ISSN 0325-0725

Revista Latinoamericana de Filosofía

Tomás Calvo Martínez: El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón

Ezequiel de Olaso: El escepticismo y los límites de la caridad

H. Abeledo, E. Flichman, H. Miguel, M. C. Redondo: Descentración, indexicalidad y compromiso ontológico

Mario Caimi: Consideraciones acerca de la metafísica de Kant

Alvaro López Fernández: La doctrina kantiana de la triple síntesis

María Luisa Femenías: Aproximación al joven Aristóteles: El orfismo del *Eudemo*

Virginia López Domínguez: Algunos aspectos de la filosofía de la religión del Fichte maduro

Roberto Torretti: La tradición semántica

Jesús Padilla Gálvez: Pensamiento y la estructura del mundo

María Julia Bertomeu: Etica aplicada y problemas de aplicación en ética. El ejemplo de la bioética

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS - CRONICA

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA - VOL. XVIII N° 2

COMITE DE REDACCION

Rafael Braun Osvaldo Guariglia
Leiser Madanes Ezequiel de Olaso Mario A. Presas

Secretaria: Adriana Vaghi

CONSULTORES

† Héctor N. Castañeda (EE.UU.) Danilo Cruz Vélez (Colombia)
Marcelo Dascal (Brasil) Alfonso Gómez-Lobo (Chile)
Jorge J.E. Gracia (EE.UU.) Francisco Miró Quesada (Perú)
João Paulo Monteiro (Brasil) C. Ulises Moulines (R. Fed. Alemana)
Oswaldo Porchat Pereira (Brasil) Fernando Salmerón (México)
David Sobrevilla (Perú) Ernesto Sosa (EE.UU.)
Roberto Torretti (Puerto Rico) Margarita Valdés (México)
Enrique Villanueva (México) Luis Villoro (México)

Para suscripciones, pedidos, correspondencia, informaciones, etc., dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379
Correo Central
1000 Capital Federal - Argentina

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

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
BOX 1192
BIRMINGHAM, ALABAMA 35201
U.S.A.

Argentina		
Individuos	$	22
Instituciones	$	44
Exterior		
Individuos	U$S	22
Instituciones	U$S	32
Por vía superficie	U$S	3
Por vía aérea, recargo de	U$S	8

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** se publica dos veces por año.
Editor responsable: Leiser Madanes. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Capital Federal.

Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley Nº 11723.

Diseñó la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

PRIMAVERA 1992

VOLUMEN XVIII Nº2

SUMARIO

Tomás Calvo Martínez: El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón 195
Concurso Bernardo A. Houssay 218
Ezequiel de Olaso: El escepticismo y los límites de la caridad 219
H. Abeledo, E. Flichman, H. Miguel, M. C. Redondo: Descentración, indexicalidad y compromiso ontológico 241
Mario Caimi: Consideraciones acerca de la metafísica de Kant 259
Alvaro López Fernández: La doctrina kantiana de la triple síntesis 287

NOTAS

María Luisa Femenías: Aproximación al joven Aristóteles: El orfismo del *Eudemo* 307
Virginia López Domínguez: Algunos aspectos de la filosofía de la religión del Fichte maduro 321

ESTUDIO CRITICO

Roberto Torretti: La tradición semántica 333
Jesús Padilla Gálvez: Pensamiento y la estructura del mundo 341
María Julia Bertomeu: Etica aplicada y problemas de aplicación en ética. El ejemplo de la bioética 353

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Husserl, Jaspers, Heidegger, Ricoeur: Novedades bibliográficas (M.A. Presas). **César Moreno Márquez**, *La intención comunicativa. Ontología e Intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, (Roberto J. Walton). **Iván Jaksic**, *Academic Rebels in Chile. The role of philosophy in Higher Education and Politics* (David Sobrevilla). **Popkin, R. H.**, *Isaac La Peyrère (1596-1676), his life, work and influence* (Diana Cohen). **M. Cruz**, *Narratividad: La nueva síntesis* (María Inés Mudrovcic). 365

CRONICA

Dr. Albert Heinekamp 380

COLABORADORES

Ezequiel de Olaso. Licenciado en Filosofía (Universidad de Buenos Aires, 1963). Becario Guggenheim. Doctor en Filosofía (Bryn Mawr College, 1969). Profesor titular de las Universidades de Buenos Aires y de San Andrés. Investigador principal del CONICET. Dirección: Casilla de Correo 5379, Correo Central, 1000 Buenos Aires, Argentina.

Horacio Abeledo. Licenciado en Ciencias Físicas (Universidad de Buenos Aires). Profesor asociado de Introducción al Pensamiento Científico, CBC, UBA. Profesor asociado de Física, CBC, UBA. Dirección: Juan B. Justo 695, 2º, 11, Buenos Aires, Argentina.

Eduardo Flichman. Licenciado en Física. Profesor titular de Introducción al Pensamiento Científico, CBC, UBA. Ha publicado numerosos artículos en revistas de la especialidad. Dirección: Charcas 3075, 10º C, 1425 Buenos Aires, Argentina.

Carlos H. Miguel. Licenciado en Ciencias Físicas (Universidad de Buenos Aires). Jefe de trabajos prácticos en física, CBC, UBA y jefe de trabajos prácticos, Introducción al Pensamiento Científico, CBC, UBA. Dirección: Echeverría 2843, 2º F, 1428 Buenos Aires, Argentina.

María C. Redondo. Abogada (Universidad Nacional de Córdoba). Ha escrito artículos sobre teoría general del derecho publicados en revistas extranjeras especializadas. Actualmente es becaria de la Universidad Pompeu Fabre (España). Dirección: Universidad Pompeu Fabre, Barcelona, España.

Mario Caimi. Profesor de Filosofía (Universidad de Buenos Aires) y Doctor en Filosofía (Universidad de Mainz, 1982). Profesor adjunto de Filosofía Moderna, UBA. Investigador adjunto, CONICET. Dirección: Culpina 86, 1406 Buenos Aires, Argentina.

Alvaro López Fernández. Doctor en filosofía (Universidad de Mainz, Alemania) con la disertación *Die Form der Anschauung und die transzendentale Apperzeption*. Ha publicado artículos en *Kant-Studien* y *Diálogos* de Puerto Rico. Es catedrático asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras y miembro de

(Cont. p. 383)

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVIII, Nº 2 (Primavera 1992)

EL PIRRONISMO Y LA HERMENEUTICA ESCEPTICA DEL PENSAMIENTO ANTERIOR A PIRRON*

Tomás Calvo Martínez

En este trabajo pretendo analizar, en algunos de sus aspectos más relevantes, los procedimientos hermenéuticos puestos en juego por los escépticos en su interpretación de la filosofía anterior a Pirrón. (I) Tras mostrar cómo la tradición doxográfica, en el seno de la escuela escépticay fuera de ella, veía en el pensamiento pirroniano el eslabón último y el desenlace final de una línea de pensamiento que se remontaba a los eléatas, (II) procuraré poner de manifiesto ciertos rasgos característicos-de la hermenéutica escéptica en su forma peculiar de acercarse a lafilosofía prepirrónica, basándome fundamentalmente en Sexto Empírico. (III) Por último, dedicaré una atención especial a la interpretación escéptica de Jenófanes, Parménides, Demócrito y Protágoras, por tratarse de los autores más importantes dentro de la corriente filosófica que vendría a culminar en Pirrón.

I

Entre los escasos testimonios antiguos que conservamos acerca del origen y alcance del escepticismo pirroniano [1], hay un conocido pasaje proveniente de Aristocles y trasmitido por Eusebio que reviste un interés especial. Este pasaje, en el cual Aristocles se remite, a su vez, al testimonio directo de Timón de Fliúnte, dice lo siguiente:

* Lección inaugural del Seminario Internacional "Escepticismo Antiguo, Moderno y Actual", junio de 1992, Buenos Aires, Fundación Ortega y Gasset, Argentina.

1. A lo largo de todo el artículo utilizaré el adjetivo 'pirroniano' en contraposición a 'pirrónico'. Con el adjetivo 'pirroniano' pretendo referirme a lo que es relativo al propio Pirrón, reservando el término 'pirrónico' para lo que específicamente corresponde al Pirronismo, es decir, al movimiento escéptico inaugurado posteriormente por Enesidemo y que culmina (al menos, literariamente) en Sexto Empírico.

"Es necesario investigar, antes que nada, nuestro propio conocimiento. Pues si *por naturaleza nada conocemos*, resultará innecesario indagar acerca de las demás cosas. *También entre los antiguos hubo algunos, a los cuales replicó Aristóteles, que formularon esta afirmación*. Y también Pirrón de Elis sostuvo tal posición enérgicamente. Este, sin embargo, no dejó nada escrito, pero su discípulo Timón dice que el que quiera ser feliz ha de prestar, atención a estas tres cuestiones: en primer lugar, cómo es la naturaleza de las cosas; en segundo lugar, cuál ha de ser nuestra actitud ante ellas; por último, qué les ocurrirá a quienes se comporten de tal manera. [Timón] dice que él [*sc.* Pirrón] declaraba que las cosas, por igual, son indiferenciadas (*adiaphora*), inestables (*astathmeta*) e indiscernibles (*anepikrita*). Por ello, nuestras percepciones sensibles y nuestras opiniones no son ni verdaderas ni falsas. Por lo cual no ha de confiarse en ellas, sino que hay que mantenerse sin opinar, sin inclinarse, sin inmutarse, diciendo respecto de cada cosa: "es no más que no es", o "es y no es", o "ni es ni no es". A quienes actúen de este modo, dice Timón que les sobrevendrá primero la afasia y después la imperturbabilidad". (Decleva 53= Long-Sedley 1F)

En este pasaje, que he citado por extenso, se nos propone la que podemos considerar como *posición pirroniana genuina* en su triple dimensión: metafísico-ontológica (la realidad es indeterminada), gnoseológica (nuestras sensaciones y opiniones no son ni verdaderas ni falsas) y práctico-vital (afasia, imperturbabilidad). Además, esta triple proclama pirroniana se vincula explícitamente a la tesis general y característicamente escéptica de que *no conocemos nada*, tesis que, a su vez, no se adscribe en exclusiva a Pirrón sino que *se atribuye genéricamente a algunos antiguos*, anteriores al propio Pirrón. No se pretende, pues, reclamar originalidad alguna para Pirrón en este punto. Lo peculiar del pensamiento pirroniano consistiría, más bien, a juicio de Aristocles, en la energía o fuerza con que afirmaba tal posición (*ischyse men toiauta legon kai Pyrron ho Eleios*).

Aristocles nos presenta, por tanto, la filosofía de Pirrón no como una doctrina que surgiera espontáneamente, aislada y sin contexto, sino como un pensamiento inserto en una tradición escéptica más amplia. Esta visión del pensamiento pirroniano, extendida y compartida en la antigüedad, es asumida por los propios pirrónicos. Así lo demuestra uno de los escasísimos pasajes en que Sexto Empírico se refiere a Pirrón, al explicar por qué la escuela escéptica se denomina "pirrónica":

"porque nos parece, dice Sexto, que Pirrón se aplicó al escepticismo *con mayor efectividad y claridad que los que le precedieron*" (*somatikoteron kai epiphanesteron ton pro autou*)" (*HP* I 7). Ciertamente, y por razones fácilmente comprensibles, Aristocles y Sexto no atribuyen a Pirrón el mismo papel histórico: Aristocles nos presenta el escepticismo pirroniano como el *momento terminal* de una tradición que le antecede; Sexto insiste, además, en su virtualidad como *momento inicial* y punto de referencia para un amplio movimiento escéptico posterior. Pero uno y otro coinciden en contextualizarlo dentro de una corriente escéptica más amplia, en el seno de una tradición antecedente de la cual el pensamiento pirroniano constituiría una relevante *radicalización*.

Aristocles no nos dice expresamente quiénes son esos filósofos "antiguos" con los cuales está vinculado el pensamiento pirroniano, aunque nos da una interesante pista para su identificación. Se trata, nos dice, de pensadores "a los cuales replicó Aristóteles", y hay razones suficientes para suponer que Aristocles se refiere al libro cuarto de la *Metafísica*, en particular a los capítulos cuarto y quinto, donde Aristóteles "replica" a los negadores del Principio de No-Contradicción. [2] Como es sabido, la estructura del capítulo quinto de la *Metafísica* es compleja, y en él distingue Aristóteles dos tipos de negadores del citado Principio: los que lo niegan por mero afán de discutir, y aquellos otros que se encuentran en un estado de perplejidad al respecto. Estos últimos, a su vez, han caído en la perplejidad, bien a partir de las aporías que plantea el movimiento, bien a partir de una errónea interpretación del conocimiento sensible, caso este último que ahora nos interesa. Entre las interpretaciones erróneas de la percepción sensible en relación con el tema de la verdad, Aristóteles se refiere, en primer lugar, al hecho de la *relatividad de las sensaciones* del siguiente modo:

2. Algunos autores recientes (como, por ejemplo, M. Conche, *Pyrrhon ou l' apparence*. Villers sur Mer, 1973, pp. 40 ss.) han llegado a sostener que la doctrina pirroniana, tal como nos es transmitida por Timón, constituye una respuesta a las críticas aristotélicas de los negadores del Principio de No-contradicción. G. Reale, siguiendo (parcialmente) esta hipótesis, ha insistido en el paralelismo existente entre este pasaje procedente de Timón, vía Eusebio, y el siguiente texto de Aristóteles: "al mismo tiempo resulta evidente que no es posible discutir con un individuo tal acerca de nada, puesto que *nada dice*. En efecto, no dice que es así *o* que no es así, sino que es así *y* que no es así, para a continuación negar ambas cosas diciendo que *ni* es así *ni* no es así. Y es que, si no hablara de esta manera, habría ya algo determinado" (*Met.*IV, 4, 1008a30- 34. *Cf.* G. Reale, "Ipotesi per una riletura di Pirrone", en *Lo scetticismo greco* (*Atti del Convegno...Roma 5- 8 Novembre 1980*), vol. I (Napoli, 1981), pp. 243- 336, esp. 315- 21). Estoy de acuerdo con el paralelismo señalado, no así con ciertas conclusiones a que llegan M. Conche y G. Reale, a las que me referiré al final de este trabajo.

"También a partir <de la consideración> de las cosas sensibles vinieron algunos a afirmar *la verdad de las cosas que aparecen*. En efecto, piensan que no es adecuado decidir sobre la verdad según <lo que opinan> la mayoría o la minoría y por otra parte, que una misma cosa, al saborearla, a unos les parece que es dulce y a otros amarga... <Dicen> además que a muchos animales les aparecen las cosas de modo contrario que a nosotros y que ni al mismo individuo, comparado consigo mismo, las cosas le aparecen las mismas a través de la sensación. Y, ciertamente, no está claro cuáles de estas <sensaciones> son verdaderas o falsas. *Las unas no son verdaderas con más razón que las otras, sino por igual*. De ahí que Demócrito diga que *o nada es verdadero o, desde luego, nos es desconocido*". (1009a38- b12)

A continuación, Aristóteles se refiere, en general, a la opinión según la cual *todas las sensaciones, todas las apariencias sensibles son verdaderas*, posición a la que se llega por no distinguir adecuadamente el conocimiento intelectual del conocimiento sensible:

"En general, afirman que lo que aparece en la sensación es necesariamente verdadero, porque consideran inteligencia a la sensación y afirman que ésta es alteración" (1009b12- 15).

Entre los mantenedores de esta opinión Aristóteles vuelve a citar a Demócrito juntamente con otros como Empédocles, Anaxágoras y Parménides, remontándose incluso hasta Homero. Pero el más egregio (y al que mayor atención presta Aristóteles) de cuantos afirmaron que todas las "apariencias" son verdaderas es, sin duda, Protágoras.

Llama la atención y produce cierta extrañeza que Aristóteles atribuya a Demócrito dos posiciones, en principio, contrarias: por una parte, que "nada es verdadero o, desde luego, nos es desconocido", lo cual comporta que la verdad de las cosas no se manifiesta en la sensación y, por tanto, que *ninguna de nuestras percepciones sensibles es verdadera*, y por otra parte, que *todas las percepciones sensibles son verdaderas*. Al respecto, ha de tenerse en cuenta que la primera de estas afirmaciones, la de que nuestras percepciones sensibles son falsas, encuentra su apoyo primariamente *en una consideración de carácter gnoseológico*: la relatividad de las sensaciones parece sugerir que todas ellas son falsas [3] (a otros

3. Obviamente, para Democrito no se trata de una mera sugerencia. La sugerencia de que todas las percepciones sensibles son falsas se convierte en certeza, como señalamos a continuación en el texto, sobre la base de la distinción entre dos formas de conocimiento.

les sugerirá, más bien, que todas ellas son verdaderas). Por el contrario, la segunda afirmación, atribuída igualmente a Demócrito y que tuvo en Protágoras su más eximio exponente, no se funda solamente en consideraciones de tipo gnoseológico, sino en consideraciones de *carácter físico* relativas a los procesos reales que causan el conocimiento: el conocimiento, todo conocimiento (sin distinción alguna entre el intelectual y el sensible) es el resultado de una alteración material, de un cambio en el organismo. Fuera de estas alteraciones circunstanciales de nuestro organismo no se produce conocimiento alguno.

Al atribuir a Demócrito ambas afirmaciones contrarias, Aristóteles parece apuntar a una cierta *inconsistencia* presente en la construcción teórica del abderita, inconsistencia que, como veremos más adelante, constituirá tierra abonada para el florecimiento del escepticismo. En efecto, la afirmación de que todas las percepciones son falsas solamente puede formularse con sentido si se admite otra instancia cognoscitiva por encima del conocimiento sensible mismo, instancia cognoscitiva capaz de juzgar (y de condenar) a este último: y efectivamente, Demócrito admite que el conocimiento racional posee un *status gnoseológico distinto* y privilegiado respecto del conocimiento sensible. Pero, por otra parte y dada la orientación materialista de su ontología, la razón y los sentidos *poseen el mismo status ontológico*: el proceso del conocimiento es el mismo en ambos casos (impactos y alteraciones físicas), y no parece que quede lugar para privilegio alguno. Con otras palabras, la diferencia de status gnoseológico convierte al conocimiento racional en *criterio* que decide acerca de la falsedad de las percepciones sensibles, pero la igualdad de status ontológico de las distintas formas de conocimiento parece excluir el que cualquiera de ellas pueda convertirse en criterio respecto de las demás, con lo cual cada una se convierte en su propio criterio, con el resultado de que *todas* las sensaciones y opiniones son verdaderas. De esta manera, la doctrina *física* de Demócrito vendría a darse la mano con la doctrina *gnoseológica* de Protágoras.

Que Demócrito y Protágoras se destaquen conjuntamente como precedentes próximos del escepticismo pirroniano no tiene nada de extraño, por otra parte. Ya desde la antigüedad aparecen ambos como eslabones de una cadena o *sucesión* cuyo inicio se sitúa en los filósofos de Elea para, pasando por Demócrito y Protágoras, culminar en el pensamiento pirroniano. Recordemos, por ejemplo, la conocida sucesión propuesta por Clemente de Alejandría:

"Jenófanes de Colofón inicia la escuela eleática. De Jenófanes es

discípulo Parménides, de éste lo es Zenón, después viene Leucipo, después Demócrito. De Demócrito fueron discípulos Protágoras de Abdera y Metrodoro de Quíos, de éste Diógenes de Esmirna, de éste Anaxarco y de éste Pirrón, del cual lo fué Nausífanes. Algunos dicen que Epicuro lo fué de este último".

Stróminata I, XIV, 64, 2- 4 (Decleva 25A)

Con algunas variaciones de carácter menor, esta misma cadena o sucesión aparece en otros doxógrafos antiguos como Eusebio de Cesárea:

"De Jenófanes fué discípulo Parménides, de éste Meliso, del cual lo fué Zenón, del cual Leucipo, del cual Demócrito, del cual Protágoras y Nesa. De Nesa lo fué Metrodoro, del cual Diógenes, del cual Anaxarco. De Anaxarco, a su vez, fué compañero Pirrón, a partir del cual se constituyó la corriente de los llamados escépticos".

Praeparatio Evangelica XIV, 17, 10 (Decleva 25B)

Si exceptuamos la razonable inclusión de Meliso entre los eléatas y la aparición del nombre de Nesa entre los atomistas Demócrito y Metrodoro, esta sucesión de Eusebio coincide perfectamente con la de Clemente de Alejandría.

No es este el tiempo ni la ocasión para aducir y analizar otras aportaciones doxográficas que, a pesar de ciertas dificultades de carácter textual o de otra naturaleza, vendrían seguramente a confirmar esta secuencia filosófica que va de los eléatas al pensamiento pirroniano. El conjunto de las evidencias que poseemos nos permite, en cualquier caso, establecer suficientemente las dos siguientes tesis: (1) desde antiguo, tal vez desde Soción, aparece plenamente reconocida la sucesión histórico-filosófica que vincula específicamente a eléatas, atomistas y escépticos; (2) esta filiación histórico-filosófica no es una creación meramente arbitraria y artificiosa de los doxógrafos y escritores de "sucesiones", sino que parece corresponder al curso histórico de *una línea determinada* de desarrollo del pensamiento griego. La conexión del atomismo con la doctrina ontológica eleática es de sobra conocida y reconocida ya desde Aristóteles. En cuanto a la vinculación ulterior del escepticismo con el atomismo, cabe afirmar, como ya he señalado anteriormente, que la doctrina de Demócrito constituiría un terreno bien abonado para el florecimiento de las posiciones escépticas.

II

Lo anteriormente establecido nos permite subrayar dos circunstancias que son, sin duda, de carácter muy general, pero que pueden servirnos cono punto de partida para una reflexión histórico-filosófica de cierto interés. De una parte -y como señalábamos en primer lugar- está el hecho de que Pirrón fué considerado desde antiguo, por propios y por extraños, como la consumación o radicalización de una tradición anterior teñdente, en mayor o menor grado, al escepticismo. De otra parte -y como subrayábamos a continuación- tenemos la idea ampliamente extendida y aceptada de que existe una línea de pensamiento perfectamente identificable que progresa desde los eléatas hasta los abderitas, para desembocar en el pensamiento pirroniano. A partir de estos datos cabe preguntarse cuál es la imagen que los pirrónicos se forjaron de sí mismos en relación con la filosofía anterior, lo cual equivale a preguntarse, en definitiva, *cuál es la imagen que los pirrónicos forjaron de la filosofía anterior por relación a sí mismos*: ¿de qué modo reconstruyen los escépticos la historia de la filosofía anterior y, con ello, su propia tradición y significación histórica? ¿Qué tipo de hermenéutica aplican en su lectura de los filósofos anteriores, en particular en la lectura de los más relevantes dentro de esa línea de pensamiento que progresa hasta el escepticismo pirroniano, es decir, de filósofos como Jenófanes, Parménides, Demócrito y Protágoras?

Para contestar a esta pregunta contamos fundamentalmente con dos testimonios de especial relevancia e interés, dada la situación histórica de sus autores respectivos: Timón de Fliúnte, amigo y/o discípulo del propio Pirrón y testigo, por tanto, de la tradición filosófica inmediata, y Sexto Empírico, heredero y sistematizador tardío de la corriente pirrónica instaurada a partir de Enesidemo. Sin duda, los testimonios de Timón nos plantean multitud de dificultades, tanto por el carácter fragmentario y escaso de lo que conservamos de su obra como por la propia naturaleza literario-satírica de los Silos, obra de la cual procede la inmensa mayoría de sus fragmentos conservados. Estas circunstancias me inclinan a no tomar a Timón de Fliúnte como texto fundamental para responder a la cuestión planteada. Utilizaré, pues, sus testimonios como evidencias corroboradoras, hasta donde sea posible tomarlos en cuenta de un modo razonablemente fiable. La prudencia, según creo, aconseja recurrir a Sexto Empírico como fuente fundamental, sin olvidar en ningún momento el contexto histórico-filosófico en que se halla encuadrado.

La hermenéutica que el pirrónico Sexto aplica en su interpretación de los distintos filósofos y escuelas es una *hermenéutica sesgada*, condicionada por un "horizonte de comprensión" muy particular (su propia posición escéptica asumida como la posición definitivamente madura de la filosofía) y orientada por un interés muy específico. El interés principal de Sexto consiste en dejar claramente establecida la originalidad del escepticismo pirrónico *frente a* cualesquiera otros filósofos y escuelas, así como subrayar, hasta donde le es posible, *aquellos aspectos de otras filosofías que resultan más cercanos o más favorables a la posición escéptica*. Este interés de "comprensión" y "apropiación" de las restantes filosofías, este leerlas desde el pirronismo y para el pirronismo, exige situar al conjunto de los filósofos en unas coordenadas bien precisas. Y esto es lo que hace Sexto al clasificarlos para su estudio posterior.

