentran en las *imagines* lucrecianas un complemento de su inspiración platónica y bíblica.

El estudio de la psicología baconiana y de sus fuentes se desarrolla en el tercer capítulo. Allí Gemelli muestra claramente el punto de partida materialista de los inspiradores de la intrincada teoría baconiana del *anima* y del *spiritus*. Los naturalistas italianos B. Telesio y sobre todo A. Donio formularon una concepción del alma basada en tópicos lucrecianos. Si bien distinguen un alma superior, cuya identidad es muy poco clara, destacan la centralidad de un alma sensible o *spiritus*, dotada de la nutrición y del movimiento propios de toda entidad material.

El tema central de la interpretación baconiana del atomismo en su concepción de la constitución de la materia es planteado en el capítulo cuatro. El autor concluye que Bacon nunca aceptó al atomismo democríteo sin modificarlo. Ya desde sus primeras estimaciones lo acogió como una hipótesis de explicación satisfactoria, pero separándose de él en lo concerniente a su postulación de las figuras y movimientos atómicos. En el *Novum Organum* el alejamiento de la teoría democrítea llega a su cumbre: los entes a indagar son las *particulae verae* de una materia flexible y sin necesidad de vacío. Según Gemelli esto significa que desde el punto de vista operacional el rígido átomo de Demócrito no revestía rol alguno para Bacon, pero que sin embargo, desde el punto de vista especulativo, funcionaba como la unidad mínima a partir de la cual se construye la complejidad del mundo material.

Ya en el capítulo cinco, el autor expone la ligazón del pensamiento de Bacon con su propio tiempo. En especial se dedica aquí a la recepción de varios tópicos por parte de la más mecanicista mirada crítica de I. Beeckman. Este fue un interesado lector de las doctrinas baconianas, especialmente de aquellas transmitidas en la *Sylva Sylvarum*. Del repaso de las notas de Beeckman a los textos baconianos en cuestiones relativas al sonido, a la luz, la acción del aire, etc., Gemelli pone de manifiesto que los intereses experimentales de Bacon eran comunes a los de sus lector, pero que las soluciones geométricas y matemáticas de Beeckman superaban a la física baconiana que no dejaba lugar para ellas en su mundo dominado por relaciones simpatéticas.

Seguidamente, se extiende la indagación al corpuscularismo del siglo XVII contemporáneo y posterior a Bacon. Para ello, las ideas de Sennert, Basso, Gassendi, Harriot, Hobbes, Van Helmont, Magnenus, Descartes y Jungius, entre otros, son una y otra vez referidas. Por un lado, se consideran sus opiniones en lo tocante a la relación entre corpúsculos, providencia y creacionismo. Por otra parte, Gemelli hace un interesante rastreo de la evolución semántica de "átomo" durante este periodo y señala que adquirió notables variaciones que incluían asimilaciones a los *minima* aristotélicos o a los *semina* en sentido paracélsico. Se nos ofrece además, un parangón de las opiniones de Bacon con las de Leibniz. Ambos autores coincidieron en sus críticas y sostuvieron posiciones cambiantes en torno al atomismo. Con todo, el examen de Leibniz fue definitivamente descalificador y propuso a las mónadas en reemplazo de las partículas de Demócrito.

El capítulo nueve se dedica a la relación entre las formas y los corpúsculos en la filosofía de Bacon. Gemelli consigna los significados ontológicos, epistemológicas y operativos de la forma y su manifestación a través de los esquematismos y procesos latentes. La adopción baconiana del corpuscularismo responde al interés de encontrar los verdaderos *principia moventia* que den cuenta de la transmutación de los cuerpos, es decir de la superinducción de las formas. Así muestra Gemelli cómo en el concepto baconiano de forma hay una combinación del dinamismo del antiguo atomismo con los intereses operativos de la alquimia. Como anexo del mismo capítulo recoge además algunas de las propuestas explicativas (Descartes, Magnenus, Beeckman, Berigard, Gassendi, Jungius, Galileo) de los fenómenos de condensación y rarefacción como índice de que las reservas baconianas frente al atomismo antiguo no fueron la excepción tampoco respecto a estos típicos problemas.