Resulta significativo al respecto que cuando Sexto Empírico, al comienzo del *Adversus logicos*, se propone clasificar a los filósofos, comience recurriendo a la división tópica de los mismos en lógicos, físicos y éticos, para abandonar casi inmediatamente tal clasificación. En efecto, Sexto se da cuenta de la insuficiencia de tal clasificación, válida y útil, sin duda, para ordenar las materias filosóficas (él mismo ordena sus tratados de esta manera), pero excesivamente rígida y simplificadora cuando pretende aplicarse a los filósofos: de hecho, hay filósofos que son las tres cosas, y ningún filósofo hay que pueda considerarse miembro exclusivamente de una de estas tres categorías. Más adelante señalará Sexto de modo expreso que fueron precisamente los filósofos considerados como físicos, "los filósofos de la naturaleza, de Tales en adelante, los que introdujeron la investigación acerca del criterio" (*Ad. log.* I, 89), es decir, los primeros que se ocuparon ya de modo explícito del problema del conocimiento humano y de su validez.

Con semejante forma de aproximarse a la historia de la filosofía, no es de extrañar que Sexto introduzca otra manera de ordenar y agrupar los distintos filósofos y escuelas. Me refiero a aquella clasificación que divide dicotómicamente a los filósofos en dos grandes grupos: los que mantuvieron y mantienen que hay "criterio", frente a aquellos otros que negaron y niegan que exista criterio alguno de verdad para nuestros conocimientos:

> "algunos suprimieron el criterio mientras que otros lo mantuvieron. Entre los que lo mantuvieron, fueron tres las posiciones fundamentales: algunos lo pusieron en la razón [o: en el discurso racional, *en logoi*], otros en las evidencias irracionales, otros en ambos factores.

> A su vez, lo suprimieron Jenófanes de Colofón, Jeníades de Corinto, Anacarsis el Escita, Protágoras y Dionisodoro. Y además de éstos, Gorgias de Leontini, Metrodoro de Quíos, y Anaxarco el Eudemonista y Mónimo el Cínico" (*Ad. log.* I, 47-8).

Este pasaje me parece sumamente interesante por varias razones. En primer lugar, en él se pone claramente al descubierto cuál es el contexto o marco dentro del cual lleva a cabo su hermenéutica Sexto Empírico. En segundo lugar, puesto que la disyunción clasificatoria utilizada es exclusiva y la negación del criterio es un rasgo esencial del escepticismo, el pasaje pone de manifiesto una vez más que, a juicio de Sexto y conforme a la conciencia histórica de la escuela escéptico-pirrónica, el escepticismo viene de muy lejos, se remonta hasta Jenófanes. Por último, el pasaje resulta también interesante por los nombres que incluye entre los "protoescépticos" negadores del criterio. Es de destacar que, además de Jenófanes (y aparte de otros autores de que no me ocupo en esta ocasión), *en este catálogo de "protoescépticos" aparecen incluídos los tres personajes más significativos del grupo de los abderitas*, históricamente relacionados con el pensamiento atomista: Protágoras, Metrodoro y Anaxarco, el compañero y/o maestro de Pirrón. Obviamente, entre los "protoescépticos" no aparecen ni el más importante de los abderitas, Demócrito, ni el más importante de los eléatas, Parménides. Es razonable que no aparezcan puesto que ninguno de ellos es escéptico, sino que ambos son *dogmáticos*. Pero, como veremos, ello no es obstáculo para que Sexto, guiado por sus propios interes hermenéuticos, trate de encontrar en uno y otro *ciertos rasgos que los aproximan a las posiciones escépticas*, ciertas líneas de pensamiento que tienden a favorecer una salida hacia el escepticismo.

III

Pasemos ahora a verificar de modo particularizado cómo funcionan los mecanismos hermenéuticos descritos, analizando -siquiera sea de modo esquemático- la lectura y reconstrucción escépticas del pensamiento de los autores señalados: Jenófanes, Parménides, Demócrito y Protágoras.

1.- Jenófanes es, posiblemente, uno de los autores antiguos cuyo pensamiento es más difícil, no ya de reconstruir, sino de calibrar en su justa medida. Su figura, en efecto, resultó sometida históricamente a *un*

doble proceso hermenéutico de dudosa legitimidad. El primero de estos procesos aparece consumado ya en Aristóteles (*cf.* DK 21A30), tal vez bajo inspiración platónica (*cf.* DK21A29), y consistió en vincular su pensamiento con el Eleatismo, con la filosofía de Parménides. El segundo proceso de reinterpretación de Jenófanes, llevado a cabo con posterioridad a Aristóteles, consistió en tratar de comprenderlo desde la perspectiva específica de los problemas relativos a la validez del conocimiento, desde el punto de vista del escepticismo. Este Jenófanes, primordial y directamente implicado en cuestiones de carácter gnoseológico, es un Jenófanes totalmente desconocido por Aristóteles, y resulta interesante tratar de imaginar cuán diferente sería actualmente nuestra visión de Jenófanes si solamente contáramos con las noticias procedentes del Estagirita.

La interpretación "escéptica" de Jenófanes, de la cual Sexto Empírico es cualificado representante, toma, según veíamos, el problema "lógico" del criterio como marco de referencia y *selecciona e interpreta los textos en función de la posición hermenéutica adoptada*. Así, resulta significativo que *el único texto* de Jenófanes citado y comentado repetidamente por Sexto sea el correspondiente a los cuatro conocidos versos que se recogen como fragmento B34 en Diels-Kranz:

> "Ningún hombre conoció ni ninguno habrá que conozca la verdad acerca de los dioses ni acerca de cuantas cosas yo digo; y es que, aun cuando acertara por azar a decir la verdad completa, ni él mismo lo sabría. Más bien, sobre todas las cosas [o: sobre todos los hombres] se extiende la opinión".(DK21B34)

En el contexto abierto por la afirmación o negación del criterio, Sexto se vincula a una interpretación de estos versos según la cual Jenófanes está proclamando *la inexistencia de cualquier criterio de verdad para el ámbito de las cosas no-evidentes (en tois adelois pragmasin)*. En efecto, *interpreta* Sexto, cuando Jenófanes se refiere en este pasaje a los dioses, no está haciendo un aserto específicamente teológico, sino utilizando la expresión 'acerca de los dioses' a modo de ejemplo (*hypodeigmatikos*) para referirse a "cualquier cosa no-evidente" (*peri tinos ton adelon*) (*Ad. log*. I, 49-50). Esta lectura (que es, sin duda, la preferida por Sexto) se repite más adelante, en el pasaje dedicado al problema de la evidencia de la prueba o demostración. Aquellos que tratan de investigar sobre las cosas no-evidentes, dice Sexto, son comparados por los escépticos con los que tiran al blanco en la oscuridad: es posible que alguno acierte y alguno no acierte, pero no es posible saber quién acertó y quién erró el blanco. "Del mismo modo, estando la verdad oculta en la profunda oscuridad, se lanzan muchos argumentos hacia ella, pero no es posible saber cuál de estos concuerda y cuál no concuerda con ella, puesto que lo investigado está alejado de la evidencia (*ek tes enargeias*)" (*Ad. log*. II, 325-26). E inmediatamente añade Sexto que *el primero que dijo esto fué Jenófanes*, citando a continuación los cuatro célebres versos.

Jenófanes es, sin duda, un crítico riguroso de las opiniones y creencias religiosas vigentes (que se remontan fundamentalmente a las enseñanzas de Homero), y también insiste en la ignorancia del hombre, en las limitaciones del conocimiento humano. El contexto pertinente en que habría de enmarcarse esta infravaloración del conocimiento humano es seguramente el de la *confrontación tradicional entre la sabiduría de los dioses y la ignorancia de los humanos*, juntamente con la atribución poético-religiosa de la revelación de la Verdad a divinidades o a musas. Ahora bien, eliminado radicalmente este contexto, la interpretación de los versos de Jenófanes por Sexto Empírico plantea ciertos problemas de envergadura. ¿Puede sostenerse seriamente que Jenófanes negara el criterio respecto del ámbito de lo no-evidente? ¿Cómo interpretar, en tal supuesto, las afirmaciones teológicas de Jenófanes acerca de la unicidad de Dios, acerca de su identificación con el Universo, etc.? Sexto es consciente de este problema y de ahí que en otro pasaje de la misma obra (*Ad. log*. I, 110), tras citar una vez más los cuatro versos en cuestión, nos ofrezca otra interpretación posible según la cual resulta que Jenófanes *no abolió el criterio*. "Parece -comenta Sexto- que no abolió todo tipo de aprehensión (*katalepsin*), sino la cognoscitiva (*epistemoniken*) e infalible, manteniendo la opinativa. Esto, en efecto, quiere decir la expresión `la opinión se extiende sobre todas las cosas'. De modo que, según él, el criterio es la razón opinativa (*doxastos logos*), es decir, la que alcanza a lo posible, pero no a lo seguro" (*ib.*). En consonancia con esta interpretación cabe inferir que Jenófanes tomaría sus propios asertos teológicos como no más que una opinión a la que cabe conceder una cierta probabilidad o verosimilitud. En todo caso, Sexto es tajante en señalar que Jenófanes mantiene una *posición dogmática precisamente en aquel ámbito* (el de las cosas no-evidentes) *respecto del cual había rechazado supuestamente la existencia de criterio*. Así, en las *Hipotiposis Pirrónicas* afirma que "aquel que dogmatiza acerca de una sola cosa o prefiere, en general, una representación a otra representación (*phantasian*) en punto a credibilidad o incredibilidad, <o hace afirmaciones> acerca de cualquier cosa de las no-evidentes, asume el carácter dogmático" (I, 223).

Este es el caso de Jenófanes, al cual hace referencia inmediatamente, citando unos versos de Timón de Fliúnte en que aquél aparece lamentándose de haber carecido de suficiente discernimiento y prudencia al hacer afirmaciones acerca de la unidad del Universo (*ib.* 224).

La imagen de Jenófanes que nos trasmite Sexto (y que se remonta, como vemos, a Timón de Fliúnte) nos resulta una imagen distorsionada y además, ambigua. Por una parte, aparece ensalzado hasta convertirse en el iniciador y punto de referencia de la tradición escéptica. Testimonio de ello son los elogios que le dedicaba Timón y el protagonismo que le atribuía en su propia obra, en los Silos. Pero, por otra parte, se subraya -tanto por Timón como por Sexto- que este crítico y ridiculizador de los engaños homéricos (*Homerapates epikoptes*) no fué suficientemente crítico consigo mismo: fué un escéptico que no llevó hasta sus últimas consecuencias su propia posición escéptica.

2.- De los cinco lugares en que Sexto Empírico alude expresamente a Parménides a lo largo de su obra, aquel en que le dedica una atención más amplia y una exposición más detallada es precisamente el que corresponde a la dilucidación histórica de las distintas posturas habidas respecto del criterio (*Ad. log.* I, 111-14). Sexto comienza contraponiendo la posición de Parménides a la de Jenófanes. Este (al menos, como hemos visto, según una posible interpretación de su doctrina) habría puesto el criterio en la "razón opinativa" (*logos doxastos*); Parménides, por su parte, rechazó esta forma de razón y "estableció como criterio la razón cognoscitiva, es decir,la infalible (*ton d'epistemonikon, toutesti ton adiaptoton*) (*ib,*).

Como cabe suponer, el contexto elegido por Sexto para la interpretación de Parménides *condiciona, una vez más, tanto la elección de los textos como la forma de enfrentarse a ellos*. Sexto interpreta a Parménides como el gran mantenedor de la oposición radical entre Razón (infalible) y Opinión, oposición que, a su vez, vendría a solaparse (o a identificarse simplemente) con la oposición entre Razón y Sentidos. No sería justo, desde luego, culpar a Sexto Empírico ni a la tradición escéptica de haber introducido semejante lectura del Poema parmenídeo. Esta lectura se remonta, cuando menos, a Platón (también *lector interesado* del mismo), y tiene su origen histórico efectivo, según creo, en la doctrina elaborada ya por Meliso. Con todo, me parece fuera de duda que el Poema de Parménides no puede interpretarse adecuadamente sobre la base de la oposición entre el conocimiento racional y el conocimiento sensible, y que tampoco puede despacharse alegremente el problema de la relación entre las dos partes del Poema declarando falsa la Vía de la Opinión

sin ulteriores matices ni contemplaciones.[4]

Por lo que se refiere al texto de Parménides transmitido por Sexto, resultan significativas tanto la selección de los versos recogidos como la lectura e interpretación de los mismos. Sexto cita literalmente treinta y séis versos del Poema. De ellos, los treinta primeros corresponden al inicio del Poema, al Proemio. (*Cf.* DK 28B1). Ahora bien, si comparamos la transmisión del Proemio por Sexto con su transmisión por Simplicio, observamos que *los dos últimos versos transmitidos por Simplicio están ausentes en Sexto*. De acuerdo con la versión procedente de Simplicio (= DK 28B1), los últimos versos del Proemio son los siguientes:

> "es necesario que aprendas todas las cosas,
> tanto el corazón imperturbable de la bien redonda verdad como las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera creencia.
> *Aprenderás, sin embargo, también estas cosas, cómo las cosas opinadas son necesariamente verosímiles, puesto que abarcan absolutamente todo*".
> (DK 28B1, vv.28-32)

Los dos últimos versos (subrayados), precisamente aquellos en torno a los cuales se ha planteado el problema de la validez del discurso cosmológico de la segunda Vía, no son recogidos por Sexto quien coloca a continuación del verso 30 siete versos situados por Diels-Kranz en el fg. B7. De este modo, el final del pasaje transmitido por Sexto resulta el siguiente:

> "es necesario que aprendas todas las cosas
> tanto el corazón imperturbable de la bien redonda verdad
> como las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera
> [creencia.
> Pero tú aparta tu pensamiento de esta vía de investigación
> y que la costumbre rutinaria no te empuje por este camino a dirigir el ojo que no ve y el oído que zumba y la lengua, sino juzga por medio del razonamiento".

Esta ordenación del pasaje sirve perfectamente a la maniobra hermenéutica de Sexto Empírico. Las últimas líneas de su versión (en que

4. En el artículo "Truth and Dóxa in Parmenides" (*Archiv fur Geschichte der Philosophie* 59,3, 1977,pp. 245- 60) he argumentado ampliamente, sobre la base un estudio del léxico, contra la usual interpretación del Poema que trata de estructurarlo a partir de la oposición entre el conocimiento racional y el conocimiento sensible, ofreciendo como alternativa la confrontación entre dos formas de Lenguaje o Discurso.

se alude al ojo, al oído y a la lengua) son interpretados como *referencia al conocimiento sensible*, confrontado con la Razón y rechazado por ésta. "Y al final, comenta Sexto, deja claro que no hay que prestar atención a las percepciones sensibles, sino a la razón" (*ib.* I, 114). Por otra parte, al conectar estos versos con los vv. 29-30 del Proemio, la oposición Razón/ Sentidos resulta vinculada a la otra oposición establecida entre el Conocimiento Racional y la Opinión.

Toda esta hermenéutica concuerda perfectamente, a su vez, con la exégesis del Proemio que nos ofrece Sexto Empírico. El Proemio del Poema contiene una importante dimensión de carácter religioso, seguramente vinculada a la literatura oracular y al mundo de lo mistérico. *Nada de esto resulta relevante para Sexto* que se decide por una *exégesis gnoseológica* a ultranza del viaje parmenídeo: las yeguas que lo llevan son "los deseos irracionales del alma": el camino famoso de la diosa es "la investigación según la razón filosofante"; las doncellas son "las sensaciones"; de éstas, las auditivas son aludidas por "las ruedas del carro que simbolizan las orejas", mientras que las sensaciones visuales están representadas por "las hijas del sol". La justicia, en fin, viene a representar a "la inteligencia (*dianoia*) que posee las aprehensiones firmes de las cosas" (*ib.* I, 112- 14).

Al igual que la interpretación de Jenófanes como "escéptico", la interpretación de Parménides como crítico del conocimiento sensible y, sobre todo, del mundo de las opiniones en que se debaten los humanos, se remonta a Timón de Fliúnte. A éste pertenecen los dos siguientes versos, transmitidos por Diógenes Laercio:

> "y el vigor de Parménides, de elevada mente (*megalophronos*),
> [ajeno a la multiplicidad de opiniones (*ou polidoxon*),
> el que elevó los pensamientos fuera del engaño de las
> [representaciones (*phantasias*)".
> (D.L. IX, 23)

3.- En su reconstrucción del perfil filosófico de Demócrito, la hermenéutica escéptica sigue las mismas pautas que en el caso de Parménides. A Sexto Empírico le interesa primordialmente el *Demócrito demoledor del conocimiento sensible*, y es el propio Sexto el que nos ha transmitido *la casi totalidad* de los textos democríteos conservados que hacen referencia al rechazo de las sensaciones.

En las *Hipotiposis pirrónicas* (I, 213- 14) Sexto comienza señalando los puntos de afinidad existentes entre el pensamiento de Demócrito y el

pirronismo: "se dice que también la filosofía de Demócrito tiene cosas en común con el escepticismo, ya que aquélla parece servirse de los mismos materiales que nosotros" (*ib.* 213). Estos materiales (o puntos de apoyo) se refieren fundamentalmente a la *relatividad de las sensaciones*: la miel que, conforme al ejemplo tópico, a unos les parece amarga y a otros les parece dulce. De esta relatividad concluye Demócrito que la miel, ella misma, *no es ni lo uno ni lo otro* (*Cf.* HP II, 63). En consonancia con esta conclusión "dogmática" debemos entender, señala Sexto, el sentido que atribuía Demócrito a la fórmula *ou mallon*, "no más (lo uno que lo otro)", expresión que para el escéptico conlleva, más bien, la suspensión de cualquier afirmación sobre la realidad misma, más allá de toda sensación.

La negación de la existencia real de las cualidades sensibles por parte de Demócrito está vinculada a la afirmación de l*a existencia real de los átomos y el vacío*. Puesto que éstos constituyen la verdadera realidad, "ninguna de las cosas sensibles tiene existencia real (*meden hypokeisthai ton aistheton*)", es decir, existencia *fuera de* la sensación: "más bien - comenta Sexto Empírico- nuestras percepciones de las mismas son ciertas afecciones vacías (*kenopatheias*) de los sentidos, y en las cosas exteriores (*peri tois ektos*) no existe realmente nada dulce ni amargo, ni caliente ni frío, ni blanco ni negro, ni cosa otra alguna de las que a todos aparecen (*ton pasi phainomenon*)" (*Ad. log.* II, 184).

La afirmación metafísico-dogmática de la realidad de los átomos y el vacío juntamente con el corolario, igualmente dogmático, de la inexistencia de las cualidades sensibles se corresponde, en el plano gnoseológico, con la *distinción entre dos formas de conocimiento*, el racional y el sensible. Es Sexto precisamente quien nos ha conservado el siguiente célebre texto democríteo (= DK68B11) tomado literalmente de los *Cánones*: "Hay dos formas de conocimiento, la una genuina y la otra bastarda. A la bastarda pertenecen todas estas: vista, oído, olfato, tacto, gusto. La genuina, por su parte, es distinta de ella"; y más adelante: "cuando el conocimiento bastardo, al dirigirse a lo más pequeño, no puede ya ver ni oir, ni oler ni gustar, ni captar por el tacto, sino más sutilmente..." (*Ad. log.* I, 139).

Las consecuencias de este *chorismos* introducido por Demócrito entre el mundo real y sus apariencias, entre el conocimiento racional y el conocimiento sensible, son especialmente importantes desde el punto de vista escéptico. Sexto señala que Demócrito trató de tender un puente entre ambas orillas de este *chorismos*, tanto desde el punto de vista gnoseológico como desde el punto de vista ontológico, "físico". Al

intento democríteo de conectar el conocimiento sensible con el racional se refiere Sexto, de modo crítico, en el siguiente pasaje que cito por extenso:

> "toda captación (*epinoia*) ha de ir precedida por la experiencia sensible y por ello, *si se suprimen las cosas sensibles, necesariamente se suprime con ellas todo conocimiento intelectual* (*pasa noesis*). En efecto, el que afirma que todas las cosas que aparecen (*panta ta phainomena*) son falsas y que solamente las cosas inteligibles (*ta noeta*) existen *en realidad* (*eteei*), es decir, según la verdad, lo afirmará, bien usando una mera aserción, bien demostrándolo además. Ahora bien, si lo afirma con una mera aserción será frenado con una mera aserción, pero si trata de aducir una prueba será refutado, ya que tratará de demostrar que solamente existen *en realidad* las cosas inteligibles o por medio de algo que aparece (*phainomenoi*) o por medio de algo no-evidente. Pero no podrá demostrar tal cosa ni por medio de algo que aparece, ya que no existe, ni por medio de algo no-evidente, puesto que lo no-evidente ha de afirmarse previamente a partir de algo que aparece. *No es razonable, pues, la postura de los democríteos y de los platónicos* (*Ad. log.* II, 60- 62).

Esta crítica de Sexto Empírico es, a la vez, certera y devastadora respecto de la posición de Demócrito. Declarar falso el conocimiento sensible comporta, en último término, arruinar cualquier posibilidad de conocimiento racional orientado a realidades no-sensibles, inteligibles. Seguramente Demócrito fue consciente de esta implicación, como muestra aquel pasaje trasmitido por Galeno en que los sentidos increpan amargamente a la razón: "¡desdichada razón! De nosotras recibes las evidencias ¿y nos destruyes? Nuestra destrucción será tu caída" (DK68B125). Curiosamente, estas líneas no aparecen textualmente recogidas en la obra de Sexto, pero su eco resuena en dos pasajes, al menos, del *Adversus logicos*: en I, 138, donde Sexto señala que "en estos textos [Demócrito] *rechaza prácticamente toda aprehensión* (*katalepsin*), por más que de modo específico su ataque se dirija solamente a las sensaciones"; también, y sobre todo, en II, 327, pasaje en que Sexto Empírico argumenta contra cualquier tipo de demostración de lo no-evidente, mostrando que tal demostración es, ella misma, no-evidente, como pone de manifiesto la falta de consenso acerca de ella: "y no hacen falta -dice- muchas pruebas para mostrar que realmente no hay consenso acerca de ella, sino que bastará con recordar brevemente algo que

tenemos a la mano: y es que los filósofos dogmáticos y los médicos lógicos la afirman, mientras que los médicos empíricos la niegan, y *seguramente también Demócrito* (en efecto, en los *Cánones la atacó con fuerza*)".

El intento democríteo de tender un puente entre el conocimiento sensible y el conocimiento racional se salda, por tanto, como nos recuerda Sexto, con un doloroso fracaso gnoseológico. Este fracaso resulta, a su vez, *reforzado*, realimentado, por el intento democríteo de explicar el conocimiento sensible en el marco de su teoría *física*, a partir de las realidades atómicas, sus movimientos y colisiones. Como ya señalábamos al principio, al referirnos al capítulo quinto del libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles, el conocimiento depende, en todas sus formas y niveles, de la interacción entre las cosas y nuestros órganos corporales, y *la constitución real, tanto de éstos como de aquéllas, es variable*, está permanentemente sometida a cambios y movimientos. De esta manera viene a reforzarse el "escepticismo resignado" de Demócrito, algunas de cuyas patéticas expresiones nos ha transmitido Sexto Empírico. Así, en *Adversus logicos* I, 136 (= DK68B9) leemos lo siguiente: "En las *Confirmaciones*, aunque [Demócrito] había prometido atribuir a las sensaciones la fuerza de la prueba, sin embargo aparece condenándolas. Dice, en efecto, que "nosotros no conocemos, en realidad, nada firme (*atrekes*), sino lo que cambia según la disposición del cuerpo y de las cosas que penetran en él, y de las que a él se oponen"". Sexto recoge también las siguientes proclamas de Demócrito, en este caso pertenecientes al escrito *Acerca de las ideas*: "también este argumento pone de manifiesto que en realidad no sabemos *nada de nada*, sino que la opinión de cada cual consiste en la afluencia (*epirysmie*) <de los átomos>" (*ib.* 137= DK68B7); "el hombre debe conocer por medio de esta regla, que *se halla alejado de la realidad*" (*ib.*= DK68B6); "resultará evidente que en realidad *no hay camino* (*en aporoi esti*) para conocer cómo es cada cosa" (*ib.*= DK68B8).

Este es, pues, el Demócrito que interesa al escepticismo: el Demócrito destructor del conocimiento sensible que, al descalificar a los sentidos, acaba por debilitar el conocimiento intelectual hasta la extenuación. No interesa en absoluto al escepticismo el otro Demócrito, el de la reflexión ontológica, el creador del atomismo y promotor de la razón mecanicista, cuya influencia histórica será tan relevante *para otras líneas* del pensamiento filosófico y científico. El Demócrito proclive al escepticismo es también el ensalzado por Timón, el cual lo califica como *sabio* (*periphrona*) y "disputador de mente dubitativa" (*amphinoos*). Y segura-

mente, en fin, es también este Demócrito acostado hacia posiciones escépticas el que suscitaba admiración y simpatía en el propio Pirrón que "lo recordaba con frecuencia", al decir de Filón de Atenas, según testimonio de Diógenes Laercio. [5] La hermenéutica de los escépticos da por sentado que *es este Demócrito el que posee auténtica eficacia histórica.*

4.- El Demócrito descrito por Sexto Empírico e incorporado por los escépticos a su propia visión de la historia de la filosofía es, también y sin duda, el que encuentra lugar y acomodo en las *sucesiones* de Clemente, Eusebio, etc., es decir, el que abriría la marcha desde el atomismo abderita hasta el escepticismo pirroniano. En efecto, una vez declarada la imposibilidad de fundar el conocimiento racional, lo único cognoscible que queda es aquello que a cada cual aparece, eso que los griegos denominan *to phainomenon*. Pero *to phainomenon*, a su vez, puede en principio interpretarse de dos maneras: en primer lugar, puede interpretarse como "la cosa apareciendo", *aquello que* (*to*) aparece, siendo la cosa misma lo que aparece; además y en segundo lugar, puede interpretarse como "el aparecer de la cosa", es decir, *la apariencia* de la cosa. En el primer caso no se deja distancia alguna, por así decirlo, entre la cosa y el fenómeno; en el segundo caso, se abre críticamente una distancia entre la cosa misma y la apariencia.

La interpretación de la teoría de Protágoras por parte de Sexto Empírico parece moverse entre estas dos maneras de entender el fenómeno. La tesis protagórea del "hombre-medida" comporta que "las cosas *son* para mí tal como a mí me aparecen, y *son* para ti tal como a ti te aparecen" (Platón, *Teeteto* 152A). Ahora bien, esta fórmula sólo puede adquirir significación ontológica si se enfatiza el 'son': las cosas *son*; para mí, ciertamente, pero *son*. La miel *es* dulce (para quien así la percibe) y *es* amarga (para quien la percibe de este modo). *Es*, en sentido riguroso, lo uno y lo otro. Así entendida, la tesis protagórea instaura, como ya señalara Aristóteles, una *ontología fenomenista* que reduce lo que *es* (el ente) a fenómeno y que relativiza (hace relativas) las cosas que *son* (los entes), de modo tal que carecería de sentido hablar de cómo son las cosas *en sí*, y solamente tendría sentido hablar de cómo son *las cosas-para* el percipiente. A esta misma línea interpretativa parece apuntar Sexto cuando, parafraseando a Aristóteles, señala que con la tesis del

5. "Pero también Filón el Ateniense, que fué compañero suyo, decía que [Pirrón] recordaba con frecuencia a Demócrito, y después también a Homero..." (D.L. IX, 67). El contexto sugiere, ciertamente, la admiración de Pirrón por los aspectos *prácticos* del pensamiento de Democrito y de Homero. No obstante, parece razonable suponer que su admiración porDemócrito alcanzaría igualmente a las posiciones gnoseológicas de éste.

"hombre-medida" Protágoras "pone *solamente* las cosas que aparecen (*ta phainomena mona*) a cada cual, y de este modo *introduce lo relativo* (*kai houtos eisagei to pros ti*)" (*HP* I, 216- 17).

Sin embargo, Sexto Empírico no se mantiene en esta interpretación (posible y plausible) del relativismo protagóreo que identifica el fenómeno con la cosa, el ser del fenómeno con el ser de la cosa misma. Finalmente, acaba interpretando el pensamiento de Protágoras desde el esquema escéptico propio que opone metódicamente las apariencias a la realidad para marcar, críticamente, la frontera entre *dos formas de discurso*: el discurso (válido) que se limita a enunciar las apariencias y el discurso (dogmático) que pretende referirse a la realidad misma, más allá de las apariencias. [6] De acuerdo con este esquema interpretativo, *Protágoras habría rebasado el límite de las apariencias* al calificarlas como "verdaderas", del mismo modo que Demócrito lo rebasaba al calificarlas como "falsas". En efecto, cuando Demócrito proclamaba que todas las cualidades sensibles son falsas, lo que venía a establecer es que *no existen en la realidad* (*eteei*), que no existen fuera ni más allá de su mera percepción. Análogamente, cuando Protágoras proclama que todas las apariencias son verdaderas, *se supone* que pretende establecer que todas ellas *existen realmente*, es decir, que se dan *en las cosas mismas* y *no solamente en su mero aparecer* para el percipiente. [7] He aquí el texto de Sexto Empírico, continuación del anteriormente citado:

6. La distinción entre estos dos tipos de asertos lleva al escepticismo, como es sabido, a distinguir cuidadosamente *dos sentidos del verbo 'ser'*: "la expresión 'es' tiene realmente dos sentidos: uno de ellos es que la cosa *existe realmente* (*hyparchei*), y en este sentido decimos que es de día en vez de "el día existe realmente"; el otro sentido es que *parece* (*phainetai*)...Así pues, cuando decimos, *hablando como escépticos*, que "ciertas cosas son buenas, otras malas y otras intermedias", el 'son' lo introducimos como indicador, no de lo que son realmente, sino de lo que parecen" (*Ad. Eth.* 18- 19).

7. Esta incuestionable conexión del predicado 'verdadero' con la idea de *existencia real*, en oposición a la mera apariencia, ha sido subrayada, para el caso del escepticismo maduro (Sexto), por C.L. Stough, *Greek Skepticism* (Berkeley and Los Angeles, 1969), pp. 142 ss., y también por M. F. Burnyeat ("Can the Sceptic live his Scepticism?", en M. Schofield- M. Burnyeat (ed.), *Doubt and Dogmatism*, Oxford, 1980, pp.20- 53, esp. 25- 6). Es de notar, sin embargo, que aún supuesta la pertinencia de esta conexión entre "verdadero" y "real" (o "realmente existente") en el pensamiento de Protágoras, de ello *no cabe inferir* que la tesis protagórea comporte la afirmación de que "lo que aparece" existe en la realidad y *no solamente* en su mero aparecer, sencillamente porque *la doctrina fenomenista no admitiría distincion alguna entre "aparecer" y "ser realmente"*: lo que aparece, y en tanto que aparece, es verdadero y, por tanto, real; más aún, es *realísimo*, puesto que no cabe hablar de la realidad, de cómo es, ni que es de tal modo o de tal otro, más allá de sus modos de aparecer. En cuyo caso el relativismo protagóreo constituiría la negación, por anticipado, de la distinción entre los dos sentidos de 'ser' propuestos por Sexto Empírico (*Cf.* nota anterior).

" ...y de este modo introduce lo relativo. Por esta razón parece tener algo en común con los pirrónicos. Pero se distingue de ellos, y veremos la diferencia explicando convenientemente la opinión de Protágoras.

Este hombre afirma que la materia es fluyente y que, según fluye, se producen continuamente adiciones que compensan las efusiones, y que las sensaciones se ordenan y alteran según las edades y según las restantes condiciones de los cuerpos. Y dice que *las razones (logous) de todas las apariencias (panton ton phainomenon) existen (hypokeisthai) en la materia, de modo que la materia es capaz, en lo que de ella depende, de ser todas las cosas que aparecen a cada cual*. Y que los hombres perciben cosas diferentes en distintos momentos según sus disposiciones. Y es que aquel que tiene cierta disposición natural capta aquellas cosas de la materia que pueden aparecer a los que tienen tal disposición natural, mientras que los que se hallan en un estado no natural captan las que pueden aparecer a los que se hallan en un estado no natural. Y la misma explicación vale respecto de las edades, y del sueño y de la vigilia, y respecto de cada clase de disposiciones. Así pues, según él,el hombre viene a ser el criterio de las cosas que son, puesto que todas las cosas que aparecen (*panta ta phainonomena*) a los hombres, existen también, y las que no aparecen a ninguno de los hombres, no existen tampoco.

Vemos, pues, que *dogmatiza* respecto de que la materia es fluyente y respecto de que las razones (*logous*) de todas las apariencias existen en ella, asuntos que son no-evidentes y sobre los cuales nosotros no nos pronunciamos" (*HP* I, 217- 19).

Este pasaje de Sexto Empírico es el *único testimonio* explícito y claro con que contamos de que Protágoras (a) apoyara su relativismo en una teoría física (b) de filiación heraclitiana. La vinculación de Protágoras con el heraclitismo constituye, posiblemente, una tergiversación histórica que se remonta, presumiblemente, a ciertas "reconstrucciones" platónicas del fenomenismo sensista (*cf. Teeteto* 152C ss.) que ven en Heráclito la afirmación de que en la realidad coexisten los contrarios (las cualidades sensibles opuestas) *y que buscan en esta afirmación el fundamento real de la tesis gnoseológica* según la cual todas las sensaciones son verdaderas. Esta interpretación es recogida por Sexto cuando contrapone las actitudes de Heráclito y de Demócrito ante las cualidades sensibles: "sin duda, a partir del hecho de que la miel a unos les

parece (*phainetai*) dulce y a otros amarga. Demócrito declaró que no es, ella misma, ni dulce ni amarga, mientras que *Heráclito afirmó que es lo uno y lo otro*" (*HP*. II, 63)

No está claro que Protágoras mantuviera teoría física alguna de fondo, y menos aún que ésta fuera el heraclitismo. No obstante, la suposición de que Protágoras mantenía una doctrina física explicativa delrelativismo de las sensaciones ha marcado decisivamente, hasta nuestros días, la interpretación del pensamiento protagóreo, dando lugar a dos hipótesis contrapuestas: una de estas hipótesis sostiene que, según Protágoras, las cualidades contrarias *existen real y actualmente* en las cosas, independientemente de su percepción por parte de cada cual (la miel es dulce y amarga, y unos perciben aquella cualidad, mientras que otros perciben ésta); la otra hipótesis sostiene, por el contrario, que las cualidades sensibles *no existen real y actualmente* en las cosas con independencia de su percepción actual (la miel no es ni dulce ni amarga: hay *procesos físicos* que, al originar la sensación, hacen que en cada caso la miel resulte dulce a los unos y amarga a los otros). Curiosamente, ambas hipótesis pueden reclamar el apoyo del texto de Sexto Empírico, puesto que en él se nos dice, en primer lugar, que "las razones (*logous*) de todas las cosas *existen* (*hypokeisthai*) en la materia", para añadir a continuación que "la materia ... *es capaz* ...de *ser* (*dynasthai...einai*) todas las cosas que aparecen a cada cual".

Por mi parte, no encuentro razones para aceptar que Protágoras formulara afirmación "dogmática" alguna acerca de la realidad *en sí* excepto, tal vez, la afirmación genérica de que *la realidad es en sí indeterminada*[8], de modo que solamente posee determinaciones *relativamente al* percipiente. Una afirmación de este tipo es, ciertamente, dogmática si nos atenemos a la meticulosa distinción que trazaría el pirronismo posterior entre asertos acerca de las apariencias y asertos acerca de la realidad (más allá de las apariencias), asertos estos últimos de los cuales se abstiene escrupulosamente el escéptico. Pero todo parece indicar que tales escrúpulos son ajenos a las formulaciones "escépticas" anteriores y contemporáneas de Pirrón. De ahí que el

8. A una afirmación de este tipo cabría acomodar, según creo, el curioso testimonio de Plutarco según el cual "Democrito estaba tan lejos de pensar que cada cosa no es de tal modo más que de tal otro que *combatió al sofista Protágoras que lo decía*, y escribió muchas y muy persuasivas cosas contra él" (*Cf.* DK 68B156). La afirmación de que la realidad es, en sí misma, indeterminada (es decir, no es en sí de ningún modo: es de tal modo *para* éste, de tal modo *para* aquél) constituiría, posiblemente, la réplica de Protágoras a quienes proponían la existencia de una realidad en sí misma determinada, por referencia a la cual habría de medirse la verdad o falsedad de nuestras percepciones y creencias.

desarrollo del escepticismo conducente hasta el pensamiento pirroniano no llegara a prescindir definitivamente de un cierto dogmatismo, mayor o menor según los casos: menor, sin duda, en Protágoras; mayor en los democríteos Anaxarco y Metrodoro. De hecho, Anaxarco continuó manteniendo el atomismo de Demócrito. Y también parece que lo aceptaba Metrodoro, sin duda el más radical de los escépticos prepirrónicos quien, como nos testimonia el propio Sexto, no solamente decía que "no sabemos nada", sino que añadía: "ni siquiera sabemos esto mismo, que no sabemos nada" (*Ad. log.* I, 87- 88). Otra cosa es (y permítaseme terminar retornando al texto de Aristocles con que comencé), si Pirrón logró superar totalmente este marco teórico, liberándose de toda contaminación de carácter dogmático. Su proclama de que "nuestras percepciones y nuestras opiniones no son *ni verdaderas ni falsas*" parece indicar una *superación definitiva del dogmatismo*, en la medida en que esta fórmula puede interpretarse como renuncia a aplicar los predicados "verdadero" y "falso" a las apariencias y, por tanto, como renuncia a referirse a la realidad en sí misma. Pero, por otra parte, este abstenerse de comparar las apariencias con la realidad en sí misma, esta imposibilidad de considerarlas verdaderas o falsas, era fundamentada por Pirrón -de acuerdo con el testimonio de Aristocles- en la afirmación de que la realidad es, en sí misma, *indeterminada*. Y esta afirmación parece apuntar, más bien, a *la persistencia de un cierto dogmatismo* metafísico, semejante al que he supuesto en Protágoras.[9] Lo

9. De la afirmación pirroniana de la "indiferenciación de lo real" extrae G. Reale (en línea con la propuesta de M. Conche: *Cf. sup.* nota 2) la conclusión siguiente: "E proprio sullo sfondo di questa *indifferenziazione di base* que va intesa, come già abbiamo avuto occasione di dire, la dottrina pirroniana del *phainomenon*. Il fenomeno domina interamente là dove giunga, perché è, esso stesso, tutto. Non c'è un *in se* che si manifesta *a noi*, ma un mero apparire, che non supone alcunché di ulteriore, e che, appunto per questo, *pantei sthenei*" (art. cit., pp. 320- 21). Pero contra tal interpretación cabe objetar: (1) la posición pirroniana según la cual los predicados 'verdadero' y 'falso' no son aplicables (o bien, han de aplicarse conjuntamente) a los fenómenos no permite, a mi juicio, concluir en un "mero aparecer que *no supone nada ulterior*", sino en un aparecer que *supone algo ulterior indeterminado*" (y esto es precisamente lo que dice el texto); (2) la vinculación, enfatizada por el propio Reale, de este textò con la crítica aristotélica de *Metafísica* V contra los negadores del Pincipio de No-contradicción, parece acomodarse mejor a la interpretación "metafísica" de la posición pirroniana, si consideramos que el 'adiáphora' de Pirrón se corresponde con el 'aóriston' aristotélico. (Aristóteles, en efecto, acusa a los negadores del Principio de concebir *la realidad* (de referirse a ella) como algo *indeterminado*: cf. 1007b25- 29).
Sobre la interpretacion "metafísica' (a la cual me adhiero) de la frase "las cosas son, por igual, indiferenciadas", puede verse: Long-Sedley, *The Hellenistic Philosophers* I, pp. 16- 7 y II, p.6, así como la discusión del pasaje por Decleva Caizzi, *Pirrone. Testimonianze*, pp. 223-4.

cual nos daría, a la postre, la imagen de un Pirrón más próximo, en estè punto, al círculo de los abderitas que al Pirronismo de la tradición posterior.

Universidad de Granada

CONCURSO BERNARDO A. HOUSSAY

La RLF ha instituido la distinción Bernardo A. Houssay para jóvenes filósofos menores de treinta y cinco años nativos de Latinoamérica o de la Península Ibérica. Se adjudica al autor del mejor estudio filosófico inédito sin limitación de tema.

El estudio premiado se publicará en un número de la RLF del año siguiente al de la adjudicación del premio. El jurado se reserva el derecho de otorgar menciones especiales a otros trabajos. Quienes hayan obtenido la distinción no podrán presentarse nuevamente a concurso.

Los trabajos deberán ajustarse a los siguientes requisitos: estar escritos en español o en portugués; no exceder de doce mil palabras, incluidas las notas; estar redactados en forma de artículos; firmarse con seudónimo y en sobre aparte cerrado ha de figurar la identidad y el domicilio del concursante así como la constancia de que es menor de treinta y cinco años y nativo de Latinoamérica o de la Península Ibérica. El plazo para la recepción de los trabajos vence el 30 de septiembre de 1993 y el fallo se conocerá en diciembre del mismo año. Los trabajos deben enviarse a RLF, Casilla de Correo 5379, (1000) Buenos Aires, Argentina. El jurado estará constituido por Rafael Braun, Osvaldo Guariglia, Leiser Madanes, Ezequiel de Olaso y Mario Presas, miembros del Comité de Redacción de la RLF.

Al imponer a este concurso el nombre del doctor Houssay la RLF honra la memoria de quien fue Premio Nobel de Fisiología (1948), fundador y varias veces presidente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina desde 1958 y consejero y amigo del Centro de Investigaciones Filosóficas desde su fundación en 1965.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVIII, Nº 2 (Primavera 1992)

EL ESCEPTICISMO Y LOS LIMITES DE LA CARIDAD

Ezequiel de Olaso

I

Casi toda la exégesis actual del escepticismo antiguo está guiada por el principio de la interpretación caritativa aplicada con el mayor rigor. Esto ha llevado a realizar un deliberado y sostenido esfuerzo para no entender que constituye una forma encubierta de dogmatismo, tal cual era la interpretación dominante hasta los años sesenta. Ahora bien, esta conducta metodológica ha llevado a desvalorizar ciertos temas y textos que dificultan o no permiten tal interpretación caritativa.

En ensayos anteriores (Olaso 1988 y 1991) me he referido a la distorsión que padece el concepto escéptico de investigación (*zetesis*). Quienes adoptan la interpretación caritativa consideran que la investigación escéptica es una investigación abierta; pero hay un abrumador número de textos que muestran que el de investigación es un concepto de alcance muy circunscripto que nunca designa una operación teóricamente constructiva. Más aún el escéptico nunca considera oposiciones que no sean equipolentes -lo que sugiere que su actividad dialéctica está subordinada a sus propias convicciones y que en esa medida no ejecuta ninguna suspensión. También sugiere que el escéptico no recibe las oposiciones tal como las encuentra sino que más bien recomienda la elaboración de oposiciones aunque a veces pueda no haberlas encontrado ni siquiera en parte.

El propósito de este ensayo es la investigación sincera de ciertos aspectos del escepticismo antiguo con el propósito de alcanzar una aplicación más precisa y limitada del principio de caridad.

II

En discusiones recientes sobre el escepticismo antiguo ha predominado un tema que podría expresarse así: lo que caracteriza al escéptico no es promover la suspensión del juicio o conocimiento -tal como se sostuvo tradicionalmente- sino la suspensión de las creencias[1]. Llamaré a esta la "nueva interpretación". Para que el lector tenga una guía de los pasos de la experiencia del escéptico diré mínimamente que en una primera fase los escépticos se proponen alcanzar la imperturbabilidad (*ataraxia*) solamente a través de una investigación de lo falso y lo verdadero. Sin embargo la oposición que encuentran entre apariencias y razones los lleva a la suspensión del juicio y esta a la imperturbabilidad (PH I 12 y M I 6; véase la lista de abreviaturas antes de las notas). La secuencia de su itinerario sería, pues: conflicto/indecidibilidad/fuerza igual/suspensión/imperturbabilidad (Burnyeat, 1980 p. 25).

Aunque resulta difícil encontrar textos en los que el escéptico concuerde con la nueva interpretación expresando de un modo inequívoco que suspende las creencias, esa actitud puede inferirse de lo que dice. El escéptico admite implícitamente que ciertas cosas son verdaderas o falsas pero dispone por cierto de varios recursos para negar que esas admisiones son creencias. Examinemos algunos de los *caveat* del escéptico.

En primer lugar podría decir que su conducta consiste sólo en hábitos o meras disposiciones (PH I 22 sgts.). Podría ampliar esta declaración y decir que si creer p es creer que p es verdadero, pero para afirmar que p es verdadero se requiere un criterio de verdad, entonces, puesto que no posee un criterio de verdad, no puede creer que p es

1. Sólo considero en este capítulo la primera versión que dió Burnyeat de su interpretación (Burnyeat 1980). Las tradiciones británica y continental difieren respecto del significado de 'juicio'. Locke da como sinónimos 'judgment' y 'assent or dissent'. Explica que el juicio "se ejerce...cuando se toma algo como verdadero antes de que se lo pruebe", *Essay* IV, xiv, 1-4. Leibniz respondió que "otros denominan juzgar a la acción que se lleva a cabo siempre que uno se pronuncia tras previo conocimiento de causa; y también habrá quienes distingan el juicio de la opinión, en tanto que no tenga por qué ser tan incierto" *Nuevos Ensayos* IV, xiv (G.W. Leibniz 1983; la última observación de Leibniz se refiere quizás al *Theaeteto* de Platón). El significado de 'judgment' en inglés está más próximo a 'creencia' que el francés 'jugement', el alemán 'urteil' o el español 'juicio'. Por ende los filósofos continentales sienten un contraste fuerte entre 'suspensión del juicio' y 'suspensión de la creencia'. Presumo que los filósofos británicos y norteamericanos están al abrigo de tales alarmas. Sin embargo, hasta donde yo sé, no existe en la tradición británica una distinción nítida entre 'suspension of judgment' y 'suspension of belief'.

verdadero y por lo tanto no puede creer p. En segundo lugar podría aducir que el modo normal de expresar creencias es proferir aserciones pero que él practica la *afasia* (PH I 192-3), es decir, elude hacer aserciones o asertar. En tercer lugar diría que aunque muchas veces pareciera que tiene algo por verdadero él sólo expresa lo que *otros* creen (PH II 2 sgts.). En cuarto lugar podría recordarnos que él investiga sin creer que ha encontrado la verdad y sin creer que no va a encontrarla (PH I 1 sgts. cf. capítulo 4). Por último algo que es realmente importante porque no es algo que debamos inferir sino que es algo que el escéptico expresamente *dice*: la equipolencia es "igualdad respecto de la credibilidad e incredibilidad" (PH I 10). Puesto que la *epojé* sigue a la equipolencia parece razonable decir que el escéptico suspende sus creencias.

Tenemos, pues, cinco razones para sostener que el escéptico suspende sus creencias. A la vez tenemos cuatro reglas para interpretar lo que el escéptico expone respecto de la verdad, la aserción, la apariencia, la argumentación *ad hominem* y, finalmente, una observación sobre la conexión entre creencias, equipolencia y *epojé*. Lo que voy a discutir es el alcance de la *epojé*.

Este tópico ha sido objeto recientemente de estudios de extraordinaria calidad (e.g. Burnyeat 1980 y 1984. Frede 1984. Barnes 1983). He ofrecido reparos contra esta interpretación tomando en cuenta casos en los que el escéptico acepta clara, aunque implícitamente, algunas creencias. También he mencionado un pasaje en el que Sexto establece la equipolencia entre cosas presentes y cosas futuras (PH I 33-4; Olaso 1991 p. 147). Este texto muestra que en ese caso de oposición Sexto admite alguna creencia. Volveré a este pasaje.

La nueva interpretación ha introducido un cambio profundo y una manifiesta revitalización en la interpretación del escepticismo antiguo porque obliga a examinar un rasgo básico de la actitud escéptica. Además tiene consecuencias importantes para nuestra comprensión de las conexiones entre el escepticismo antiguo y el moderno, un gran tema que sugirió por primera vez Richard H. Popkin hace más de treinta años y que últimamente ha renacido con estudios de gran importancia[2]. Popkin mostró el impacto del escepticismo antiguo en la filosofía moderna. La tendencia posterior consistió en determinar las diferencias

2. Cf. entre media docena de importantes volúmenes: *The Skeptical Tradition*. Editado por M. Burnyeat. Berkeley/Los Angeles/Londres: The University of California Press, 1983. *Scepticism from the Renaissance to the Enlightenment*. Editado por R.H.Popkin y Ch. B. Schmitt. Wolfenbutteler Forschungen, Band 35. Herzog-August Bibliothek Wolfenbuttel, 1987.

cruciales entre el escepticismo antiguo y la actitud de la filosofía moderna hacia él.

Como todos ustedes saben la interpretación en historia de la filosofía está gobernada por formas a menudo implícitas del principio de caridad que no son muy diferentes de las formas explícitas que adopta ese principio en la filosofía del lenguaje. Pero en el vasto orbe de la historia de la filosofía es difícil encontrar un enunciado satisfactorio de ese principio. Una de las cosas más sorprendentes respecto de este principio es su indefinición. Todos lo emplean en múltiples versiones pero se muestran retráctiles no ya para definirlo sino, al menos, para hablar de él. He aqui varios ejemplos :

(I) "No debemos tomar los enunciados bajo examen por su valor *prima facie* sino según la lectura de ellos que ha recomendado su autor".