Este volumen brinda un excelente acercamiento histórico a temas que hasta ahora habían sido atendidos de manera fragmentaria por los especialistas. Aporta relevantes informaciones tanto acerca de las fuentes como de la repercusión de la filosofía natural de Bacon y deja como corolario interesantes aspectos para una ulterior investigación.

Silvia Manzo
Universidad Nacional de La Plata

Paulette Dieterlen. *Marxismo analítico. Explicaciones funcionales e intenciones*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Coordinación general de Estudios de Posgrado, UNAM, 1995, 256 pp.

A partir de la publicación en 1978 de *Karl Marx's Theory of History, A Defense* de Gerald Cohen, se constituyó en el mundo académico angloparlante una corriente profundamente innovadora del pensamiento marxista. El llamado "marxismo analítico" hizo accesibles por primera vez las temáticas tradicionales del marxismo (la teoría de la lucha de clases, de la explotación, la alienación, el fetichismo, el valor, el desarrollo tecnológico, etc.) para los filósofos analíticos y los cientistas sociales anglosajones, que hasta entonces se habían manifestado refractarios a ellas. Hasta el momento se han desarrollado en el seno de esta corriente intelectual básicamente tres núcleos de consideración teórica: el debate sobre el teoría del cambio histórico de los modos de producción, la discusión en torno al núcleo normativo del pensamiento marxiano centrado en los conceptos de explotación, alienación y comunismo, y la confección de modelos metodológicos para la investigación social marxista.

El libro de Dieterlen se sitúa en la última dimensión. La autora se introduce de lleno en un problema que ha atravesado desde su origen las teorizaciones marxistas sobre la historia social (o lo que se ha dado en llamar, después de Marx, "materialismo histórico"). El problema parte de dos afirmaciones que el propio Marx efectuó acerca de cuál sería la fuente dinámica del cambio histórico en dos famosos pasajes del *Manifiesto del Partido Comunista* [1848] y el *Prefacio a la Contribución a la Crítica de la Economía política* [1859]: en el primer caso, Marx sostiene que la fuente dinámica de la historia la constituye la lucha de clases y, en el segundo, el desarrollo de las fuerzas productivas. Mientras en la segunda formulación se pone el acento en la dinámica de "fuerzas" y "relaciones", en la primera lo central está del lado de las acciones. Esta ambigüedad ha originado diversos debates en la historia del marxismo. En el caso del marxismo analítico, se ha manifestado como un debate acerca de si el materialismo histórico debía ser articulado en términos de explicaciones *intencionales* (EI) o *funcionales* (EF). La tesis central de Dieterlen es que la disyunción entre el uso de EF y EI no es exclusiva. Según la autora, es posible construir un modelo "funcional intencional" que presente consistentemente las dos formulaciones marxianas (aunque subordinando la segunda a la primera). El guión argumentativo que recorre el libro puede formularse del modo siguiente:

1. El materialismo histórico (MH) es fundamentalmente una teoría funcional.
2. El modelo de Cohen de EF tiene la virtud de captar (1), aunque el defecto de no resolver el problema de la carencia de microfundamentos al nivel de la acción social.

3. La propuesta de solución de Van Parijs de salvar las EF sin apelar a EI es insatisfactoria.
4. La propuesta del individualismo metodológico de Elster de rearticular el MH sólo en términos de EI también es insatisfactoria.
5. Puede sin embargo discutirse el supuesto de que EF y EI son incompatibles: Una revisión del paradigma funcional débil de Merton puede mostrárnoslo.
6. Además, la teoría marxiana de la ideología puede hacer de puente entre su teoría más "funcional" del determinismo tecnológico y su teoría más "intencional" de la lucha de clases.
7. Es posible reconstruir el MH en términos de un modelo funcional-intencional de explicación a través de la mediación de la teoría de la ideología.