(II) "Hay que distinguir entre una doctrina filosófica y los filósofos particulares que contingentemente adhieren a ella: debemos considerar la doctrina según la versión más fuerte y más coherente".

(III) "Hay que interpretar una doctrina filosófica no según lo que practican los seguidores de esa filosofía sino según lo que predican".

Estas formas del principio se yuxtaponen mutuamente y en cierta medida parecen incompatibles entre sí. Por ejemplo, la opinión de los filósofos es muy importante en (I) y (III), pero parece irrelevante en (II). Sin embargo, creo que cada una de ellas por separado sería aceptable sin dificultad.

La primera parece una razonable extensión a los enunciados de lo que vale para los términos. Un error primitivo que suelen cometer los intérpretes sin sensibilidad histórica es atribuir significados actuales a términos de filosofías del pasado, especialmente a aquellos que los filósofos forjaron originalmente. Es claro que esos significados difieren entre sí y a veces han llegado a ser estrictamente opuestos, como es el caso de "idea" o "sujeto", por citar sólo dos ejemplos. Así pues parece plausible ampliar a los enunciados esta máxima que vale para los términos. Pero debe tenerse en cuenta que no vale para los términos irrestrictamente. La historia de la filosofía abunda en ejemplos de términos huecos o ambiguos. "Entelequia" es el más famoso. En estos casos, qué significa respetar irrestrictamente el significado que le dió al término el autor si lo que no conseguimos obtener de ese término es algún significado? Y esto que ocurre con algunos términos, no podría ocurrir también con algunos enunciados? Esta versión presume que el

propio filósofo es quien tiene los mejores títulos para fijar las reglas de interpretación de sus propios términos y enunciados. Pero ese supuesto, a mi juicio, no tiene más rango que una presunción. Y esta presunción, como todas, puede ser desmentida, como lo muestra el caso de términos ambiguos o vacíos que he señalado. Lo que vale como restricción para los términos también debe valer para los enunciados con sólo pensar en los enunciados que incluyen términos de esa baja categoría. Aqui el principio de caridad tiene un límite claro que está impuesto por la lógica y la semántica.[3]

La segunda versión del principio de caridad aconseja apartarse de la práctica errónea de interpretar una filosofía seleccionando las opiniones menos significativas o las que menos casan con las restantes de la doctrina. Suelen incurrir en esta demasía los que se proponen refutar una doctrina antes que comprenderla. Son los casos en que "el espíritu crítico" prevalece sobre la actitud de comprensión. Que un cuerpo doctrinal contenga debilidades e incoherencias es algo que se da por sabido; abrir juicio sobre la totalidad de ese cuerpo doctrinal tomando en cuenta esos rasgos, es una falacia. De modo que es un buen principio metodológico evitar esas demasías. Sin embargo lo que dice la versión que estoy examinando es algo más. Lo propiamente caritativo de ella sería que el intérprete ofreciera "la versión más fuerte y más coherente" de la filosofía en examen. Así expresada la regla es irrestricta y, en esa medida, cuestionable. Las expresiones "más fuerte" y "más consistente" son notoriamente vagas. Supongamos que por "más fuerte" entendemos aquello que el propio filósofo examinado consideraba "la versión más fuerte". Sin embargo el modo como se expresa la regla sugiere claramente que es el intérprete el que debe suministrar esa versión. Entonces parece plausible suponer que esa referencia al intérprete actual entraña que "más fuerte" es aquella versión que mejor resiste la crítica actual. Pero no se ve con claridad qué utilidad puede tener esta máxima de interpretación cuando tenemos que interpretar segmentos verdaderamente anclados en el pasado como muchos pasajes de la *Física* de Aristóteles, por ejemplo. De todos modos el peligro de extrapolar enunciados interesantes según esa perspectiva queda compensado con la segunda parte de la versión que recomienda al intérprete ofrecer la versión "más consistente". No cualquier enunciado puede merecer la reconstrucción histórica sino aquel que siendo "el que mejor

3. Los filósofos wittgensteinianos que recomiendan reconducir los términos de la filosofía a los juegos linguísticos reales serían, según esta versión del principio, esencialmente no caritativos.

resiste la comparación con la actualidad" no alberga contradicciones. Pero a veces estos requisitos pueden ser incompatibles. La versión "más fuerte" de la filosofía de Leibniz es posiblemente la monadología, pero la monadología no está exenta de inconsistencias porque postula la existencia de substancias simples inextensas que serían los elementos de la extensión. Supongamos que no se pide "consistencia" sino "coherencia". Según el criterio coherentista de la verdad llamamos "verdadero" al enunciado que es compatible con los demás enunciados de la doctrina que integra; con mayor realismo, que es compatible con la mayoría de los enunciados de la doctrina que integra. Pero en este caso muchas veces la versión más fuerte de una filosofía no es la más coherente con los demás enunciados del sistema. Por ejemplo la versión de las dos substancias básicas, pensamiento y extensión, es la tesis "fuerte" de la filosofía cartesiana; sin embargo es difícilmente compatible con otras partes del sistema que requieren la comunicación entre las substancias, hecho que el sistema no puede explicar. Y si elegimos la interpretación de Spinoza según la cual hay una sola substancia se elimina el problema de la coherencia pero se debilita notablemente la versión que dió Descartes de su filosofía. Puede interpretarse la versión de la segunda máxima en el sentido de que lo que interesa son "las filosofías" del pasado y esto es lo que hay que reconstruir, con absoluta prioridad respecto de lo que hayan sostenido "los filósofos" que profesaron esa filosofía, me parece que entonces el ejercicio de la interpretación se transforma en la explicitación de las posibilidades teóricas de un sistema del pasado. Ejercicio interesante y novedoso pero que se deja atrás el objeto principal de la historia de la filosofía que es reconstruir lo que efectivamente pensaron y dijeron los filósofos del pasado. Esos límites son franqueados, a mi juicio ilegítimamente, por quienes profesan el principio de la caridad irrestricta. Aquí los límites no están fijados, como en la primera versión, por la lógica y la semántica sino por los datos de la historia. Una interpretación que consista en desarrollar posibilidades teóricas de las filosofías del pasado tiene un contacto con los datos de la historia pero pronto se independiza de ellos y no hay garantías de que el producto final sea confrontado con los datos iniciales. En el mejor de los casos tendremos una versión fuerte y consistente o, si se quiere, coherente, pero es dudoso que los datos iniciales sean reconocibles porque lo que interesa no son estas o aquellas opiniones de Platón sino la fecundidad del platonismo.

Veamos ahora la tercera versión que está muy ligada a la anterior.Sin embargo, de esta tenemos una intuición fresca e inmediata porque

estamos culturalmente preparados para entenderla. Sabemos que los actos de un sacerdote cristiano que incurre en acciones malvadas (pensemos en *El Poder y la Gloria* de Graham Greene) no invalidan el mensaje de Cristo. Análogamente si un kantiano afloja y miente para salvar vidas humanas, esa acción contingente en modo alguno invalida el imperativo categórico. Nuevamente aqui es interesante notar que lo relevante no es la obra o la vida de un filósofo sino la inspiración y la estructura de su doctrina con completa independencia de la eventual fidelidad con que la practiquen sus seguidores. No se entiende entonces que la doctrina tiene una función constitutiva sino reguladora. Es un ideal y no debe juzgárselo sino como tal. Juzgar el valor de los ideales por sus (inevitables) defecciones prácticas sería algo así como incurrir en un error categorial. Puede decirse que esta versión del principio de caridad es una formulación en el plano práctico de lo que aconseja la segunda versión. Ahora bien, el imperativo no es forzosamente inaplicable, aunque hay casos en que no se lo aplica. Saber por qué ocurre esto nos ayuda a comprender mejor la índole y el alcance del imperativo. Por lo tanto creo que en este caso también es metodológicamente malsana una aplicación irrestricta del principio de caridad. En general me parece que recurrir a la aplicación contingente de principios morales es una fuente de conocimiento moral nada desdeñable. Supongamos que estamos analizando virtudes y defectos de la filosofía moral kantiana y que, terminada la reconstrucción, estamos evaluando sus méritos y deméritos. Cómo hacerlo sin recurrir también a la práctica? Aqui el límite a la interpretación caritativa está fijado por el recurso a la práctica.

El problema genérico que ofrece ese principio metódico es, en mi opinión, que según esas caracterizaciones el principio de caridad aparece como algo absoluto, incondicionado. Y el problema específico para nuestro tema es que el escepticismo es radicalmente inaplicable a la práctica. Es la índole del escepticismo lo que convierte la aplicación del principio de caridad al escepticismo en una aplicación irrestricta, absoluta. La razón para esto reside en la circunstancia de que la mayoría de los enunciados escépticos están gobernados por reglas de lectura que ha establecido el propio escéptico y que esas reglas de lectura se hallan en colisión con otros enunciados de segundo nivel del escepticismo. El intérprete caritativo sigue naturalmente esas reglas en la medida en que obedece a la de mayor nivel de ellas que exige que se lean los textos escépticos a la luz de tales reglas. Esto se admite sin discusión porque una de las primeras cosas que uno aprende en la exégesis actual del escepticismo antiguo es a no incurrir en apresuradas refutaciones del

escéptico atribuyéndole posiciones dogmáticamernte negativas. Y si algún rasgo comparten los recientes intérpretes del escepticismo antiguo es ciertamente la decisión de someterse mansamente a los *caveat* escépticos. Sin embargo no se ha cobrado conciencia de las dificultades insuperables que debe enfrentar esa estrategia interpretativa.

Ofreceré a continuación algunos elementos de juicio contra esta aplicación irrestricta de un principio metodológico presumiblemente fructífero.

Examinemos el pasaje de PH I 33-4:

> "Oponemos cosas presentes a cosas presentes o según una idea diferente oponemos cosas presentes a cosas pasadas o futuras. Por ejemplo, cuando alguien nos propone un argumento que no podemos refutar, le decimos que así como antes de que naciese el que fundó la escuela que él sigue, ese argumento, según ella válido, todavía no se aparecía, pero existía según su naturaleza, así es posible que también exista según su naturaleza el argumento opuesto al que él propone, aunque todavía no se nos aparece, de manera que no es menester que prestemos asentimiento a un argumento que en este momento parece ser válido".

Una silente aplicación del principio de caridad en cualquiera de sus formas nos aconseja no analizar este pasaje escandaloso. Y por cierto nadie, hasta donde yo sé, lo ha examinado. Puedo imaginar las razones para esa instintiva retracción: entre otros infortunios el pasaje entraña una expresión fuerte de dogmatismo y dificulta un empleo razonable de las reglas mencionadas. Antes de examinar nuestro texto recordaré ciertos aspectos de las aserciones dogmáticas teniendo *in mente* la regla sobre aserciones escépticas.

En un pasaje que la discusión moderna ha convertido en uno de los más controvertidos Sexto nos advierte que no dogmatiza si se considera que dogma es "el asentimiento a uno de los objetos no-evidentes de la investigación científica" (PH I 13). Añade que tampoco dogmatiza cuando enuncia las fórmulas escépticas respecto de las cosas no-evidentes porque, mientras el dogmático afirma como existentes las cosas respecto de las cuales se dice que dogmatiza el escéptico no las asevera en ningún sentido absoluto (PH I 14). Y Sexto destaca como especialmente importante en este contexto el hecho de que cuando el escéptico "enuncia estas fórmulas establece lo que se le aparece y anuncia su propia impresión de un modo no dogmático, sin hacer

ninguna aserción positiva respecto de objetos subyacentes" (PH I 15). Yo infiero que si postulara la existencia real de una equipolencia omnímoda se conduciría como un dogmático puesto que produciría una aserción no autolimitada y, además, lo haría respecto de algo no-evidente. Sin embargo a veces aparece peligrosamente próximo a admitir que hay algunos conflictos eternamente indecidibles (M VIII 177). Dejo abierta la posibilidad de considerar como dogmático al escéptico que admite implícitamente una equipolencia absoluta.

Examinemos ahora el texto. Sexto introduce los modos de Enesidemo bajo el título "Sobre los modos generales que conducen a la suspensión". Nuestro texto forma parte de esa exposición de modo que no se lo debe interpretar como una observación casual. Resumiré mis principales comentarios. (1) Es sorprendente que la justificación que ofrece Sexto entrañe una especie de ontología de argumentos subsistentes, un rasgo más bien extravagante en el escéptico dada su habitual parquedad especulativa. (2) Parece claro que en estos casos de oposición de cosas presentes y futuras el escéptico no se limita a aceptar pasivamente lo que se le aparece, como asegura insistentemente que hace (PH I 203, 19 sgts., 23, 233). Pareciera que esa pasividad tendría que ocurrir necesariamente en casos de oposición de apariencias presentes o que una involuntaria asociación hace presentes. Pero el escéptico no recibe pasivamente la apariencia del argumento que lo persuade y que le resulta irrebatible. Además, lo evalúa, considera su poder persuasivo, trata vanamente de refutarlo, lo declara (temporariamente, al menos) irrefutable y decide oponerle otro argumento *que no se le aparece.* Es difícil conciliar estos rasgos de su actitud con la concepción de la equipolencia como un estado puramente pasivo. El problema que se le plantea a Sexto está originado, precisamente por la *ausencia* de una apariencia que se oponga a la única apariencia presente. Su problema es *no* hallar apariencias en conflicto! Es decir que en este caso el escéptico no sólo cree que hay oposiciones equipolentes porque lo impresionan apariencias en conflicto sino que cree que podría haber oposiciones equipolentes aunque un miembro de la oposición no se le apareciera efectivamente.[4] (3) Aunque sea sumariamente es preciso mostrar las múltiples maneras como esta disquisición de Sexto contraría aspectos centrales de la actitud escéptica. Como acabamos de ver, Sexto caracteriza "dogma" como asentir a algo no-evidente; avancemos un poco más: lo no-evidente es algo no dado en la apariencia (PH I 16). Por

4. He examinado un aspecto del análisis del pasaje ofrecido por J.Annas y Barnes (Olaso 1991 p. 147).

ejemplo, tenemos las estrellas a la vista pero no podemos saber si su número total es par o impar; el dogmático es el que afirma como realmente existentes las cosas acerca de las cuales dogmatiza (PH I 14); en nuestro ejemplo afirmaría, digamos, que el número total de estrellas es par. Pero en el pasaje de PH I 33-4 Sexto afirma no sólo que el contra-argumento es equipolente con el argumento que el escéptico no sabe rebatir, sino que además Sexto procede descontando que el contra-argumento existe, aunque él no tiene apariencia alguna de él. Esto es claramente incompatible con la profesión escéptica de ignorar la naturaleza de las cosas (DL IX 85, 86). Sexto establece claramente que *hay* equipolencia entre cosas (hemos visto que Sexto no distingue entre cosas y argumentos) presentes y futuras y que el argumento futuro, aunque ahora no se le aparece al escéptico, *ya* asegura la equipolencia. Es decir, creo que aquí Sexto no *menciona* el argumento futuro: nos está invitando a *usarlo*. Sexto está tan forzado a asegurar la equipolencia que incurre en la falacia de mantener que para que haya equipolencia basta con la mera posibilidad de contra-argumentos. Esta actitud nos repugna porque es excesivamente similar a una maniobra dogmática y así se la ha llamado (Striker 1980, p.58 note 9). Pero aun cuando se interpretara que Sexto sostiene que este contra-argumento no tiene otra realidad que la de ser una concepción mental de él, el modo como argumenta en nuestro pasaje no respeta la regla que el propio Sexto se ha fijado para formar sus concepciones y distinguir las reales de las irreales. Según esta regla las cosas que experimenta el escéptico han de aparecer claramente a la razón misma y no lo conducirán a comprometerse con la realidad de las cosas concebidas (PH I 10). (4) Burnyeat ha criticado la interpretación del escepticismo que propone que el asentimiento (*sunkatathesis*) es libre y que el escéptico siempre elige abstenerse de asentir o no (Burnyeat, 1980, p. 42, nota 38). Puede ser que no siempre elija peropor lo menos PHI34 nos da el ejemplo de un escéptico que elige no asentir a una opinión que es incapaz de refutar. La voluntad interviene aqui para lograr la suspensión *contra* la apariencia de un argumento que al escéptico se le aparece como irrefutable. Y este es un caso de intervención de la voluntad mucho más nítido que el involucrado en el hecho de asentir. El propio Enesidemo sostiene que asentimos a lo presente, y que nos afecta en el presente, más fácilmente que a lo que no está presente (PH I 113). Pero Sexto propone aqui que resistamos a la fuerza persuasiva de la apariencia presente.

En este pasaje Sexto aparece gobernando el futuro, cerrando la posibilidad de que su dispositivo dialéctico de generar equipolencia

pueda ser sorprendido por novedades imprevistas (lo que no difiere mucho de los casos clásicos que he señalado en otro estudio, cf. Olaso 1991, pp. 146-47). Es curioso que el futuro, uno de los dominios predilectos del escepticismo post-antiguo, sea el rasgo prominentemente dogmático del escepticismo antiguo.[5] (5) Sexto afirma en nuestro pasaje que los argumentos que no se le aparecen al escéptico existen "según su naturaleza" (*pros ten physin*). Frede ha mostrado bien que Sexto suele decir que cuando el escéptico emplea expresiones de la forma '....es....', hay que construirlas como '....aparece....' (los pasajes pertinentes son PH I 135, 198, 200; M IX 19). Pero también señala que otras veces '....es....' se emplea en el sentido de '....es en realidad (o en la naturaleza de las cosas)....' (*physei, pros ten physin, kata ten physin)*. En este segundo caso el escéptico se abstiene de decir qué es "en realidad", "según su naturaleza", algo. Esto puede considerarse como una aplicación de la regla de la apariencia. Sigamos con el razonamiento de Frede. Sólo los dogmáticos emplean estas expresiones, porque pretenden ir más allá de los fenómenos y alcanzar la naturaleza, la esencia de las cosas. Sin embargo, Sexto afirma en nuestro pasaje que los argumentos que no se le aparecen al escéptico existen "según su naturaleza". Es sorprendente que Sexto asigne entidades a esa categoría de la que sólo disponen los dogmáticos. Sin embargo una vez que ha decidido que esos argumentos, que no se nos aparecen, existen, resulta clara la razón por la que Sexto les asigna ese rango. Podemos esquematizar su posible argumento de esta manera. Si los argumentos no se nos aparecen, entonces no existen relativamente a nosotros. Ahora bien, todos los argumentos existen relativamente a nosotros o bien existen según su naturaleza. Y los argumentos que no se nos aparecen existen. Por lo tanto, los argumentos que no se nos aparecen existen según su naturaleza. La premisa inaceptable, por cierto, es adjudicar existencia a los argumentos que no se nos aparecen porque está en conflicto con la regla de la apariencia. Pueden ser oportunos aqui dos comentarios. Primero, hemos detectado en nuestro texto instancias claras de "realismo". Expresiones como *pros ten physin, kata physin, peri tes physeos*, son muy frecuentes en los modos de Enesidemo (PH I 59, 78, 87, 93, 100-3, 123, 125, 128-9, 132, 134-5, 140, 163; véase también PH I 186). En todos estos casos Enesidemo expresa claramente que podemos decir lo que las

5. Podría decirse que este análisis es superfluo desde que el tiempo, para el escéptico, no es real (PH III 136) ni existe (PH III 148). Pero esta es una conclusión que Sexto extrae de premisas dogmáticas. Cuando Sexto no procede *ad hominem* el tiempo le parece ser *algo* (PH III 136).

cosas son 'respecto de....', i.e., cómo se nos aparecen las cosas, pero que no podemos decir cómo son las cosas con independencia de toda relatividad, según su naturaleza. Pero el escéptico pareciera admitir implícitamente que hay una naturaleza de las cosas. Mi segundo comentario es este. Sería importante reconocer el papel que desempeña "la naturaleza real de las cosas" en la economía general de las oposiciones escépticas. Nótese que si el escéptico supusiera que no tiene acceso a las cosas según su naturaleza carecería de sentido la suspensión del juicio, pues él sabría que las cosas le son absolutamente inaccesibles. Sugiero que este acceso no-cognitivo (aunque no imposible) a las cosas tales como son, esto es, según su naturaleza, desempeña un papel decisivo en la estructura de la equipolencia escéptica y es una condición necesaria para la suspensión. (6) Sexto no procede según la regla de la argumentación *ad hominem*, es decir, no está empleando premisas de sus adversarios. Sin embargo algún intérprete caritativo podría replicar: "Sexto le está hablando a un platónico y consiguientemente está tratando de persuadirlo empleando su propio vocabulario filosófico. Pero el argumento de Sexto no es una confesión. Sexto emplea una premisa platónica. El nunca aceptó la existencia de un mundo de las Ideas pero sin embargo lo evoca porque su oponente lo acepta y Sexto está tratando de convencer a su oponente, por lo menos está tratando de llevar a su oponente en la dirección que él desea" (Feyerabend 1978, p.156). Esta interpretación plantea un problema verdaderamente básico: la dificultad de identificar al autor de la premisa que Sexto hace suya. En todo caso esa suposición de que existen proposiciones subsistentes es ajena al platonismo. Independientemente del hecho de que el escéptico parece estar argumentando que debemos aceptar que tiene que haber equipolencia real, aunque tal equipolencia no se nos aparezca, porque además del miembro real de ella, que se nos aparece, tiene que haber un miembro ideal de ella. Y también argumenta que tiene que haber un miembro ideal de ella, *porque* siempre se encontró una equipolencia real. Dejo al lector la tarea poco imaginativa de descubrir círculos y *non sequitur* en este razonamiento.

III

He argüido en contra de mantener que el pirrónico se abstiene de creer, desde que cree que nada escapará a la equipolencia. Dejando de

lado desacuerdos inevitables en puntos de detalle podría argumentarse en contra de esta conclusión que aqui debemos aplicar nuestra primera forma del principio de caridad, a saber: "No debemos tomar los enunciados bajo examen por su valor *prima facie* sino según la lectura de ellos que ha recomendado su autor". Aplicada al caso del escepticismo diría: "No debemos tomar los enunciados escépticos bajo examen por su valor *prima facie* sino según la lectura de ellos que han recomendado los propios escépticos". La recomendación suele aceptarse como regla de lectura. La llamaré de ahora en adelante "la regla".[6] Dice:

> "de ninguno de nuestros futuros enunciados afirmamos positivamente que el hecho es exactamente como lo establecemos sino que simplemente narramos cada hecho como un cronista tal como se nos aparece en el momento"(PH I 4).

Mediante esta cautela los pirrónicos piensan que pueden evitar la acusación de que mantienen creencias. Burnyeat (1980) y Hossenfelder (1968) entre otros, consideran que este es el rasgo central del pirronismo. De esta regla se ha extraido la recomendación general según la cual si encontramos pasajes que sugieren que los escépticos, de hecho, creen algo, tenemos que interpretarlos como proyecciones ilusorias de una lectura moderna (por lo tanto altamente debatible) o como inconsistencias que deben juzgarse contingentes. Más aún, si se toman en cuenta dos formas del principio de caridad, primero que debemos tratar de interpretar los textos en su versión más fuerte y consistente, y segundo, así concluye el argumento, que tenemos que suscribir la regla "tal como se nos aparece en el momento", y considerar las inconsistencias con esta regla como errores meramente psicológicos atribuibles a nosotros, en nuestra calidad de lectores modernos, o a inadvertencias más o menos casuales de los propios pirrónicos.

Sin embargo esta estrategia tiene un problema. Si se la toma en serio entra en conflicto con algunos textos canónicos. Un ejemplo es la caracterización general (hablando en grueso, la 'definición') de 'escepticismo' que Sexto ofrece en PH I 8:

> "El escepticismo es una capacidad de oponer de todos modos apariencias a razones con el resultado de que debido a la equipolen-

6. PH I 15, 135, 198, 208. Han sido advertidos casos específicos de la "regla", por ejemplo PH I 25, 200, 201; M VII 380; VIII 118, 257, 401, 427-8 y XI 229 citados por J.Barnes (1990 p. 10).

cia de las cosas y las razones así opuestas somos llevados primero a la suspensión y después a la imperturbabilidad *(ataraxia)*".

Si tomamos esta definición por su valor *prima facie* parece natural interpretar que dice que los escépticos *forman* o *construyen* las oposiciones. Pero esto no es consistente con la regla porque registrar un hecho es algo desinteresado, formar oposiciones podría no serlo. Y en el caso específico de los escépticos construir oposiciones es, invariablemente, construir oposiciones *equipolentes*. Presumiblemente no es una actividad libre de valoración.

Sin embargo el escéptico podría alegar que formar oposiciones podría no interpretarse como la aplicación de una *norma* o como una actividad que entraña la intrusión de valores sino simplemente como el modo según el cual el escepticismo se le aparece en el momento a un cronista.

En consecuencia, si refraseamos nuestra definición de acuerdo con la regla "tal como se le aparece en el momento" deberíamos decir: "El escepticismo se nos aparece en el momento como una capacidad..." etc. Adoptar esta regla entraña comprometerse con la opinión de que la suspensión tiene que incluir al escepticismo mismo. En ese caso el escepticismo sería una actividad momentánea o que hemos realizado hasta ahora. El escéptico no es capaz de contarnos lo que puede pasar mañana, por ejemplo, llegar a convertirse a alguna forma de dogmatismo.[7] Aún en los textos más pertinentes de Sexto sobre este tema (así los citados en la nota 4) no encontramos elementos de juicio sobre una eventual desaparición del *escepticismo*. Si se concibe el pirronismo exclusivamente como una capacidad dialéctica que procede *ad hominem*, una vez que desaparecen las aserciones dogmáticas claramente entra en desuso esa capacidad. Pero no desaparece si se concibe el pirronismo como una actitud *(agogé)* práctica (PH I 17). Sexto nunca considera explícitamente la desaparición del escepticismo; tampoco he descubierto alusiones implícitas a esa eventualidad. Pero considera explícitamente la posibilidad del establecimiento de la filosofía escéptica después de la caída del dogmatismo (PH II 6 y M I 5). A menudo habla del escepticismo como una disposición o actitud permanente (por ejemplo PH I 3 sgts., PH II 253).

Finalmente si la suspensión no perdura y si en cualquier momento el escéptico puede comenzar a creer opiniones dogmáticas, la tranquilidad se ha disipado.

7. Hossenfelder (1968) y Mates (1984), entre otros, sostienen esta opinión.

En suma: (1) formar oposiciones equipolentes (reales o imaginarias) es el modo que emplea el escéptico para obtener (o preservar) tranquilidad; (2) pero esto implica que está convencido de este procedimiento y de sus buenas consecuencias; (3) así pues está comprometido, de algún modo, a una creencia; (4) pero la "regla" pretende eludir esta consecuencia; (5) una consecuencia desagradable de esto es que la "regla" no es aplicable a la definición del escepticismo; la regla está en pugna también con el estilo escéptico de argumentar.[8] Y no veo manera de salir de este laberinto. Esta es en mi opinión una de las formas que puede adoptar la tensión esencial del escepticismo antiguo.

Intentemos un análisis más preciso de nuestro último texto. Asegurar la inclusión de todas las oposiciones *halladas* "en el momento" o "hasta ahora" deja abierta la posibilidad de que algunas apariencias y razones no sean conflictivas. (Dejo de lado el problema acerca de cómo se sabe, o cree, que las oposiciones son conflictivas, véase Barnes 1990 p.11). En este caso se tiene experiencia de un dominio limitado de apariencias y razones más allá de las cuales el escéptico no es capaz de decir si existen apariencias o razones en conflicto o no. El escéptico podría insistir en que él *encuentra* pasivamente las oposiciones, que no las construye. Aunque esto es discutible me confinaré a nuestro texto y

8. Al leer los modos de Enesidemo uno tiene la impresión de que el autor no se cuida mucho por el peso de las diversas ilustraciones que presenta en su texto. Conjeturamos que si le demostráramos concluyentemente que uno de sus ejemplos es falso (por ejemplo que es fantasioso sostener que el hombre con ictericia ve de color amarillo las cosas que se nos aparecen blancas a la mayoría de los hombres PH I 44) esa comprobación no lo llevaría a alterar la conclusión de su argumento. Acaso le indicaría, más bien, que debe extirpar ese ejemplo y reemplazarlo por uno más convincente, que conduzca con menos sobresaltos a la conclusión deseada. Un caso impresionante de descuido en la selección de ilustraciones empíricas es su propuesta de que las ballenas huyen ante el crujido de las habas (PH I 58). Yo podría aceptar que Enesidemo está bromeando pero el chiste aqui consiste en que se espera un caso verosímil y en cambio uno se encuentra con algo implausible por varias razones: el enorme animal asustado por el chasquido de un vegetal tan pequeño, la increíble dificultad para producir y observar el fenómeno, y de lograrlo en varias ocasiones para garantizar la generalización, etc. Los escépticos se complacen en mostrar oposiciones violentamente asimétricas en las que es realmente difícil, si no imposible estimar de manera epistémica el peso de las razones en pugna. Todos decimos que la nieve es blanca; Anaxágoras dice que es negra porque es agua congelada y el agua es negra (PH I 33). Sexto sostiene que hay equipolencia (más aún que este es un paradigma de equipolencia). Cómo la establece? No se ha prestado suficiente atención, creo, al modo como procede en estos casos Sexto. El dirá que todos estamos en una condición y Anaxágoras en la opuesta (M VII 333). Pero esto es diferente de fundar la conclusión en plausibilidades [contra J.Annas y J. Barnes (1985) cf. Olaso (1991)].

sólo argumentaré lo siguiente: la cláusula "[de todos modos hasta ahora]" sugiere que el escéptico no está hablando de apariencias y razones experimentadas, que está yendo más allá del dominio restringido de experiencias pasadas y presentes, que está *formando* posibles oposiciones conflictivas.

El escéptico podría argumentar que tenemos que interpretar la cláusula "de todos modos" en este sentido: "empleando todo tipo de argumentaciones, buenas o malas, que experimentamos hasta ahora". Esta lectura no es inconsistente con algunos enunciados del escéptico acerca de la eventual implausibilidad de sus argumentos (PH I 35). Pero entonces somos conducidos a una lectura muy fuerte de la cláusula. De hecho usted puede ser impresionado por un argumento "hasta ahora" malo, es decir, inválido y/o no sólido. Así pues todo vale. Para seguir esta lectura tenemos que estar dispuestos a admitir que el escéptico podría construir argumentos tomando en cuenta, por ejemplo, apariencias que nunca tuvo. Como vimos, hay apoyo textual para esta lectura (PH I 33-4). Nótese que PH III 233 aparentemente no se refiere a 'buenos' o 'malos' argumentos sino sólo al diverso poder persuasivo que poseen. Sin embargo para un escéptico es más importante un argumento persuasivo que un buen argumento porque para él un argumento es bueno en la medida en que es persuasivo. Si admitimos una diferencia crucial entre un argumento sólido y, digamos, uno inválido, y si también admitimos que esta diferencia es similar a la que existe entre la racionalidad y la irracionalidad, por lo tanto, esta lectura del texto apoya la opinión de que Sexto no está comprometido con la racionalidad. En este caso no hay tensión: el escéptico prefiere la serie equipolencia / suspensión / tranquilidad, al *buen* argumento.

Sexto ofrece una explicación de esta definición en el capítulo "Sobre los Principios del Escepticismo" donde dice:

> "El principio básico del sistema escéptico es el de oponer a toda proposición una proposición igual; pues creemos que como consecuencia de esto dejamos de dogmatizar" (PH I 12).

Entonces la justificación de la actividad del escéptico de oponer proposiciones es dejar de dogmatizar. Dejar de dogmatizar es suspender el juicio. Pongamos el pasaje de Sexto en estos términos: "si oponemos a toda proposición una proposición igual, suspendemos el juicio". Pero qué significa a *toda* proposición? Esta especificación muestra claramente una vez más que la definición de escepticismo no

debe incluir (o incluyé no sólo) un registro de experiencias pasadas; en este pasaje emerge una caracterización que se refiere a una práctica estable. [9]

El conflicto entre la regla del escepticismo y la definición del escepticismo se decidió tradicionalmente en favor de la regla. Tenemos que admitir que al seguir la regla el escéptico se abstiene de creer. Sin embargo existe una gran dificultad que Burnyeat señaló: "Difícilmente puede el escéptico alcanzar la *ataraxia* si no está de algún modo seguro -hasta ahora- de que no aparecerán respuestas, de que las alegaciones opuestas son realmente iguales". También suscribo esta pregunta: "cómo puede Sexto negar que esto es algo que él cree?" (Burnyeat 1980 p.52).

De acuerdo con la definición el escéptico no es capaz de seguir la regla. Así pues parece estar seguro de que siempre encontrará equipolencias e, implícitamente, de que la *ataraxia* siempre estará garantida.

Si concordamos en este punto estamos en buenas condiciones para admitir que se requiere una discusión detallada de las diferentes interpretaciones. Hasta ahora tenemos por lo menos tres. El escéptico suscribe aparentemente la regla *y* la definición. Con diferente grado de adhesión, muchos estudiosos suscriben la lectura guiada por la regla. Finalmente otros estudiosos se sienten inclinados a prestar atención a la definición sin comprometerse a la opinión de que el escepticismo alcanza la coherencia en cuanto abandona la regla. Obviamente yo (y presumo que el Profesor Glidden) suscribimos esta última lectura. Esta

9. Vale la pena advertir que PH I 8 y 12 no son dogmas ni aplicaciones contingentes de la regla 'hasta ahora' a casos particulares. Aqui puede ser pertinente ofrecer dos comentarios: primero, si la cláusula se refiere a "todas las oposiciones encontradas hasta ahora" meramente está proponiendo la equipolencia como una lista exhaustiva de experiencias pasadas y presentes. Si se refiere a "todas las oposiciones que usted sea capaz de registrar" entonces la equipolencia está ligada a una expectativa futura con un muy bajo nivel de actividad. Pero si se refiere a "todas las oposiciones que usted sea capaz de construir", entonces está vinculada con una práctica futura, se parece más a una recomendación. Segundo, la oposición se refiere a "toda proposición", no, presumiblemente, sólo a aquellas que han afectado al escéptico en su experiencia pasada y presente. Sospecho que hay una ambiguedad latente en "toda proposición" similar a la de la cláusula "de todos modos". Aqui hay otro problema: según mi interpretación Sexto recomienda producir todos los tipos posibles de oposición "de todos modos". Sin embargo hay una restricción importante a esta cláusula. Sexto sostiene que las oposiciones no deben establecerse "con precipitación", sin una investigación (*zetesis*) escéptica (PH I 205). Entonces la cláusula "de todos modos" parece estar formulada de una manera incompleta y tendría que estar complementada con un aviso del tipo: "sin precipitación".

no es una interpretación alternativa sino más bien una nueva manera de plantear el problema.

Ahora añadiré una razón más para tomar en serio la definición del escepticismo. El pasaje de Sexto más explícito y conocido sobre el tema establece que el escéptico cree firmemente que ninguna apariencia o razón futura escapará a la equipolencia (PH I 31 sgts.). He comentado este pasaje en la primera parte de este capítulo. Lo que añado ahora es un comentario sobre la conexión entre este texto y la definición del escepticismo. Sexto da aqui dos explicaciones diferentes de la cláusula "de todos modos". Según la primera explicación la cláusula pretende "asegurar la inclusión de todas las oposiciones" (PH I 9), es decir, oponiendo "apariencias a apariencias, razones a razones o alternando" (PH I 31; ver también PH I 9). Aqui está asegurando la inclusión de todo tipo de oposiciones. Pero pocas líneas más adelante (PH I 33) Sexto añade otra explicación de la cláusula "de todos modos": "con una idea diferente...", y aqui sigue el texto que he citado por completo y analizado con cuidado en la primera parte de este estudio. Si seguimos esta explicación estamos confrontados a oposiciones entre cosas pasadas, presentes y futuras (PH I 33). Sexto se refiere aqui a diferentes modalidades temporales de las apariencias en conflicto. Su recomendación, me parece, es más bien "en cualquier modalidad temporal". Pero aunque se interpretara que la cláusula "de todos modos" se refiere a "emplear todos los medios a disposición del escéptico", la cláusula debe ser interpretada como una recomendación "para asegurar la inclusión de todas las oposiciones".

Si es correcta la conexión que he establecido entre los pasajes de PH I 33-4 y la definición del escepticismo entonces es difícil descartar el pasaje como una excentricidad; me parece que es un enunciado detalladamente razonado, completamente coherente con la definición del escepticismo que dió Sexto y francamente en pugna con la regla.[10]

Por qué la interpretación basada exclusivamente en la regla ha llegado a ser la favorita? Ante todo es coherente con muchos pasajes del libro primero de los *Bosquejos pirrónicos*. Además, parece ser *la* interpretación inevitable si aceptamos cierta difundido supuesto metodológico que Richard Watson describe asi: "al exponer una posición filosófica se nos instruye para descontar todo lo que el filósofo descuenta". Ahora refraseo la observación de Watson para generalizarla: "Si x dice que no debe tomarse y en serio, entonces carecemos de garantías para tomarlo en serio" (Watson, en prensa). Finalmente, podría sostenerse, siguiendo

10. Correctamente Burnyeat vincula PH I 8 y 31-4 (Burnyeat 1980, p. 24).

la tercera forma que he enunciado del principio de caridad, que no hay que desdeñar la regla citando pasajes que parecen comprometer al escéptico a sostener una creencia: lo único que esos pasajes pueden mostrar es que no practica lo que predica; el caritativo puede añadir que la discusión debe versar sobre lo que el escéptico predica.

Unos comentarios muy breves a estas razones. En primer lugar esta línea de interpretación, aunque sostenida por numerosos textos (véase por ejemplo los citados en la nota 4 y especialmente PH I 187-209), falla cuando tratamos de refrasear algunos pasajes escépticos siguiendo esta regla; más aún, la lógica de la regla impide la *ataraxia* que es el fin del escepticismo.[11] En segundo lugar concuerdo con la opinión de Watson según la cual las reglas para la lectura de textos filosóficos, fijadas por los autores mismos, no son indiscutibles; la ironía de Sócrates es un tema largamente discutido pero hay escasa controversia sobre la índole de los avisos de los escépticos. Finalmente, los textos de Sexto muestran que no sólo hay inconsistencias entre lo que recomienda y lo que practica sino también entre sus enunciados de segundo nivel.

De modo que si seguimos la segunda forma del principio de caridad e interpretamos los textos escépticos en forma más fuerte y consistente se requiere una deliberación sobre los pro y contra de cada manera de entender los diversos textos. Una buena aplicación de cada forma del principio de caridad debería estar precedida por una calificación del tipo "habiendo considerado todo".

El problema mayor es en mi opinión la aceptación simultánea por parte del escéptico tanto de la regla como de la definición del escepticismo. El propósito de este texto es ilustrar los límites del principio de caridad en el caso especial de esta tensión esencial del escepticismo antiguo.

Quisiera extraer dos consecuencias principales de este análisis. Bajo el rigor de las interpretaciones recientes del escepticismo antiguo se ha concebido al escéptico moderno como un mero "*petit bourgeois*" que no toma el escepticismo en serio. Sugiero que hay que revisar esta imagen porque es difícil sostener que debemos tomar la investigación del escepticismo antiguo demasiado en serio (véase Olaso 1988; para una tímida inclinación inicial en este sentido véase Barnes 1990 pp. 10-11). Inclusive tenemos que considerar si los propios escépticos antiguos tomaban siempre en serio su propio escepticismo. En caso contrario se

11. Ch. Stough (1984) arguye que los enunciados escépticos no son autorrefutatorios. Aquí no puedo considerar este importante problema.

hace más borrosa la principal distinción establecida recientemente entre los dos tipos de escepticismo.[12]

Las interpretaciones caritativas del escepticismo antiguo que pretenden ofrecer versiones fuertes de aspectos parciales del escepticismo antiguo me parecen correctas. En cambio, las que aspiran a ofrecer una versión fuerte del escepticismo mismo son metodológicamente equivocadas. Además se las puede considerar dudosamente caritativas porque a mi juicio el escepticismo, como un todo, difícilmente tiene salvación.

En consecuencia este no es el fin de la historia. Yo creo que con la condición de abandonar tentativas de interpretación globales debemos concentrar nuestras fuerzas en escrutar brillantes aspectos parciales de las objeciones escépticas.[13]

Universidad de San Andrés,
CONICET (Argentina)

REFERENCIAS

J.Annas y J. Barnes
(1985) *The Modes of Scepticism* (Cambridge: Cambridge University Press).
J. Barnes
(1983) "The Beliefs of a Pyrrhonist", *Elenchos* IV.
(1990) *The Toils of Scepticism* (Cambridge: Cambridge University Press).
M. Burnyeat

12. "Los griegos tomaron en serio su escepticismo: los modernos, no", J. Annas y J. Barnes (1985 p. 7).

13. Me han sido muy útiles las discusiones en los coloquios de Riverside (Febrero de 1991) y de Marília (Mayo de 1991). También debo agradecer a las audiencias de las Universidades de Buenos Aires, Puerto Rico, Nacional Autónoma de México y del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid) donde presenté partes primerizas de este estudio. Entre los muchos colegas a quienes debo observaciones fructíferas agradezco a C.E. Feiling (Universidad de Buenos Aires), L. Madanes (Centro de Investigaciones Filosóficas,CIF, Buenos Aires), F.J. Olivieri (Universidad de Buenos Aires) y R. Orayen (Universidad Nacional Autónoma de México). Versiones arcaicas de este estudio fueron examinadas por J. Annas (Arizona), J. Barnes (Oxford), M. Burnyeat (Cambridge), D. Glidden (Riverside) y M. Hossenfelder (Westfalische Wilhelms-Universität) quienes muy amablemente me enviaron comentarios escritos, especialmente sobre temas metodológicos. Si este estudio da una respuesta satisfactoria a sus preguntas, prefiero suspender el juicio.

(1980) "Can the Sceptic Live His Scepticism?" en *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology.* Editado por M. Schofield, M. Burnyeat y J. Barnes (Oxford: Clarendon Press).
(1984) "The Sceptic in His Place and Time" en *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy.* Editado por R.Rorty, J.B.Schneewind y Q. Skinner (Cambridge: Cambridge University Press).
P. Feyerabend
(1978) *Science in a Free Society* (London: NLB).
M. Frede
(1979) "Des Skeptikers Meinungen", *Neue Hefte fur Philosophie* 15/16.
(1984) *Essays in Ancient Philosophy* (Oxford:Clarendon Press); incluye (1979) traducido como "The Sceptics Beliefs" y (1984).
D. Glidden
(1983) "Skeptic Semiotics" *Phronesis* XXVIII, 3.
M. Hossenfelder
(1968) "Einleitung" a *Sextus Empiricus. Grundriss der pyrrhonischen Skepsis.* (Frankfurt/M.: Suhrkamp).
G.W.Leibniz
(1981) *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano.* Traducción de Javier Echeverría (Madrid: Editora Nacional, 1983).
B. Mates
(1984) "On Refuting the Skeptic". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 58.
E. de Olaso
(1988) "Zetesis" *Manuscrito* XI, 2 (Campinas, Brasil).
(1991) Reseña de J. Annas y J. Barnes (1985) en *Nous* XXV, 1.
R.H. Popkin
(1960) *The History of Skepticism from Erasmus to Descartes.* Assen:Van Gorcum.
(1979) *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza.* Berkeley/Los Angeles/Londres. The University of California Press.
Ch. Stough
(1982) "Sextus Empiricus and Non-Assertion", *Phronesis* XXIX, 2.
G. Striker
(1980) "Sceptical Strategies" en *Doubt and Dogmatism. Essays on Hellenistic Epistemology.* cf. Burnyeat (1980).
R. Watson
(en prensa) "Descartes' Skepticism: Logic vs. Biography". *II Symposium on the History of Skepticism.* Netherlands Institute for Advanced Study (NIAS), Wassenaar, The Netherlands, July 31-August 4, 1990. En el volumen *Scepticism and Irreligion in the 17th. and 18th. Centuries.* Editors A.J. Vanderjact and R.H.Popkin. "Brill's Studies in Intellectual History" (Leiden:Brill).

ABREVIATURAS EMPLEADAS

'DL' designa las *Vidas* de Diógenes Laercio.
'M' designa *Adversus mathematicos* de Sexto Empírico.
'PH' designa los *Bosquejos pirrónicos* de Sexto Empírico.

ABSTRACT

A great deal of our present-day exegesis of ancient Scepticism is implicitly under the sway of the principle of charitable interpretation, most rigorously applied. Hence, we have laboured not to interpret it as being a concealed form of Dogmatism; and thence, in turn, we have been led to undervalue certain themes and texts which do not permit of such charitable interpretation. Under the strictures of recent interpretations of ancient Scepticism, the modern sceptic was conceived as a mere petit burgeois who does not take Scepticism seriously. I suggest that this picture must be revised because it is difficult to maintain that we must take ancient Scepticism's investigation too seriously.

Charitable interpretations of ancient Scepticism, intending to offer not only strong versions of particular points of Scepticism but a strong version of Scepticism itself are methodologically wrong. They are doubtfully charitable because Scepticism as a whole hardly has, in my opinion, rescue.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVIII, Nº 2 (Primavera 1992)

DESCENTRACION, INDEXICALIDAD Y COMPROMISO ONTOLOGICO*

Horacio Abeledo
Eduardo Flichman
Hernán Miguel
María Cristina Redondo

Introducción

En el presente trabajo examinamos el formalismo compartido por las lógicas contrafácticas (indicada en adelante por 'CL'), egocéntrica ('EL') y las deónticas ('DL') y temporales ('TL') de David Lewis, así como la indexicalidad de la *efectividad* (de un mundo posible), del *presente* (de un instante) y del *aquí*, no necesariamente espacial (de un sujeto-o-cosa).

A partir de ello presentamos nuestras dos tesis: 1. Que las lógicas que tienen dicho formalismo proporcionan lenguajes aptos para *expresar* compromisos ontológicos. 2. Que algunas de dichas lógicas (las que cumplen la condición de no trivialidad) son, además, *inductoras* psicológicas potenciales de descentraciones, es decir, de nuevos compromisos ontológicos.

El trabajo finaliza con la presentación de dos ejemplos, con indexicalidad no trivial y trivial, respectivamente.

* Este trabajo fue realizado por el equipo de investigación dirigido por Eduardo H. Flichman e integrado por Horacio Abeledo, Hernán Miguel y María Cristina Redondo, en el Dpto. No. 1 del Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires. Una versión anterior (dos ponencias, presentadas por Abeledo y Flichman, la primera y por Miguel y Redondo, la segunda) fue expuesta en las II Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia, organizadas por la Universidad Nacional de Córdoba, en Córdoba, Argentina, en diciembre de 1991.

1. *Acerca de la historia de la descentración del hombre*[1]

1.1. La primera gran descentración

Las dos revoluciones científicas más importantes de la historia fueron descentradoras del hombre. A partir de la revolución Copernicana, el habitat del hombre, la Tierra, ya no fue más el centro del Universo. El Universo se volvió infinito; sin centro. El habitat del hombre ya no era la superficie de la Tierra, entre el Paraíso del Dante, o las esferas celestes de Aristóteles, por una parte, y el Infierno del Dante, o las profundidades de la Tierra, centro del universo de Aristóteles, por la otra. Las almas del Dante se elevaban al Cielo, al Paraíso o caían hacia el Infierno, bajo tierra. Ese lugar especial para el hombre, no existía más a fines del siglo XVII.

Esto no significa que no existiesen ya en el siglo de Pericles y también posteriormente, filósofos que proclamaran que la Tierra no es más que un grano de polvo rodando por el Universo infinito. Ejemplo de ello fueron los atomistas griegos Leucipo y Demócrito, y posteriormente Epicuro y el romano Lucrecio. También otros filósofos, de los que se suele decir que fueron continuadores de una tradición mística: los neoplatónicos y los *herméticos*, lejanamente ligados a Pitágoras y a Platón, y muy probablemente influidos por Oriente, consideraban que la Tierra no era el centro del Universo. Colocaban allí al Sol o a un lugar característico que no era la Tierra.

Sin embargo, aceptamos la idea de que la revolución copernicana fue descentradora del hombre, porque el paradigma dominante durante un largo período anterior (desde la recuperación de Aristóteles por Occidente y el trabajo filosófico de Santo Tomás de Aquino) no era otro que el aristotélico-tomista.

1.2. La segunda gran descentración

La otra gran revolución científica que produce una importante descentración del hombre es la revolución darwiniana. Después de ella, el hombre ya no es más el ser creado y elegido por Dios una vez y para siempre para dominar a la naturaleza y a los demás seres vivientes. Pasa a ser un eslabón en una cadena de evolución, en la que su privilegio consiste en su actual adaptabilidad al medio ambiente, resultado no de una decisión divina sino de la simple (o compleja) evolución natural del

1. Ver: Eduardo H. Flichman, "El tiempo y la física", *Ciencia Hoy* 4, (No. 19, julio/agosto 1992, Buenos Aires), 20-23.

medio ambiente y de los seres vivos. Por supuesto que tiene otros privilegios o especificidades respecto de los demás seres vivos: su autoconciencia, su lenguaje, su cultura, su ética, su racionalidad, su específica irracionalidad. Pero estos no han sido obtenidos a perpetuidad. Tampoco han sido obtenidos graciosamente por una decisión intencional de otro ser.