En el primer capítulo se muestra que la pintura de la historia que más fuerza tiene a lo largo de los textos de Marx es aquella en la que la historia social es vista como ascensos y caídas de diversos tipos de relaciones de producción (de propiedad de recursos productivos y de mando entre personas) de acuerdo a su optimalidad o suboptimalidad para la satisfacción del impulso endógeno de desarrollo de las fuerzas productivas. La propuesta de reconstrucción del MH de Cohen en términos de EF (caps. III y IV) logra captar la tesis del desarrollo de las fuerzas productivas y del ajuste funcional de las relaciones de producción gracias a la sintaxis del esquema de "leyes de consecuencia" (p.e: $(At1 \rightarrow Bt3) \rightarrow At2$: La propiedad disposicional que ciertas relaciones de producción presentarían en un tiempo 1 de estimular un desarrollo de las fuerzas productivas en un tiempo 3 explica porqué emergen en un tiempo 2). El problema, sin embargo, en el planteo de Cohen, es que no provee un esquema microanalítico para mostrar cómo los individuos sociales eligen cambiar ciertos tipos de estructura económica por otros porque lograrían así mejorar su poder tecnológico (i.e., cómo las exigencias funcionales del desarrollo de las fuerzas productivas se satisfacen a nivel de la acción de los individuos). Van Parijs (cap. VI) intenta reforzar la articulación del MH en términos de EF a través de la introducción de la teoría del refuerzo (ciertos avances motivados casualmente son luego promovidos sistemáticamente por sus efectos benéficos). Sin embargo, esta estrategia falla: el cambio histórico revolucionario requiere una noción de maximización no local, en virtud de la cual comprender por qué fracasos ocasionales no motivan la detención de una práctica transformadora. Aparece entonces la propuesta de Elster (caps. V y VII), que se centra directamente en los contextos microanalíticos de la acción social. El esquema conceptual del individualismo metodológico puede dotar de expresividad a una teoría del cambio social, en la medida en que elucida las circunstancias motivacionales y cognitivas en términos de las cuales los agentes, en cada caso, actúan reproduciendo o modificando estructuras sociales. Sin embargo, la suposición de que los individuos actúan siempre de modo egoísta, y la no visión de las constricciones es-

tructurales en términos de las cuales se forman y transforman sus deseos y creencias, impiden a Elster dar cuenta del proceso de cambios sociales en los que la orientación solidaria se vuelve dominante. Haría falta, así, para dotar de articulación a las tesis del MH, de una visión simultánea de las constricciones estructurales (provenientes del desarrollo de las fuerzas productivas y los tipos de relaciones de producción posibles) y las conformaciones motivacionales de los agentes históricos. Ahora bien, esto puede lograrse si se tiene en cuenta la posibilidad de que ciertas "funciones latentes" se conviertan en "manifiestas" (como lo señaló Merton –cap. II–), i.e., de que ciertas alternativas óptimas originariamente no percibidas devengan percibidas y fuertemente estimulantes para los agentes. La teoría de la ideología provee, además, un mecanismo de esta conversión, en el cual, por ejemplo, los obreros serían capaces de pasar de una "falsa conciencia" (para la cual las relaciones de producción capitalistas son las únicas óptimas para el desarrollo tecnológico) a una visión más profunda (en la cual se ve que aquellas relaciones producen crisis periódicas y estancamiento productivo, mientras que la alternativa comunista promete lo contrario) por la mediación de las experiencias de acción partidaria.

Dieterlen propone, así, una estrategia original para terciar en una vieja discusión. Aunque pueden criticarse varios aspectos de su argumentación,[1] ésta es sustancialmente relevante. Su libro constitituye una de las primeras contribuciones hispanoparlantes del marxismo analítico, e introduce un debate sumamente promisorio.