1.3. ¿Nos resistimos a alguna otra descentración?

Se ha hablado de otras descentraciones del hombre, como por ejemplo, la que surgiría de la teoría del psicoanálisis, que nos descentraría en algún sentido respecto de la ética, de la racionalidad, de la conciencia.

Sin embargo deseamos referirnos aquí a otra teoría, que no es físico-astronómica ni biológico-antropológica ni psicológica; que no es una teoría científica sino meramente filosófica y, peor aun, ¡horror!, metafísica. A esta teoría no le corresponde ninguna revolución, ni científica ni filosófica, si bien ha hecho mucho ruido en el ambiente filosófico contemporáneo, por lo menos en la llamada 'corriente anglosajona'. Todavía conservamos el privilegio de que el Universo, que abarca todo lo que el espacio-tiempo puede abarcar, es nuestro universo. Y ese 'nuestro' no es un 'nuestro' indexical. Simplemente corresponde al único universo que existe. Toda cosa que ocupa sectores del espacio-tiempo está en el. Si aceptamos la existencia de entidades abstractas, como los números, o de entidades mentales, que no tienen las condiciones espacio-temporales recién señaladas, también esas entidades estarán en él, en nuestro universo, en *el* Universo (que ya no será sólo espacio-temporal).

Un filósofo contemporáneo, David Lewis, ha desarrollado una tesis lógica y ontológica acerca de los condicionales contrafácticos basada en un *realismo modal* de los mundos posibles, que se diferencia de otros análisis similares en que en su tesis *todos* los mundos posibles *existen*[2]. El término 'nuestro' pasa a ser indexical. No podemos hablar de nuestro mundo como del único mundo *existente* porque todos los mundos o universos posibles son igualmente existentes. Sólo podemos hablar del mundo efectivo *(en acto)*, pero entendiendo 'efectivo' indexicalmente. Para cada habitante (o para cada piedra) de otro mundo posible, ese mundo es el mundo *nuestro* (de ellos), es el mundo efectivo (de ellos). El

2.Ver: David Lewis, *Counterfactuals*, Oxford, Basil Blackwell, 1973. Ver también: David Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Oxford/New York, Basil Blackwell, 1986.

análisis de Lewis intenta provocar una nueva descentración del hombre. *Su* universo, *su* mundo ya no es *el* Universo. Lewis da motivos poco convincentes para la aceptación de una tal ontología, aunque tampoco son convincentes los motivos en contra de tal aceptación. De hecho, la mayoría de las personas, entre las cuales nos incluimos, no la acepta.

2. *Acerca de la gnoseología de la descentración del* yo

2.1. *Las dos descentraciones clásicas*

A todos los que alguna vez hemos estudiado teorías gnoseológicas surgidas a partir del siglo XVII, nos resuenan dos etapas de la reconstrucción filosófica del conocimiento. 1. El salto antisolipsístico que acepta o reconoce la existencia de un pasado para el *yo*. 2. El salto antisolipsístico que acepta o reconoce la existencia del mundo objetivo y de otras mentes.

Hablamos de *reconocer* y no de *conocer* porque aquí se trata de una reconstrucción filosófica de un conocimiento (o de una creencia firme) que ya se tenía previamente y que fue construido genéticamente durante el comienzo de nuestra vida.

Casi ninguna teoría es estrictamente solipsista; pero partir metodológicamente de aquello de cuya existencia pretendemos tener certeza o al menos la creencia más firme; comenzar con el solipsismo más radical o solipsismo del *yo ahora* (o con algún otro más débil) para luego conjeturar (con mayor o menor pretensión de certeza) saltos gnoseológicos de reconocimiento de otras entidades, ha sido un mecanismo bastante usual que con diversos alcances han planteado diferentes filósofos.

Dichas dos etapas corresponden a dos descentraciones epistémicas del *yo*. El reconocimiento de la existencia del propio pasado elimina al *yo ahora* como centro de existencia única. Y la aceptación de la existencia del mundo objetivo y de otras mentes elimina al *yo temporal* como centro de existencia única. En las teorías de tipo cartesiano más típico aparece aún otra descentración del yo: la que consiste en el salto antisolipsístico que acepta o reconoce la existencia trascendente de Dios.

3. *Lógicas y compromisos ontológicos*

3.1. *Descentración, indexicalidad y compromiso ontológico*

Describiremos en seguida, de manera simplificada y abreviada, ciertas lógicas que son formalmente análogas entre sí. La primera es la lógica contrafáctica de David Lewis (CL), extensión de una lógica modal. Las otras fueron también desarrolladas por Lewis, como reflejos de la anterior, pero como extensiones diferentes de la misma lógica modal unas (DL), de una lógica temporal otras (TL) y de una lógica egocéntrica la última (EL). Todas esas lógicas son expuestas por Lewis con su común formalismo en su libro *Counterfactuals* [3].

La característica más llamativa de dicho formalismo consiste en que todas ellas son interpretables indexicalmente. Queremos decir con ello que sus lenguajes nos permiten interpretar en sentido indexical, respectivamente, términos como *'efectividad'* (que se refiere a *existencia efectiva*) en relación con los mundos posibles; *'ahora'* o *'presente'* en relación con los tiempos; y *'aquí'* (*aquí* no necesariamente espacial) en relación con los sujetos-o-cosas. Es importante tener en cuenta que una cosa es que un sistema sea interpret*able* indexicalmente, y otra cosa que sea interpret*ado* indexicalmente. La interpretabilidad indexical es una propiedad, consecuencia del formalismo. En cambio, el hecho de interpretar indexicalmente un sistema (indexicalmente interpretable) es resultado de una decisión a partir de un compromiso ontológico.

Una tesis del presente trabajo consiste en apoyar la conjetura de que todas las lógicas que por tener ese formalismo son interpretables indexicalmente, proporcionan un lenguaje apto para expresar la aceptación de una descentración, y por lo tanto, un compromiso ontológico.

El lenguaje de una lógica temporal interpretable indexicalmente, como lo es TL, nos da la posibilidad de expresar el reconocimiento del pasado propio. El lenguaje de una lógica egocéntrica interpretable indexicalmente, como EL, nos da la posibilidad de expresar el reconocimiento de sujetos-o-cosas que no son uno mismo, con rangos diferentes según seamos idealistas, materialistas, platonistas. Del mismo modo, el lenguaje de una lógica modal interpretable indexicalmente, como CL, nos da la posibilidad de expresar la aceptación de la existencia de mundos posibles.

Sin embargo, lo curioso es que en el caso de CL, el compromiso ontológico no se da en casi nadie, ni siquiera entre muchos de los que

3. Ver nota 2.

la usan. Sólo David Lewis y tal vez algunas otras personas aceptan la existencia de todos los mundos posibles (si bien tal vez más personas acepten la existencia de *algunos* mundos posibles). Ello muestra claramente que el uso del lenguaje de una lógica interpretable indexicalmente no implica el compromiso ontológico correspondiente. Las lógicas proporcionan lenguajes que nos permiten, bajo ciertas condiciones, expresar la aceptación de ontologías. Pero la lógica no genera ontologías[4].

¿Por qué pudo surgir en Lewis tal creencia firme? Una primera hipótesis consistiría en que ello se debe a que Lewis adoptó el camino inverso del habitual. Primero generó la lógica contrafáctica y sus lógicas reflejas que hemos mencionado. Luego vio la relación señalada por nosotros más arriba, aplicada a los casos clásicos: los dos saltos antisolipsísticos. Como consecuencia conjeturó la posibilidad de otro salto antisolipsístico: la aceptación de la existencia de los mundos posibles. Finalmente, y sobre esa base, se autogeneró la intuición correspondiente, con lo cual pudo aceptar a dichos mundos como existentes (descentración), y adquirir así el compromiso ontológico, pasible de ser expresado en el lenguaje proporcionado por dicha lógica. Sin embargo, curiosamente, no encontramos en la obra de Lewis ninguna mención que confirme explícitamente nuestra suposición. Al menos en tres puntos de sus obras, Lewis roza la idea, sin explicitarla: en la sección 4.1, en especial en el séptimo párrafo y en el capítulo 5 de *Counterfactuals*, en la sección 1.9 de *On the Plurality of Worlds* y en la sección IX de "Anselm and Actuality"[5].

Quizás sea una hipótesis más plausible suponer que dicho proceso generador de intuiciones ocurrió en Lewis de esa manera, pero previamente, en relación con las lógicas no extendidas. Dichas lógicas poseen un formalismo que también las hace interpretables indexicalmente.

Lo interesante, y en ello consiste la otra tesis de nuestro trabajo, es que *los sistemas que poseen el formalismo de las lógicas extendidas de Lewis pueden ser elementos inductores de compromisos ontológicos, descentraciones, de algún modo similar al indicado en los últimos párrafos, sólo si son interpretables indexicalmente de un modo especial, que llamaremos 'no trivial'.*

4. Los autores agradecen a Alberto Moretti algunas sugerencias acerca de este punto, aportadas en conversación con uno de ellos.

5. Ver nota 2. Ver también: David Lewis, "Anselm and Actuality", *Noûs* 4, (1970), 175-88. Reeditado (con agregados posteriores) en David Lewis, *Philosophical Papers*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1983, vol. I, parte 1, cap. 2, pags. 10-25.

3.2. *Las lógicas reflejas y la indexicalidad no trivial*

Presentamos brevemente una de las versiones del formalismo que Lewis desarrolla para aplicarlo a una lógica modal con contrafácticos (CL), y que luego aplica también a DL, TL y EL (aunque con algunas variaciones de detalle). El formalismo abstracto se puede sintetizar como sigue:

Se considera un universo U de elementos $i, j, k, \ldots$. que serán eventualmente relevantes en la determinación de los valores de verdad de una familia de oraciones φ[6], $\psi, \chi, \ldots$; de tal manera que pueda decirse, por ejemplo, que φ es verdadera *en una base* i, falsa *en una base* j, etc. Se tiene además una relación triádica $\leq$ entre los elementos de U, con la notacion $j \leq_i k$. Para cada i, la relación diádica que se obtiene es un *orden débil* o *preorden total* de los elementos de U. (Leeremos 'desde i, j precede a k', sobreentendiendo que, al ser reflexiva la relación, siempre j precede a j, desde cualquier i.) Por último, para cada i hay una *esfera de accesibilidad*, S_i, que es algun subconjunto de U tal que todos los elementos contenidos en ella preceden desde i a todos los no contenidos. Se introduce el conectivo $\Box\!\!\Rightarrow$ con la estipulación de que $\varphi \Box\!\!\Rightarrow \psi$ es verdadero en i si y sólo si se da una de las siguientes condiciones:

1. Hay algún j en S_i en el que φ es verdadera, y tal que ψ es verdadera en él, y vale $\varphi \supset \psi$ en todos los k que preceden a j.

2. φ es falsa en todos los j de S_i (caso vacuo).

A partir de este conectivo se definen otros, que, junto con él, denominaremos 'operadores *símil-modales*'. En CL (el sistema modal extendido), el conectivo $\Box\!\!\Rightarrow$ corresponde a la necesidad contrafáctica.

Según las propiedades específicas de la relación $\leq_i$ y de la esfera de accesibilidad S_i que se elijan, resultarán estructuras variantes, que se pueden clasificar de acuerdo a las siguientes propiedades (entre otras):

Sistema centrado. Es aquél en el que ningún elemento precede a la base, sea cual sea ésta.

Sistema normal. Es aquél en el que no hay bases con esferas de

6. Para evitar el engorroso uso de comillas en las expresiones del lenguaje simbólico, consideraremos (creemos que sin generar confusión) que dichas expresiones se nombran a sí mismas.

accesibilidad vacías. Se desprende que un sistema centrado debe ser normal.

Sistema absoluto. Es aquél en el que hay una única esfera de accesibilidad y un único ordenamiento, sea cual sea la base.

En el cuadro que aparece al final de este trabajo (p. 258), comparamos las lógicas que corresponden a los distintos ejemplos de este formalismo, que analiza Lewis en *Counterfactuals*. En la sección 4 de este trabajo presentamos otros dos ejemplos de este mismo formalismo, también representados en el cuadro.

Observemos que cuando evaluamos la verdad o falsedad de φ en i, no interpretamos necesariamente a φ como un esquema oracional respecto de la variable i (y por ende no escribimos φ_i); se trata más bien de dar cuenta de aquellos casos en que el valor de verdad de una oración es relativo a la base. Los elementos $i, j, k, \ldots$ permiten introducir como bases, en cada lógica, entidades que resulten apropiadas para la evaluación de valores de verdad de diversas oraciones aunque no sean mencionadas en éstas; y aunque sea al menos discutible si éstas son *acerca de* esas entidades.

Por ejemplo: 'Marlowe escribió las obras de Shakespeare.' es una oración casi seguramente falsa que normalmente diríamos que habla de Marlowe, de las obras habitualmente atribuidas a Shakespeare, o de la relación de escribir, pero difícilmente diríamos que habla acerca del mundo. Sin embargo, a pesar de que creamos que es falsa (en nuestro mundo), deberíamos aceptar que es verdadera en algunos de los mundos que evocamos en oraciones tales como 'Si Marlowe hubiese escrito Hamlet, esta obra contendría menor (o mayor, o igual) proporción de pasajes en prosa.' O bien el valor de verdad de la oración 'Usted está muy interesado en la filosofía.' puede variar según que la emita Diógenes o Alejandro y entonces diremos, por ejemplo, que es verdadera *en* Alejandro y falsa *en* Diógenes; pero no diríamos que habla acerca de quien la emite.

La posibilidad de interpretación indexical se incorpora al modelo por tres vías: 1. El valor de verdad de cada enunciado depende de la base; 2. Asimismo, la relación de precedencia entre j y k depende de cual sea la base i desde donde se establece dicha precedencia. O, dicho de otro modo, hablar de una relación triádica entre i, j, k, equivale a hablar de una familia de relaciones diádicas entre j y k (una para cada i). 3. También la esfera de accesibilidad S_i depende de la base.

Como la esfera de accesibilidad y la relación de precedencia intervienen en las condiciones de verdad de los enunciados símil-modales

(los de la forma $\varphi \Box\!\!\Rightarrow \psi$ o análogos que usen otros operadores símil-modales), éstos también podrán variar su valor de verdad según desde qué base se evalúen.

Intentaremos ahora definir o elucidar las expresiones *'modo trivial'* y *'modo no trivial'*, en relación con la interpretabilidad indexical de un sistema. Hemos dicho que la relación de precedencia depende en general de la base i. Lo mismo para la esfera de accesibilidad. *Cuando una o ambas son efectivamente distintas para distintas bases, diremos que el sistema es interpretable indexicalmente de modo no trivial.* Pero no es necesario que siempre sea así. Puede ocurrir que desde todas las bases se tenga el mismo ordenamiento y la misma accesibilidad (sistema absoluto). En ese caso los enunciados símil-modales resultarán evaluados idénticamente desde todas las bases. (Aunque los enunciados simples puedan seguir teniendo distintos valores de verdad en distintas bases.) *En este caso diremos que el sistema es interpretable indexicalmente de modo trivial.*

Es interesante notar que prácticamente todos los ejemplos de este formalismo que presenta Lewis son *no absolutos*, es decir, cumplen la condición de *no trivialidad*. Unicamente menciona al pasar que, en la lógica deóntica, si se evaluara a los mundos de acuerdo a su contenido neto de placer, por ejemplo, el sistema sería absoluto. Uno de los ejemplos que presentamos en la sección 4 de este trabajo es claramente *trivial*. El otro es claramente *no trivial*.

¿A qué se debe que la *no trivialidad* en un sistema indexicalmente interpretable sea lo que determina su condición de inductor potencial de compromisos ontológicos, de descentraciones? En primer lugar debe quedar claro que no estamos diciendo que dicha característica del sistema sea una *pista* acerca de la ontología. Sólo decimos que tales sistemas pueden funcionar, en determinadas circunstancias, como inductores psicológicos para aceptar una ontología. El sistema contrafáctico de Lewis sirve como inductor para aceptar la ontología de mundos posibles. Ello no significa que sea una *pista* (ni a favor ni en contra) que nos dé alguna base para aceptar tal ontología[7].

En segundo lugar, pensamos que el motivo por el cual los sistemas *no triviales* pueden ser inductores y los *triviales* no, tiene que ver con el hecho de que en los *triviales* no hay enriquecimiento gnoseológico acerca de la relación entre los elementos $i, j, k, \ldots$, cuando se cambia de base. Ello vuelve innecesario el cambio de base, el cual es indispensable para interpretar indexicalmente al sistema. Por lo tanto, si no hay

7. Ver nota 4.

compromiso ontológico previo, el sistema indexicalmente interpretable de modo trivial no se convertirá en indexicalmente interpretado.

¿Por qué, entonces, el estudio del sistema contrafáctico (no trivial) de Lewis (o del sistema modal no extendido), no ha inducido en la mayoría de las demás personas que los hemos estudiado y usado, el compromiso ontológico con los mundos posibles? Esto es independiente de las razones en pro o en contra de dicho compromiso ya que, como dijimos, no nos parecen concluyentes en ninguna de las dos direcciones. ¿Por qué no nos hemos dejado seducir por dicha magia inductora? Creemos que ello se debe a fuertes presuposiciones que se generaron en nosotros previamente y que forman parte de un marco conceptual que difícilmente aceptaremos modificar sólo a partir de inductores psicológicos provenientes de la lógica. Sin embargo hay personas, como Lewis, para las cuales ha resultado más fácil abandonar ese marco.

4. *Dos ejemplos alternativos del formalismo de David Lewis*

4.1. *Preliminar*

En esta sección intentamos esbozar dos sistemas, en alguna medida formalmente análogos a los que estudiamos más arriba. Uno de ellos, el que denominaremos 'sistema de juicios valorativos' (desde ahora 'JV'), resultará interpretable indexicalmente de modo no trivial. El otro, en cambio, el sistema ecológico, que llamaremos desde ahora 'ECOL', será interpretable indexicalmente, pero de modo trivial. Veremos que ambos proporcionan lenguajes aptos para expresar una descentración o un compromiso ontológico. Pero que sólo el primero es un potencial inductor psicológico de aceptación de ontologías. Creemos que el motivo de tal diferencia es el modo, no trivial y trivial, respectivamente, en que se presenta la interpretación indexical en cada caso.

4.2. *El sistema de juicios valorativos*

4.2.1. *Presentación*

El JV se diferencia del egocéntrico de Lewis (EL) porque: 1. Es de mayor extensión, si bien sus elementos incluyen a todos los de EL. Contiene elementos nuevos y fundamentales: las *razones* (reglas de conducta, valores, intereses, deseos, etc.). 2. El EL sólo considera (para

cada elemento base) aquellos elementos que están o estuvieron en la atención de la base y se los ordena según la intensidad de la atención de la base en una situación (contexto) determinada. En cambio, el JV sólo considera (para cada base) aquellos elementos que son *razones* y de ellas sólo las que son evaluadas o valoradas positivamente por la base y se las ordena según la importancia o jerarquía que tienen desde el punto de vista de la base, en un contexto determinado.

Cabe mencionar que aprovechamos intencionalmente la ambigüedad del termino 'razón'. Según sea el punto de vista que se adopte, puede entenderse como referido a reglas o directamente a intereses o valores que las fundamentan.

Si el elemento base tiene capacidad valorativa -por ejemplo, si es una persona- tendrá alguna actitud práctica respecto de razones. Algunas le resultarán más importantes y otras menos. Los elementos accesibles desde la base serán las razones consideradas y aceptadas por ella.

4.2.2. *Otras características*

A. *JV no es normal:* sólo las bases que tienen capacidad valorativa son rodeadas por algún elemento. Si la base es una roca o un número o una razón, no la rodea ningún elemento, porque no valora ni acepta ninguna razón.

B. *JV no es absoluto*: Porque cada sujeto base puede otorgar mayor importancia a razones diferentes y, aun si se tratara de la aceptación de las mismas razones, su ordenamiento por importancia sería en muchos casos diferente.

C. *JV es necesariamente no centrado*: Porque hay bases anormales y porque las bases normales no se encuentran entre los elementos accesibles desde ella, ya que, por tener capacidad valorativa, no pueden ser razones. En esto el JV se diferencia del EL. Este tampoco es centrado, porque la base no tiene por qué ser accesible, ya que puede no ser objeto de atención (ni de máxima atención) por parte de sí misma. Sin embargo, habrá casos en que sí es objeto de atención (y de máxima atención) por parte de sí misma. En el JV no existen análogos de esos casos.

D. *¿Qué significa que φ es verdadera en una razón?*: En la lógica contrafáctica de Lewis (CL), se dice que φ es verdadera en un mundo posible. En TL, que φ es verdadera en un instante. En EL, que φ es verdadera en un sujeto-o-cosa. Pero ¿qué significa que φ es verdadera en una razón?

En JV, en lugar de decir que φ es verdadera en una razón, (en $\varphi \Box\!\!\Rightarrow \psi$) diremos que la razón es relevante o es aplicable a la *circunstancia*

mencionada por φ. Pero no se usará el mismo concepto para ψ. En lugar de decir que ψ es verdadera en una razón, diremos que la razón requiere (para ser satisfecha) de la *circunstancia* mencionada por ψ.

Por lo tanto, la expresión φ $\Box\!\!\Rightarrow$ ψ análoga del condicional contrafáctico de CL tiene como condición de aceptabilidad (en lugar de condición de verdad) respecto de la base, y dicho de manera sencilla, que *las razones más importantes entre las que se aplican a la circunstancia mencionada por φ son razones que, además, requieren la circunstancia mencionada por* ψ. Es decir, que la expresión φ$\Box\!\!\Rightarrow$ ψ significa que *en la circunstancia φ se debe dar* ψ.

Primer ejemplo: φ = 'Juan acaba de prometer algo bajo presión.' ψ = 'Juan no cumple la promesa que acaba de hacer.' φ$\Box\!\!\Rightarrow$ψ = 'Dado que Juan acaba de prometer algo bajo presión, Juan no debe cumplir la promesa que acaba de hacer.'

Cada base puede tener una jerarquía standard de razones; pero ésta no tiene por qué ser fija. Depende del contexto, de la situación, del caso particular. También el contexto puede inducir a ampliar el ámbito de razones en consideración.

Segundo ejemplo: supongamos que Pedro recibe un regalo. Hasta ese momento, las razones que la base tenía en consideración no incluían razones aplicables a dicha circunstancia. Pero al recibir Pedro el regalo, cambia el contexto y la base de inmediato las incluye en su ámbito de consideración. φ = 'Pedro recibió una atención.' ψ = 'Pedro retribuye la atención.' φ$\Box\!\!\Rightarrow$ψ = 'Dado que Pedro recibió una atención, Pedro debe retribuir la atención.'

Supongamos que, dada una cierta circunstancia, una acción es requerida por determinadas razones; y que su omisión también es exigida por razones de igual importancia para la base. Creemos que en esa situación se produce un cambio a un nuevo contexto. Se buscan nuevas razones no incluidas anteriormente en la consideración, hasta encontrar mayor exigibilidad para la acción o para la omisión.

Pensamos que la utilización de JV permite tal vez representar el tratamiento que a los juicios de valor le otorgan las teorías metaéticas naturalistas subjetivistas: aquéllas para las que los juicios de valor son enunciados descriptivos de los intereses, actitudes, deseos, etc. de un sujeto. Los conceptos que entran en juego en el sistema podrían modificarse para representar concepciones alternativas no descriptivistas; pero cabe mencionar que en todo caso, siempre que entre las cosas que se tengan por elementos del sistema haya razones y se ordenen en virtud de un criterio dependiente de la base, la calificación que reciban

los enunciados de ese sistema (verdad, validez, aceptabilidad) será relativa a esa base.

El JV, igual que el EL, es interpretable indexicalmente de modo no trivial, puesto que no es absoluto. El EL genera un lenguaje apto para expresar compromisos ontológicos con elementos de diversos rangos en el sistema y para inducir descentraciones: nos descentramos quedando como uno más entre otros entes en tanto que prestan (o prestaron) atención o en tanto que no prestan ni prestaron atención. El JV también genera un lenguaje apto para expresar compromisos ontológicos con elementos de diversos rangos en el sistema y para inducir descentraciones: nos descentramos quedando como uno más entre otros entes en tanto que consideran valores o en tanto que no consideran valores.

Por último, diremos que sólo un relativista ético podría recurrir a un JV como el que hemos presentado. Es la única postura compatible con el hecho de que el sistema sea interpretable indexicalmente de manera no trivial. No hay base privilegiada.

Una postura objetivista debería recurrir a un sistema diferente. Un tal sistema requiere independizar de la base el criterio de ordenamiento de razones y, además, dejar para toda base con capacidad de valorización, las mismas razones aceptadas a considerar. Se obtiene así un sistema absoluto interpretable indexicalmente de modo trivial.

4.3. *El sistema ecológico*

4.3.1. *Presentación*

A lo largo de esta sección analizaremos ECOL comparándolo con CL. Tomaremos a las especies biológicas como elementos análogos a los mundos posibles de CL. Entenderemos 'especie(s) biológica(s)' o simplemente 'especie(s)' como expresiones acerca de aquéllas que han existido, existen y existirán (de manera efectiva, no sólo posible) en el Universo, en el mundo efectivo. Por lo tanto, no nos referiremos en ningún momento en el ECOL a entidades posibles ni a mundos posibles.

En CL, el mundo efectivo es nuestro mundo, donde 'nuestro' y 'efectivo' son términos interpretables indexicalmente. Nuestro mundo es el mundo que habitamos. En ECOL, nuestra especie es la especie que *habitamos*, la especie a la que pertenecemos. También aquí, 'nuestra' es interpretable indexicalmente.

En CL, se ordenan los mundos accesibles a un mundo base, por su *similaridad comparativa global* a dicho mundo. En ECOL, se ordenan las especies accesibles a la especie base, por su *adaptacion comparativa global*. Notemos que una especie puede ser más adaptada, igualmente adaptada o menos adaptada que otra. Como en el caso de la similaridad comparativa global entre mundos posibles, aquí también hacemos referencia a una adaptación comparativa *global* debido a que las comparaciones de adaptación entre especies involucran varios aspectos de comparación: los rasgos comunes a los individuos de una especie[8]. Estos aspectos de comparación no tienen todos la misma importancia sino que algunos parecen más relevantes que otros, según el *habitat* a que nos estemos refiriendo. Es decir que una especie está más adaptada globalmente que otra para cierto (o según cierto) *habitat*. Si queremos comparar dos especies podremos mencionar rasgos de ambas y fijar la mayor adaptación de ciertos rasgos para ese *habitat*. Seguramente no todos los rasgos influyen del mismo modo en la adaptación de la especie. Algunos serán de mucha importancia (mucho peso en la comparación) mientras que otros podrían llegar a mostrarse irrelevantes. Es así como los distintos aspectos de comparación corresponden a los rasgos que se tienen en cuenta para decidir cuál especie está más adaptada a un cierto *habitat*. Es importante señalar que la elección del ordenamiento comparativo, referida a la adaptación de la especie permite generar un lenguaje apto para expresar una postura respecto de cuál es la entidad que evoluciona: en este caso, la especie. Esta no es la única posición de los biólogos. Existe una polémica al respecto y se han sugerido diferentes unidades de evolución: los genes, los individuos, las especies, las poblaciones. Para expresar alguna de dichas posiciones haría falta modificar los elementos del sistema.

Debemos hacer notar que en CL, en lo que se refiere a la similaridad comparativa global entre mundos posibles, resulta claro que el mundo más similar al mundo base es el mundo base mismo. Esta característica del ordenamiento hace que el sistema sea *centrado*. En cambio, en el caso de ECOL, la especie más adaptada puede ser una que no coincide con la especie base. Por lo tanto, el ECOL no es centrado.

4.3.2. *Un* habitat, *un contexto*

Hemos deslizado la impresión de que el ordenamiento de la adaptación no puede decidirse si no es en relación con un *habitat* (en una

8. El conjunto de rasgos de un individuo constituye su fenotipo.

época dada). Cuando ordenamos las especies desde las más adaptadas hasta las menos adaptadas, no podemos olvidar que este ordenamiento sólo adquiere sentido si están implícitas las condiciones en que esas especies se encuentran: el *habitat*. No tiene mayor información para nosotros decidir que una especie está mejor adaptada que otra si no tenemos en cuenta el *habitat* al que nos referimos. Es que en caso de referirnos a otro *habitat*, es muy posible que alteremos el ordenamiento de especies, y obtengamos una secuencia distinta con las mismas especies aludidas. El *habitat* tiene en ECOL el mismo rol que tiene en CL el contexto en el cual se enuncia un contrafáctico. En CL, dado un contexto, podemos ordenar los mundos posibles con un criterio de similaridad comparativa global. En ECOL, dado un *habitat* (en cierta época), podemos ordenar las especies según un criterio de adaptación comparativa global.

4.3.3. *Las oraciones en* ECOL *análogas de los contrafácticos en* CL

En este punto se hace necesario analizar qué tipo de oraciones tendrían, en ECOL, el papel de los condicionales contrafácticos en CL. Los condicionales contrafácticos tienen la siguiente forma: $\varphi \Box\!\!\Rightarrow \psi$ ('Si hubiera sido el caso que φ, entonces habría sido el caso que ψ.') Recordemos que un contrafáctico es verdadero (en los casos no vacuos, que son los que nos interesan) cuando los mundos suficientemente similares a la base, en los que φ es verdadera, son tales que también ψ es verdadera en ellos.

Supongamos que hay más de una especie de caballos y que estamos hablando de las estepas (ese es el *habitat* implícito en la conversación). Sobre esa base, estudiemos la siguiente oración: 'Los caballos tienen patas largas.' En ECOL, dicha oración será verdadera cuando las especies cuyos miembros son caballos, más adaptadas (en el *habitat* estepa) son especies cuyos miembros tienen patas largas. φ = '*E* tiene la propiedad de ser una especie cuyos miembros son caballos.' ψ = '*E* tiene la propiedad de ser una especie cuyos miembros tienen patas largas.' Entonces $\varphi \Box\!\!\Rightarrow \psi$ ('Los caballos tienen patas largas.') es verdadera en ECOL cuando las especies suficientemente adaptadas que satisfacen φ, también satisfacen (o hacen verdadera a) ψ (siempre en el *habitat* estepa).

Ahora bien, si consideramos las mismas especies pero en relación con el bosque, la tundra o la zona selvática, encontramos que la mayor adaptación está ligada a patas más cortas. Esto pone en evidencia la

dependencia que tiene el ordenamiento respecto del *habitat*, como habíamos mencionado más arriba.

Por otra parte, vemos que ECOL nos proporciona un lenguaje básico apto para expresar, por ejemplo, la tesis de que las patas largas son un rasgo más adaptativo que las patas cortas para los caballos, en la estepa.

Por supuesto que para expresar tesis de una ciencia fáctica, como la Biología, dicho sistema deberá enriquecerse con los principios o axiomas de la teoría correspondiente. Sin tales axiomas, sólo se trata de un lenguaje especial con capacidad deductiva.

4.3.4. *Otras características*

Centrado

Recordemos que ECOL no es un sistema centrado. No se cumple, en general que la especie base sea la más adaptada con respecto a las demás. Aquí se pone de manifiesto que al tomar un criterio de ordenamiento que no alude al elemento base y que pretende ser idependiente de él, el sistema no tiene por qué resultar centrado.

Ordenamiento absoluto

Se cumple la condición de que el orden obtenido, es *absoluto*. Esto significa que desde cualquier especie base, dado un *habitat* y una época, el orden es el mismo. El ordenamiento de las especies según su grado de adaptación global depende del *habitat*, pero no depende de la especie desde la cual se considera el ordenamiento. Esta es otra característica diferente respecto de CL. En éste último, el orden de los mundos posibles dependía del contexto y también del mundo base debido a que el criterio de ordenamiento era la similaridad comparativa global de los mundos *respecto* del mundo base.

Normalidad

La esfera de accesibilidad incluye a aquellas especies que están presentes en el *habitat* correspondiente (y sólo a ellas). Consideraremos que el ECOL es un sistema *normal* porque estipulamos que un complejo en el que no habita ninguna especie no es un *habitat*.

4.3.5. *Conclusiones*

Nuestro sistema ECOL es formalmente análogo al CL de Lewis. Ambos sistemas son interpretables indexicalmente. Pero ECOL es absoluto. Esa diferencia es crucial: Por ello CL resulta indexicalmente interpretable de modo no trivial, mientras que ECOL lo es de modo trivial. Como consecuencia, vemos que tanto CL como ECOL nos proporcionan un lenguaje apto para expresar un compromiso ontológico con los mundos posibles, en un caso; con las especies, en el otro. Pero CL es, además, un potencial inductor de descentración, mientras que ECOL no lo es. El lenguaje proporcionado por otro sistema formalmente análogo, EL, sí nos puede servir como inductor potencial de descentramiento en relación con las especies. Dicho sistema no es absoluto (es *no trivial*).

Universidad de Buenos Aires

ABSTRACT

Modern age gnoseology has repeatedly attempted a philosophical reconstruction of knowledge, put forth as a stepwise resignation of solipsistic stands: from *my present* to commitment with the existence of my past and from *here* (not necessarily spatial) to commitment with other things-and-selves. We discuss the formalism introduced by David Lewis for counterfactual, deontic, temporal and egocentric logics and the indexicality therein of *'actual'*, *'now'* and *'here'*. Thesis: These logics supply languages apt to *express* ontological commitments. Some of them supply languages which are apt, furthermore, to *induce* new ontological commitments. That could be the case for those who accept *modal realism*.

	elementos de U	$j \leq_i k$	esfera de accesibilidad	sistema centrado	sistema absoluto	sistema normal
LOGICA MODAL CON CONTRAFACTICOS	Mundos posibles	Similaridad comparativa global (j es más similar a i que k)	Mundos que cumplen hipótesis dignas de tenerse en cuenta desde i	SI	NO	SI
LOGICA DEONTICA	Mundos posibles	Superioridad moral (j es superior a k según los ideales de i)	Mundos evaluables moralmente desde i	NO	NO	NO
LOGICA TEMPORAL (FUTURO)	Instantes	Precedencia en el futuro (j es un instante posterior a i que no es precedido por k)	Instantes futuros	NO	NO	SI
LOGICA EGOCENTRICA	Cosas	Saliencia (presencia en la atención comparativa: j es más saliente para i que k)	Objetos que tienen cierto grado de saliencia	NO	NO	NO
SISTEMA ECOLOGICO	Especies	Adaptación comparativa	Todas	NO	SI	SI
SISTEMA DE JUICIOS VALORATIVOS	Cosas y razones	Mayor importancia para el sujeto	Razones consideradas y aceptadas por el sujeto	NO	NO	NO

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVIII, Nº 2 (Primavera 1992)

CONSIDERACIONES ACERCA DE LA METAFISICA DE KANT

Mario Caimi

Se suele admitir que después de la revolución crítica, en la filosofía de Kant quedan sólo dos tipos posibles de metafísica: la llamada "metafísica inmanente", referida a las condiciones a priori de la posibilidad de la experiencia; y la metafísica de las costumbres, que pertenece al orden de la razón práctica. Hay autores, empero,[1] que sostienen que puede hallarse, en los escritos críticos, una metafísica trascendente, que vendría a sustituir a la metafísica tradicional teórica precrítica.

Pero aun los intérpretes que más decididamente señalan este sentido metafísico de los escritos kantianos, desarrollan sólo de manera muy despareja el tema de la *metaphysica specialis*. Más bien prestan atención, como es justo, al hecho innegable de que aunque no pueda ser conocido, el mundo inteligible ha de ser admitido como un presupuesto necesario del mundo sensible y cognoscible.

Nuestra intención es en primer lugar, mostrar la metafísica especial, teórica, efectivamente desarrollada por Kant para sustituir la *metaphysica specialis* derogada por la crítica de la razón. Esto es: pretendemos señalar la existencia de una *teología rationalis*, de una *cosmologia rationalis* y de una *psychologia rationalis* dentro de la parte teórica del idealismo trascendental kantiano. En una segunda parte de nuestro trabajo intentaremos *explicar la posibilidad* de tal metafísica.

Ante la pregunta de si son posibles, en general, los juicios sintéticos a priori, "la matemática pura se levanta como un coloso, para mostrar la realidad de un conocimiento ampliado mediante la sola razón pura"; y esa realidad la demuestra la matemática mediante el mero *Faktum* de su existencia[2]. Paralelamente, nos hallamos ahora ante un *Faktum*

1. Una historia de estas interpretaciones metafísicas de la filosofía kantiana se encuentra en los trabajos de Malter, R.: "Kritizismus und Metaphysik. Zur Kantinterpretation Hinrich Knittermeyers", en: *Kant-Studien*, 63, 1972, pp. 86-100; y de Funke, G.: "Die Diskussion um die metaphysische Kantinterpretation", en: *Kant-Studien*, 67, 1976, pp. 409-424.
2. *Fortschritte*, Ed. Acad. XX 323.

histórico-filológico. A pesar de muchos intérpretes que han proclamado, sobre fundamentos presuntamente kantianos, el fin de toda metafísica, se yergue ante nosotros el tratado acerca de los "Progresos de la Metafísica", en el cual se desarrolla, según todas las reglas del arte, una metafísica completa según el modelo de Baumgarten: una ontología y una *metaphysica specialis* compuesta por teología racional, cosmología racional y psicología racional. Nuestra tarea será en primer lugar la de *admitir* este hecho en toda su significación, y luego, la de *explicar* su posibilidad de tal manera, que no signifique una incongruencia con toda la doctrina crítica elaborada en la *Crítica de la razón pura*.

Admitir el hecho significa empero, en primer lugar, evaluar adecuadamente el hecho como lo que precisamente es. Quiero decir: estamos precisamente ante una doctrina que no pretende otra cosa que alcanzar un conocimiento de lo suprasensible, o al menos, explorar una vez más la capacidad de la razón para habérselas con objetos suprasensibles. No importa aquí el motor que nos lleve a emprender esta tarea que parecía quizá ya resuelta con los resultados negativos alcanzados en la primera *Crítica*. Podrá ser tanto la irrenunciable vocación de la razón, o la ineludible obligación de buscar la realización del bien supremo, o la oscura conciencia de que no se habían explorado explícitamente todas las posibilidades que el sistema del criticismo ofrecía, en lo tocante a nuestras relaciones con lo absoluto. El hecho es que, como una vez Sócrates (*Fedón* 99 c/d), Kant parece decidido a emprender una "segunda navegación" por aquel mar sin orillas.[3]

El resultado es una sistematización de la metafísica posible dentro de la restricción impuesta por la crítica. Esta sistematización coincide en su forma y en sus contenidos con la metafísica dogmática tradicional. Ello es señal de que Kant no ha renunciado a la investigación de tales contenidos, a pesar de que la *Crítica de la razón pura* había mostrado que era vana la investigación teórica de ellos, que se venía efectuando tradicionalmente.

Esta persistencia en la investigación de precisamente tales temas invalida la pretensión de reducir toda la metafísica kantiana a mera disposición natural, a mera metafísica inmanente o regulativa, o a mera metafísica de la libertad práctica, en la medida en que tales pretensiones reclamen validez única y excluyente.

3. Cf. Wundt, M.: *Kant als Metaphysiker, Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1924, p. 381: "Nun haben wir ja [...] gesehen, wie alle folgenden kritischen Werke nur immer erneute Versuche waren, vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen vorzudringen und wie diese Versuche von immer besserem Erfolge gerkrönt waren".

Pero a la vez esta misma perseverancia en la investigación de precisamente tales temas reclama una justificación, que debe ser a la vez una demostración de la posibilidad de tales metafísicas especiales, dentro del marco elaborado por la precedente crítica de la razón.

La principal razón de que no se haya aceptado la existencia de esta metafísica es que no se podía concebir su posibilidad: parecía incompatible con los principios del sistema crítico. El examen de lo que efectivamente hay de esta metafísica especial mostrará que esta incompatibilidad no existe. Por cierto que son incompatibles con los principios de la *Crítica* las proposiciones metafísicas de la razón dogmática; pero la *metaphysica specialis* crítica es el resultado de una fundamental transformación de la metafísica dogmática precrítica. Bien es cierto que la metafísica especial ha sufrido esa transformación crítica; pero eso no quiere decir que haya dejado de existir.

PRIMERA PARTE. LA TAREA DE ADMISION DEL *FAKTUM* DE LA METAFISICA

I. El Faktum de la metafísica

Fue precisamente la incomprensión de la posibilidad de una metafísica especial dentro de la filosofía crítica lo que llevó a interpretaciones que pretendían reducir todo enunciado metafísico a una de las posibilidades reputadas como admisibles: la metafísica kantiana era a) mera disposición natural, o bien b) asunto de la razón práctica, o bien c) metafísica inmanente. El texto que ponemos por fundamento de nuestra investigación excluye explícitamente estas interpretaciones:

1) Que no es una mera disposición natural: La razón humana, llevada por su propia necesidad interior, se plantea las preguntas que constituyen el contenido de la metafísica. Este ejercicio espontáneo y natural de una metafísica es lo que se llama[4] la metafísica como disposición natural (*metaphysica naturalis*).[5]

4. En *Crítica de la razón pura* B 21 s., en *Prolegómenos* § 5, Ed. Acad. IV, 279 s. Según Malter "Der Usprung der metaphysik in der reinen Vernunft. Systematische Ueberlegungen zu Kants Ideenlehre" en: Kopper, J. y Marx, W. (editores): *200 Jarhe Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim, 1981, pp. 169-210, aquí p. 172, el origen de esta distinción entre metafísica como disposición natural y metafísica como ciencia, ha de buscarse, en los textos kantianos, en *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*.
5. Baumgarten, *Metaphysica*, § 3: "Metaphysica naturalis est cognitio rerum in metaphysica occurrentium solo usu acquisita...".

La *metaphysica naturalis* se opone a la *metaphysica artificialis*. Según Baumgarten, la *metaphysica naturalis* se distingue de la *artificialis* tan sólo por la nitidez, certeza y rigor de los principios y demostraciones. Para Kant la distinción no es sólo de grado, sino cualitativa. La metafísica a la que nos conduce la disposición natural es comparable a un "mar sin orillas, en el cual el progreso no deja huella alguna, y cuyo horizonte no contiene ninguna meta visible con respecto a la cual se pueda percibir cuánto se ha acercado uno a ella";[6] la metafísica científica, en cambio, es un sistema completo, que no admite acrecentamiento ni mengua alguna, pues todas sus partes se suponen unas a las otras; todas sus partes son necesarias, y cada uno de sus principios conduce necesariamente a todos los demás[7]:

"Entre todas las ciencias, la metafísica se distingue muy particularmente porque es la única que puede ser expuesta en su total integridad; de modo que a la posteridad nada le queda por agregar, ni para ampliarla en su contenido".[8]

Es precisamente la crítica de la razón la que, al medir en su totalidad la facultad cognoscitiva pura de la razón, permite determinar a priori la idea y las partes de la metafísica.[9]

La crítica, al considerar la razón pura, puede estar segura de no perder de vista nada de lo que pertenece a la metafísica, pues esta ciencia tiene lugar dentro de la razón pura misma, sin requerir datos empíricos (que no le sirven para su fin, que es conocer lo suprasensible), y sin datos de lo suprasensible (que le serían útiles, pero que no pueden serle dados). Vemos así cómo la metafísica natural se diferencia cualitativamente de la metafísica científica, y vemos que la diferencia consiste en que la metafísica, como ciencia, se ha sometido siempre ya a una crítica de la facultad cognoscitiva pura de la razón, mientras que la metafísica como disposición natural es indiferente a esa crítica. No puede ser, por tanto, la metafísica natural la que forme el objeto de la empresa kantiana.[10]

6. *Fortschritte*, Ed. Acad. XX 259.
7. Ed. Acad. XX, 311; compárese *Prolegómenos*, Ed. Acad. IV, 381, s.
8. Ed. Acad. XX, 321. Se trata aquí de la articulación sistemática de la intención metafísica, como lo hace notar Malter, "Der Ursprung der Metaphysik..." p. 173.
9. Ed. Acad. XX, 321; cf. XX, 264: "Mediante una crítica de su facultad misma, empero, la metafísica sería establecida en un estado permanente, no sólo de lo externo, sino también de lo interno, no requiriendo ya en lo sucesivo ni aumento ni disminución, y no siendo ya siquiera pasible de ellos."
10. En contra de esto véase F. Holz: *Kant et l'Académie de Berlin*, Frankfurt, 1981, p. 53: y Fischer, N.: Die *Transzendenz in der Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur speziellen Metaphysik an Kants "Kritik der reinen Vernunft"*, Bonn, 1979, p. 143.

2) Que no es una metafísica práctica: Habitualmente se relega la metafísica kantiana postcrítica a la esfera de la metafísica de las costumbres, como si este fuese el único dominio en el que, después de la revolución crítica, se pudiese seguir hablando de una doctrina de lo suprasensible.[11] Nos encontramos en los *Progresos*, sin embargo, con una metafísica que no puede reducirse a una elaboración de las doctrinas prácticas (aunque las integre a éstas), sino que es una ciencia teórica, aunque severamente limitada por la crítica.

La metafísica a la que nos referimos "no contiene [...] ninguna doctrina práctica de la razón pura, aunque sí las doctrinas teóricas que están en el fundamento de la posibilidad de las doctrinas prácticas".[12]

"Ante todo se debe tener presente que en todo este tratado, de acuerdo con la tarea académica propuesta, se considera la metafísica meramente como ciencia teórica, o, como también puede llamársela, como *metafísica de la naturaleza*, y que por tanto el tránsito de la metafísica a lo suprasensible no debe ser entendido como un pasaje a una ciencia racional enteramente diferente, a saber, la moral-práctica, la cual puede llamarse *metafísica de las costumbres*; pues esto sería un extravío en un dominio enteramente diferente".[13]

La razón práctica tiene un *papel* en la metafísica; pero este papel es el de un auxiliar y no el papel central.[14]

Somos testigos aquí de una recíproca asistencia que se prestan la teoría y la práctica. Fue la razón teórica la que elaboró, en la reflexión, el concepto de fin final; la razón práctica mandó la realización de este fin final o bien supremo; la razón teórica, a su vez, determinó las condiciones, sólo bajo las cuales es concebible, para los seres racionales finitos, la posibilidad teórica de aquella realización moralmente incondicionada; finalmente es la razón práctica la que otorga realidad objetiva (mediante la fe) a los conceptos establecidos y determinados por la razón teórica.[15]

11. Así p. ej. J. Kopper considera que el tercer estadio de la metafísica consiste en una crítica de la razón práctica ("Der Kritizismus: Apotheose und Scheitern der reinen Vernunft" en: Kopper, J. y Marx, W. (editores): *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim, 1981, pp. 129-168, aquí p. 160).
12. Ed. Acad. XX, 261.
13. Ed. Acad. XX, 293.
14. Por el contrario, Walsh, W. H.: "Kant and Metaphysics", en: *Kant-Studien*, 67, 1976, pp. 372-384, sostiene que una metafísica basada en la moralidad no es posible (p. 379, cf. 376-377) y que la única función de la reflexión kantiana sobre Dios y la moral es la de facilitar la *acción*, pero no la de elaborar una metafísica (384).
15. Con esta argumentación práctica y teórica acerca de la existencia y de las propiedades de Dios, la metafísica crítica ha logrado realizar el tránsito a lo suprasensible, que la

3) Que no es una metafísica inmanente: Kant se propone desarrollar en los *Progresos* una metafísica que no es lo que se ha llamado metafísica inmanente; no se trata de una ciencia que, procediendo por meros conceptos y estableciendo principios a priori, se mantenga sin embargo referida tan sólo al mundo fenoménico y se limite a indicar las condiciones de la posibilidad de éste, en la medida en que estas condiciones se pueden conocer a priori. Explícitamente declara Kant que su esfuerzo se dirigirá a lo suprasensible, y que prescindirá de toda relación con la experiencia. Conceptos que tienen "su sede y su origen en el entendimiento", como el concepto de causa, se contarán, para los propósitos de la metafísica que aquí buscamos, como pertenecientes al dominio de lo sensible: "Entre lo sensible contaremos no sólo aquello cuya representación se considera en relación con los sentidos, sino también aquello cuya representación se considera en relación con el entendimiento, siempre que los conceptos puros de este último sean pensados en su aplicación a objetos de los sentidos; siempre, por tanto, que sean pensados en atención a una *experiencia* posible; por consiguiente, se puede decir que lo no sensible, p. ej. el concepto de causa, que tiene su sede y su origen en el entendimiento, sin embargo, por lo que concierne al conocimiento de un objeto por su intermedio, pertenece también al campo de lo sensible, es decir, al campo de los objetos de los sentidos."[16]

No se trata, pues, en la metafísica tal como se la entiende en los *Progresos*, de los conceptos puros del entendimiento, ni de sus principios, por más que éstos sean a priori. No se trata de una metafísica de la experiencia; y si tomamos en todo su rigor la definición de lo sensible que acabamos de citar, tampoco podremos conformarnos aquí con una metafísica en la que las ideas de la razón sirvan sólo para sistematizar el conocimiento de la experiencia.[17]

metafísica dogmática había intentado en vano. Ha logrado "un verdadero ingreso en el mundo nouménico" (Rovira, R: *Teología ética*, Madrid, 1986, p. 168).