Pablo Gilabert
Universidad de Buenos Aires

1. En especial, su interpretación del individualismo metodológico elsteriano como suponiendo que sólo deben efectuarse explicaciones intencionales [pp. 16, 61, 88, 143, 197, 202 y 233] en las que los individuos sean considerados como racionales y egoístas [201, 217, 220, 218]. Elster sostiene en varias ocasiones que su individualismo metodológico supone un modelo de explicación en tres fases: explicación intencional de las acciones, causal sub-intencional de los deseos y creencias de los agentes y causal supra-intencional de las consecuencias no intencionadas de sus acciones (Cf., p.e., *Making Sense of Marx*, Cambridge UP, 1985, p. 4 y *Political Psychology*, CUP, 1993, Introducción). Buena parte de los trabajos de Elster están, por otro lado, dedicados precisamente a la crítica de las formulaciones "ingenuas" de la teoría de la elección racional, sosteniendo que usar EI no implica necesariamente suponer ni racionalidad ni orientación egoísta por parte de los agentes actuantes (Cf., p.e., *Ulysses and the Sirens*, CUP, 1984; *Sour Grapes*, CUP, 1983; y *Solomonic Judgements*, CUP, 1989). En rigor, el modelo de explicación que propone Dieterlen es muy similar al del mismo Elster (aunque la mediación del mecanismo ideológico es sin duda original de la autora).

Enrique Villanueva (comp.) *Truth and Rationality. Philosophical Issues*, 5, 1994, 283 páginas.

En este libro se recogen varios trabajos que tocan los temas de la verdad y la racionalidad en el contexto de diversas dicusiones actuales provenientes de ámbitos tan variados como la metafísica, la teoría del conocimiento, la filosofía de la mente y la filosofía del lenguaje. La mayoría de los trabajos fueron presentados en la Sexta Conferencia Anual de Filosofía de la Sociedad Filosófica Ibero Americana (SOFIA), llevada a cabo en Tenerife, Islas Canarias, España, en el año 1994. El volumen está dedicado a la memoria de Carlos S. Nino.

Los primeros tres trabajos están centrados en la discusión del "perspectivismo de virtudes" propuesto por E. Sosa. R. Foley y R. Fumerton argumentan agudamente cuestionando diversos aspectos de la epistemología de Sosa. Sosa responde puntualmente estos cuestionamientos, refinando aun más la exposición de su teoría. En conjunto, estos tres trabajos permiten obtener una visión global, detallada y actualizada de esta teoría.

En "Explanatory Knowledge and Metaphysical Dependence" J. Kim, luego de ubicar a las teorías de la explicación en el ámbito de la teoría del conocimiento por concebirlas como teorías del conocimiento explicativo, se propone describir una teoría realista de la explicación, adoptando la idea de que las explicaciones logran su cometido unificando y simplificando el conocimiento. Para ello propone concebir a las explicaciones como un tipo de conocimiento que rastrea relaciones de dependencia reales entre las entidades que conforman el mundo. Seguidamente, R. Railton, en "Truth, Reason and the Regulation of Belief" plantea ciertas dificultades acerca de la relación entre verdad y razón en el ámbito de las creencias científicas.

Dejando de lado el tema del conocimiento, y pasando a diversos aspectos de la filosofía del lenguaje, A. Gibbard, en un interesante artículo, experimenta en la aplicación de distinciones provenientes del ámbito de la metaética a las teorías del significado, con el objetivo de elucidar el popular pero poco preciso *slogan*: "el significado es normativo". En "Analyticity and Conceptual Truth" P. Boghossian reexamina el argumento quineano contra la distinción analítico-sintético. Argumenta que un realista acerca del significado no puede aceptar el rechazo quineano de la analiticidad impura, y que es necesario aceptar la *aprioridad* de las verdades conceptuales a partir de los supuestos de la aprioridad de la sinonimia y las verdades lógicas. A continuación, P. Horwich argumenta a favor de la posibilidad de formular una teoría no-deflacionaria del significado, proponiendo una relectura de los cinco requerimientos generalmente aceptados para una teoría del significado, a saber: relacionalidad, representación, composicionalidad, normatividad y uso.

En "The Language-of-Thougth Relation and Its Implications" S. Schiffer

propone concentrarse en la definición de lo que denomina la "relación del lenguaje-del-pensamiento", esto es la relación que se establece entre una persona y un lenguaje de tal manera que ese lenguaje constituya el sistema de representaciones mentales de ese individuo. Su interés es extraer ciertas consecuencias a partir de aquí para la semántica composicional y la naturaleza de las proposiciones. Seguidamente, M. García Carpintero nos ofrece una distinción entre dos tipos de teorías desentrecomilladoras de la verdad: la formal o sintáctica y la semántica. Luego de presentar esta distinción, procura determinar en qué medida la filosofía del lenguaje de Quine lo compromete con alguna de ellas.

Por su parte, M. Davies revisa el estado actual de la polémica acerca de la naturaleza de la psicología de sentido común [*folk psychology*]. Caracteriza las dos alternativas vigentes mayoritarias: la "teoría-teoría", esto es la posición que considera que la psicología de sentido común debe ser tratada como una teoría y evaluada en los mismos términos que cualquier otra teoría; y la posición que denomina "alternativa de la simulación" de acuerdo con la cual, la manera en la que los humanos predecimos y explicamos las acciones de los demás no es teorizando acerca de ellos sino simulando que somos ellos. El camino que recorre Davies para evaluar esta propuesta tiene dos partes: primero, revisar la evidencia empirica disponible, a la que no considera concluyente; segundo, examinar dos teorías de la simulación recientes: las de A. Goldman y la de R. Gordon.

En "Southern Fundamentalism and the End of Philosophy", G. Graham y T. Horgan defienden la "metafilosofía post-analítica" que caracterizan a través de los siguientes principios. Primero, la filosofía debe dedicarse a la comprensión de cómo las cosas (en el sentido amplio del término) se relacionan. Segundo, la filosofía debe renunciar a la idea de que su propia metodología es *apriorística*, esto es debe evitar la metodología del "análisis conceptual". Tercero, la filosofía debe tratar como centrales los temas ideológicos (aunque considerándolos empíricos). Cuarto, debe tomar como metodología el equilibrio reflexivo. Quinto, la filosofía debe considerar nuestras "intuiciones" como datos empíricos y, por lo tanto revocables. Sexto, debe considarar a estos datos como una evidencia fuerte. Y séptimo, si un problema filosófico involucra conceptos que exhiben polaridad ideológica, es decir, intuiciones en conflicto, entonces esta polaridad debe ser reconocida y quedar explicada. En el artículo que sigue, J. Tomberlin ataca esta propuesta, mostrando ejemplos en los cuales reslulta implausible decidir cuestiones filosóficas teniendo en cuenta nuestras intuiciones, o el discurso ordinario. Tal es el caso, según este autor, de la polémica acerca de la libertad *versus* el determinismo causal y de las disputas relativas a las modalidades: nominalistas vs. realistas y actualistas vs. posibilistas.

J.P. Monteiro, en "Chance, Induction and Rationality" , discute las conexiones entre nociones como azar, inducción, conocimiento por repetición, racionalidad e inferencia causal , defendiendo la racionalidad de las inferencias inductivas por repetición. Finalmente, en "Problems for Kitcher's Account of

Explanation", M. Sabatés argumenta que la teoría de la explicación propuesta por Kitcher, ampliamente considerada como la versión internalista unificacionista más viable, adeuda una caracterización adecuada de la noción de "unificación", dado que la que desarrolla resulta irrealizable. Así, el realismo explicativo cuenta con un argumento indirecto en su favor.

En su conjunto este volúmen presenta una caleidoscópica puesta al día de algunos aspectos cruciales de las discusiones vigentes en torno de temas tan antiguos como la verdad y la racionalidad.

Diana Pérez
Universidad de Buenos Aires

Se terminó de imprimir 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, en tamaño carta, 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.