16. *Progresos*, Ed. Acad. XX, 260.

17. La posición de Walsh parece ser la de que toda la metafísica de Kant es la inmanente: "Metaphysics of nature here comprises the positive results of the Analytic; [...] It is in no sense a doctrine of things supersensible, but rather an account of *natura formaliter spectata*, i. e. of the necessary framework of things experienced". K-S 67, p. 379; (Walsh se refiere a *Crítica de la razón pura* A 841 = B 869).
También Malter desarrolla la tesis de que toda la metafísica de Kant es la inmanente: "Die dem theoretischen Gebrauch der Vernunft ursprünglich angemessene und in der transzendentalen Dialektik aufgewiesene Verwirklichung der metaphysischen Intention —die transzendental-regulative Metaphysik— treibt, statt über den Bereich möglicher Erfahrung hinaus, in die dem Verstand eigene (durch die Sinnlichkeitsrestriktion bedingte) Endlichkeit endgültig und unwiderruflich hinein". Malter, R.: "Der Ursprung

Nos hallamos todavía en el ámbito de la primera de las tareas que nos habíamos propuesto: estamos tratando de *admitir el Faktum* de una metafísica crítica, tal como se ofrece en este escrito. Hasta ahora esta admisión consistió tan sólo en *comprobar* la existencia de textos que confirmaron nuestra suposición. Pero dentro de esta tarea de admisión se nos presenta ahora una exigencia mayor: se trata de admitir que Kant *desarrolla* efectivamente, en los *Progresos*, de manera sistemática, la metafísica que hemos venido describiendo.

II. El efectivo desarrollo de la doctrina metafísica

En realidad no son muchos los autores que reconocen que el tratado sobre los *Progresos de la Metafísica* es el desarrollo de un sistema de metafísica.[18]

Para encontrar en el texto de los *Progresos* este desarrollo de un sistema es necesario tener en cuenta algunas peculiaridades de su composición. La estructura del escrito no es muy clara, y presenta huellas de al menos dos planes de composición, unificados sólo exteriormente en la edición de Rink: se advierte, por una parte, la intención de ofrecer una exposición (histórica,[19] o histórico-ideal) de la evolución de la metafísica en tres estadios; en el desarrollo de este plan, a la filosofía crítica le correspondería el tercer estadio. Pero por otra parte se nota el propósito de ofrecer la exposición de un sistema completo de la metafísica;[20] para ello, la filosofía transcendental debería exponerse antes de las otras partes, ocupando el lugar de una ontología (como efectivamente ocurre). El hecho de que los estadios segundo y tercero tengan, en el escrito, un desarrollo deficiente, podría deberse, según nuestra hipótesis, a que su pleno desenvolvimiento hubiese estado

der Metaphysik in der reinen Vernunft. Systematische Ueberlegungen zu Kants Ideenlehre" en: Kopper, J. y Marx, W. (editores): *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim, 1981, pp. 169-210, aquí p. 176.

18. De Vleeschauwer dice que esta obra contiene la parte doctrinal que corresponde al escrito polémico contra Eberhard: pero no desarrolla el examen de esta pars construens. De Vleeschauwer: "La Cinderella dans l'oeuvre Kantienne" en: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongress*, Berlin, 1974, pp. 297-310, aquí p. 303. Kopper ("Der Kritizismus..." cit., p. 129) considera el texto de los *Progresos* como un intento de desarrollar la metafísica correspondiente a la filosofía transcendental, pero no tiene en cuenta la posibilidad de entender el texto como un *sistema* de metafísica.

19. de Vleeschauwer: "La Composition du *Preisschrift* d'Immanuel Kant sur les progrés de la métaphysique", en: *Journal of the History of Philosophy*, XVII, 1979, pp. 143-196, aquí p. 144, cf. p. 151.

20. de Vleeschauwer: "La Composition...", cit., p. 146, cf. pp. 149 y 151.

impedido por la existencia de otro plan de composición en el cual el interés por los estadios fue desplazado por la intención de ofrecer una exposición de la metafísica crítica en la forma de un sistema tradicional, con su *metaphysica generalis* y su *metaphysica specialis*.[21]

Por tanto, sólo si aceptamos que al menos uno[22] de los planes seguidos en la composición de los *Progresos* es el de un sistema de metafísica organizado según el orden que requería una *metaphysica generalis* y tres *metaphysicae speciales*, estaremos en condiciones de entender la efectiva configuración del escrito y el orden de sus partes. (Para nuestro propósito actual es indiferente la cuestión de cuál de los planes haya sido anterior, y cuál posterior, puesto que de hecho coexisten, y nuestra intención es simplemente comprobar y admitir los hechos).

Una vez elegido, como guía de lectura, este plan de composición, es fácil identificar en los *Progresos* los elementos de una exposición sistemática de la metafísica; otra vez los textos mismos nos sirven aquí de guía y de criterio.

III. Desarrollo de la metafísica especial, 1: la teología

De todos los temas de la *metaphysica specialis*, el que ha despertado el mayor interés de los estudiosos es el de la teología racional.[23]

La exposición kantiana de esta disciplina metafísica en los *Progresos* no se limita a una crítica de la teología dogmática, ni a una exposición del ideal regulativo de la razón pura, sino que ofrece también, y especialmente, una doctrina positiva, con lo cual se efectúa el tránsito a lo suprasensible. En esta parte positiva se propone una determinación del concepto de Dios, seguida de una demostración de la existencia de Dios, tal como puede realizársela dentro de la filosofía crítica y como había aparecido ya en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Crítica del*

21. de Vleeschauwer: "La Composition...", cit., p. 151. de Vleeschauwer admite que este sistema metafísico se halla expuesto en los *Progresos*, pero como doctrina de los estadios, con una estructura general "histórica" ("La Composition...", cit., p. 161).

22. A la variedad de planes de composición le acompaña una doble concepción de los estadios mismos de la metafísica, y de la función de ellos. Cf. Duque, F.: "Estudio Preliminar", en: Immanuel Kant: *Sobre el Tema del Concurso para el año 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la Metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y de Wolff?*, Madrid, 1987, pp. I-CCXXX, aquí p. XX.

23. La teología crítica fue desarrollada por varios autores; recientemente, en especial, por Rogelio Rovira: *Teología ética. Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo transcendental de Kant*, Madrid, 1986.

Juicio,[24] sobre la base de la reflexión sobre las condiciones de la posibilidad de la obligatoria realización del sumo bien.

Si bien no podemos conocer directamente la naturaleza de Dios y su existencia (lo cual sería una teosofía, y no una teología), alcanzamos en cambio un conocimiento analógico. Notemos que este conocimiento analógico, si bien extrae toda su fuerza del carácter incondicionado del mandato de la razón *práctica*, de realizar el bien supremo, sin embargo escapa ya a la esfera de la razón práctica. No es, pues, él mismo, un conocimiento práctico ni un mandato; los procedimientos de la analogía y de la reflexión, por los cuales hemos llegado hasta él, no son procedimientos de la razón práctica, no nos dicen nada acerca de lo que debe ser; y este conocimiento le es completamente indiferente a la razón práctica, que solamente manda, sin tener en cuenta las reflexiones que podamos hacer acerca de ese mandato suyo. Tomado estrictamente, este mandato se limita a uno solo de los elementos del bien supremo: a la virtud; (el otro elemento, la felicidad, queda fuera del mandato y fuera de nuestro alcance).[25]

Con esta determinación del concepto del Ser supremo (determinación lograda mediante reflexión sobre las condiciones de posibilidad del fin final) hemos obtenido un concepto que sólo vale *para nosotros*, y con el cual no se establece nada acerca del objeto que le podría corresponder (si acaso le corresponde alguno). Hemos establecido y determinado un concepto del que sólo conocemos la posibilidad lógica (la ausencia de contradicción). No tenemos todavía fundamento alguno para afirmar que este concepto posee validez objetiva. Este será el tema de la segunda parte de la teología crítica.

La teología hasta aquí desarrollada no establece la existencia ni las propiedades de Dios de un modo satisfactorio para la razón teórica; pero sí prueba que suponer esa existencia es algo que está de acuerdo con la razón;[26] esto es suficiente para que sea legítimo aun desde un

24. *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V 124-132; *Crítica del Juicio* § 87, Ed. Acad. V 450; ver también *Metaph. d. Sitten*, Tugendlehre, Ed. Acad. VI, 482. El argumento moral aparece por primera vez en *Träume eines Geistersehers*, según Schmucker, J.: *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, Berlin, 1980, p. 57.

25. Cf. *Crítica del Juicio*, § 87, Ed. Acad. V. 452.

26. M. Jamie Ferreira ("Kant's Postulate. The Possibility or the Existence Of God?" en: *Kant-Studien*, 74, Heft 1, 1983, pp. 75-80) señala que para la posibilidad del Sumo Bien basta con postular la *posibilidad* de la existencia de Dios. Pero observemos que a esa postulación de la posibilidad se le agrega luego la afirmación (práctica) de la *existencia*, por la *fe*. Y esto cambia enteramente la cosa. Por cierto que la posibilidad del sumo bien *no requiere* la existencia de Dios, sino que, como dice Ferreira, requiere sólo "la hipótesis

punto de vista teórico, otorgarle realidad práctica a la idea de Dios elaborada por la razón teórica mediante la analogía. A esta idea se le otorga realidad práctica en la medida en que se le otorga influjo efectivo sobre las decisiones en que se funda la acción; ésta se desarrollará entonces *como si* se basara en la realidad efectiva del objeto de aquella idea. La acción de otorgar realidad práctica a un concepto podría definirse, por tanto, como "la afirmación [*Fürwahrhalten*] de una proposición teórica, p. ej. *hay un Dios*, por parte de la razón práctica". Precisamente esta es la definición kantiana de la fe.[27] Mediante la fe se le otorga al concepto de Dios —que hasta ahora sólo había sido lógicamente posible— realidad (aunque sólo realidad práctica).

IV. Desarrollo de la metafísica especial, 2: cosmología

Mientras que la existencia de una teología racional en los *Progresos* es indudable, no es tan cierta la presencia de una cosmología en el texto. Si, como afirmamos, estamos ante la elaboración de las doctrinas metafísicas positivas, propias del idealismo transcendental, tendría que haber, junto a la teología racional, una *cosmología rationalis* y una *psychologia rationalis*.[28]

La existencia de una cosmología ha sido puesta en duda por muchos tratadistas; de modo que nuestra primera tarea será demostrarla.

En nuestra opinión, el pasaje de los *Progresos* que lleva por título "II. Presuntos progresos teórico-dogmáticos en la teleología moral, durante la época de Leibnitz y de Wolff" (Ed. Acad. XX, 306) cumple la función de desarrollar esta cosmología. Con esta opinión nos oponemos no sólo a los editores que han preferido cambiar el título del pasaje poniendo 'teología' en lugar de 'teleología',[29] sino que nos oponemos también al principal comentarista de la obra, M. Wundt, quien sostiene que precisamente en esta parte de los *Progresos* se nota la ausencia de una cosmología;[30] nos oponemos además a K. Vorländer, quien afirma que

de la *posibilidad* de Dios" (Ferreira p. 79). Esto sugiere que si con la fe se afirma la existencia de Dios, ello ocurre en una intención que sobrepasa los requerimientos de la razón práctica, aunque se auxilie con ésta.

27. *Progresos*, Ed. Acad. XX, 297; Cf. *Crítica del Juicio* § 91, *Crítica de la razón pura* A 823ss. = B 851ss; véase sin embargo *Lógica*, Ed. Acad. IX, 69, nota.

28. Cf. *Immanuel Kants Vorlesungen über die Metaphysik* (Metaphysik Pölitz), Erfurt, 1821 (Darmstadt 1975), pp. 18 y 19; Baumgarten, *Metaphysica*, § 2; Knutzen: *Elementa philosophiae rationalis seu logicae*, Regiomonti 1747, § 27, cit. por Oesterreich, K.: *Kant und die Metaphysik*, 1906 (Würzburg 1959) p. 14.

29. Estos editores son Lehman (Ed. Acad.) y Hartenstein.

30. Wundt, M.: *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, 1924, p. 380.

en este texto Kant se limita a criticar la teleología moral de Leibniz y de Wolff,[31] mientras que nosotros sostenemos que expone aquí la suya propia. Este texto, afirmamos, se refiere al *mundo*.

Como todos los conceptos de la metafísica crítica, también el de mundo se obtiene por reflexión sobre el concepto de sumo bien o de fin final. El fin final de la Creación es, según la filosofía teórica dogmática, la gloria de Dios.

Una vez aceptada la existencia de Dios como creador del mundo, (como se ha hecho en la *theologia naturalis*, a partir de la reflexión sobre el sumo bien) podemos admitir "una naturaleza de las cosas que concuerde" con la ley moral; y ello se hace imprescindible porque "sin la colaboración de la naturaleza sería imposible" realizar el fin final que la razón práctica nos manda.[32] La argumentación con que se desarrolla esto en los *Progresos* es analítica, y toma por punto de partida el concepto de la gloria de Dios.

La filosofía teórico-dogmática veía en la gloria de Dios el fin final de la creación.[33] Esta gloria consistía en la reunión de todos los espíritus, vinculados entre sí según leyes morales, y sometidos al gobierno de Dios en la Ciudad de Dios. "Esta Ciudad de Dios, esta Monarquía verdaderamente universal, es un Mundo Moral en el mundo Natural".[34] Leibniz la llama también "Reino de la Gracia", para distinguirla del reino físico de la naturaleza.[35]

En las palabras de nuestro texto de los *Progresos*, la gloria de Dios es un enlace de los fines en el mundo real, tal, que contenga el sumo bien posible y que sea digno de una divinidad.[36]

La filosofía teórico-dogmática ha intentado fundar el reino de Dios, o el sumo bien, en Dios solo (sin intervención del hombre como voluntad libre) o en el hombre solo, sin intervención de Dios. El reino de Dios es, para la filosofía teórico-dogmática leibniziana, obra de Dios mismo, y no requiere ni admite voluntades independientes.[37]

31. Vorländer, K.: "Einleitung" in: *Immanuel Kants kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*, herausgegeben von Karl Vorländer, Leipzig, 1905 (2da. ed.), p. XIII.

32. *Crítica del Juicio* § 88, Ed. Acad. V 455.

33. *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V 131; *Crítica del Juicio*, Ed. Acad. V 449, nota. Cf. Wolff, *Theologia naturalis* II, § 371: "el fin de la Creación es la manifestación de la gloria de Dios" (cit. por Duque, su edición de los *Progresos*, p. 115, nota 49).

34. Leibniz: *Monadologia*, § 86.

35. *Monadologia*, § 87; *Vindicación de la causa de Dios*, § 46; *Principios de la naturaleza y de la gracia*, § 15.

36. (Ed. Acad. XX, 306).

37. Leibniz, *Monadologia*, § 86: es "la más elevada y la más divina de las obras de Dios". Sobre el reino de Dios como caracterización del sumo bien véase *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V 127 s.

Para la filosofía crítica, en cambio, la libertad de los seres racionales es también necesaria para el sumo bien; la gloria de Dios consiste en la *libre* observancia de la ley divina, por parte de voluntades autónomas. Por tanto, no resultará satisfactoria para la filosofía crítica una fundamentación de la posibilidad del sumo bien que la derive enteramente de una creación del mundo por Dios. Se requiere además una fundamentación originada en el hombre mismo: el reino de Dios no puede ser un efecto querido sólo por una voluntad ajena a la del hombre, pues en ese caso la observancia de la ley divina (la gloria de Dios) por parte del hombre, ya no sería un hecho moral.

La filosofía teórico-dogmática estoica y epicúrea, por su parte, ha intentado fundar el sumo bien en el hombre solo, sin la intervención de Dios. Pero al determinar, respectivamente, la virtud o la felicidad como el sumo bien, estas escuelas tienen un concepto incompleto del sumo bien, faltando, respectivamente, el componente de felicidad o de virtud.[38]

El criticismo abandona la vía teórico-dogmática de fundamentación de la posibilidad del sumo bien, e intenta la vía práctico-dogmática. Con ella logra el acceso al mundo como objeto suprasensible; este acceso consiste en suponer, en el mundo como cosa en sí, una conexión moral-teleológica cuya finalidad última sea el sumo bien. Con ello no *conocemos* teóricamente al mundo como cosa en sí; pero lo *suponemos prácticamente* así determinado. Notemos que no se trata aquí ya del tránsito al otro objeto suprasensible, a Dios (tránsito ya efectuado por la metafísica), sino del tránsito al mundo; se trata del progreso a lo suprasensible del mundo en que vivimos: al mundo como noúmeno. En la *Crítica de la razón pura* hablará Kant, en igual contexto, del mundo inteligible, y lo asimilará al Reino de la Gracia leibniciano.[39]

Este mundo no es otro que el que crearía cualquier hombre honesto, si ello estuviera en su poder, guiado por la razón práctica: "no sólo lo elegiría de acuerdo con la idea moral del supremo bien [...] sino que querría también que en todo caso existiera un mundo, porque la ley moral quiere que sea realizado por nosotros el supremo bien posible..."[40]

Con este texto de los *Progresos* completa Kant un pensamiento que había expresado poco antes en la *Teodicea*. Allí había dicho que "el

38. *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V 126.
39. *Crítica de la razón pura*, A. 811-B 839 y A 812-B 840; cf. A 807s. - B 835 s.
40. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Ed. Acad. VI, 5. Cf. Kopper, J., op. cit. p. 159.

mundo, como obra de Dios, podemos considerarlo [...] también como una anunciación divina de las intenciones de Su voluntad";[41] pero estas intenciones (y en especial la intención última de Dios, que es siempre moral) no podemos averiguarlas a partir de una consideración del mundo empírico (objeto de la ciencia teórica, no de la práctica). En los *Progresos* se completa este pensamiento, al presentar al mundo como la digna obra de un creador divino *moral*. Es esta consideración moral del mundo la que permite conocerlo como objeto de la intención última de Dios.

Como obra de un Dios creador que es moral en su intención, el mundo ha de representar en sí "una conexión de fines tal, que contenga en ella [...] el sumo bien posible"; y efectivamente tal es la conexión de fines que hay "en el mundo real".[42] Gracias a esta conexión de los fines ínsita en el mundo real, en él se pueden llevar a cabo las acciones de un ser racional libre y responsable.

Para efectuar este tránsito a lo suprasensible, esto es, para poder afirmar que en el mundo en que vivimos, considerado como noúmeno, se encuentra la mencionada conexión teleológica, tenemos un fundamento firme en el mandato dogmático (a priori) incondicionado de la razón práctica, que nos obliga a realizar el sumo bien; sólo con aquella suposición de la índole del mundo tal como queda descripta, podemos nosotros entender la posibilidad de aquello a lo que de cualquier manera estamos obligados (la posibilidad de la realización del bien supremo). No es, pues, una teoría la que nos permite sostener que en el mundo hay una ordenación teleológica que lleva hacia el sumo bien. Sino que lo afirmamos basados en un principio práctico: la razón práctica nos manda actuar según esta suposición: nos manda actuar como si viviéramos a la vez en el mundo sensible y en el reino de la gracia.[43]

Es cierto que la limitación de nuestra comprensión nos fuerza a considerar este mundo como futuro;[44] pero el mandato de la razón pura práctica es que nos situemos en este mundo inteligible, que vivamos en él "aquí en el tierra",[45] esto es, que vivamos en él a la vez que vivimos

41. *Ueber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, Ed. Acad. VIII 264.
42. *Progresos*, Ed. Acad. XX, 306.
43. *Crítica de la razón pura*, A 812=B 840: "Verse uno a sí mismo en el reino de la gracia, donde nos espera toda clase de felicidad, salvo en la medida en que nosotros mismos limitemos nuestra participación en ella por habernos hecho indignos de ser felices, es una idea prácticamente necesaria de la razón".
44. *Crítica de la razón pura* A 811-B 839.
45. *Progresos, Ed. Acad.* XX 307.

en el mundo de la determinación natural.

Así se ha logrado el progreso de la razón hasta el mundo considerado como noúmeno. Con esto queda cumplida la parte de la metafísica especial referida al mundo: la cosmología racional; del mundo inteligible sabemos que debemos considerarlo a priori como un sistema de fines (análogo al de la teleología física que se presenta en el mundo fenoménico), apto para concordar con el fin final moral de todas las cosas.

Este progreso de la metafísica crítica en la cosmología consistió en procurarle realidad objetiva (aunque sólo práctica) a la idea del sumo bien derivado: a la idea del mundo como noúmeno. Esta realidad objetiva práctica se logra, como sabemos, por medio de la fe; de modo que el mundo ha de ser uno de los objetos de la fe: la causa de la armonía de felicidad y virtud "debe residir en el mundo y en los seres que en él se encuentran, pues la ley de la causalidad se refiere sólo a seres sensibles. Pero puesto que esta armonía no puede ser conocida por nosotros, [...] entonces tal armonía es cosa de la fe"[46]

Esta es la cosmología crítica.

Esta demostración de que existe en los *Progresos* una cosmología nos permite considerar el conjunto del texto como un tratado completo, aunque embrionario, de *metaphysica specialis*. Las otras partes (ontología, teología, psicología) de una metafísica se encuentran en el libro tratadas de manera explícita.

V. Desarrollo de la metafísica especial, 3: psicología

Completando la exposición de la *metaphysica specialis*, en el texto de los *Progresos* se ofrece a continuación un examen de la psicología racional teórico-dogmática, seguido de una breve relación de los progresos de la filosofía crítica en este terreno. La argumentación de esta parte de los *Progresos* se configura según el modelo de *la Crítica del Juicio*.[47]

La exposición de la psicología racional en los *Progresos* es la menos desarrollada de las partes de la *metaphysica specialis*.[48] Una vez examinado el presunto progreso teórico-dogmático en la psicología, y demostrada su ilegitimidad, se estudia la posibilidad de realizar también en esta ciencia un tránsito práctico-dogmático a lo suprasensible. Este

46. *Progresos, Ed. Acad.* XX 336.
47. § 89, Ed. Acad. V 460s.
48. Ed. Acad. XX 308/309.

tránsito consiste en suministrar realidad objetiva (aunque sólo práctica) a una idea que no puede ser objeto de la experiencia. Y ello se logra al suponer, por motivos morales, la inmortalidad del alma.

La fundamentación de esta suposición se ofrece en nuestro texto de una manera muy abreviada, siguiendo los pasajes correspondientes de la *Crítica del Juicio* y de la *Crítica de la razón práctica*.[49] La argumentación se basa en el concepto del sumo bien y en las condiciones de posibilidad de éste. No la desarrollaremos aquí. Pero hemos de notar cómo Kant interpreta, en este texto de los *Progresos*, el postulado de la razón práctica, no como algo que tuviese interés sólo para ésta, sino como un progreso de la metafísica en el dominio de lo suprasensible: "esta doctrina es un tránsito práctico-dogmático a lo suprasensible, esto es, a aquello que es mera idea y no puede ser objeto de la experiencia, y que posee sin embargo realidad objetiva".[50]

SEGUNDA PARTE. LA TAREA DE FUNDAMENTACION DE LA POSIBILIDAD DE LA METAFISICA

La segunda tarea que nos habíamos propuesto al comienzo de esta reflexión era la de explicar cómo es posible este *Faktum* histórico filológico constituido por los *Progresos de la Metafísica*. Este es el problema que nos toca resolver ahora.

Ante todo, debemos advertir que la explicación de la posibilidad de la metafísica forma parte también del mismo *Faktum* que hemos admitido. En efecto, en los *Progresos* plantea Kant esta pregunta por la posibilidad de la metafísica, y ofrece una respuesta a ella. Será conveniente que consideremos en primer lugar esta respuesta kantiana, y que sólo en segundo término reflexionemos sobre ella de manera independiente.

I. La posibilidad de la metafísica, 1: la explicación de Kant en los Progresos.

La pregunta por la posibilidad de la metafísica, (como la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori) contiene en realidad al menos dos preguntas: una es: Cómo es posible *pensar* esta metafísica: cómo se establecen sus conceptos, cómo se los determina. La otra pregunta es: cómo es posible la metafísica *como conocimiento*: cuál es el

49. *Crítica del Juicio*, § 91, Ed. acad. V 469 y 471 nota; *Crítica de la razón práctica*, Ed. Acad. V 122s.
50. *Progresos*, Ed. Acad. XX 309.

origen de su validez objetiva, si es que la tiene.

La determinación de los conceptos de los objetos inteligibles la realiza la razón teórica,[51] por reflexión acerca del sumo bien y de sus condiciones de posibilidad. Hemos llegado así a establecer los conceptos de Dios, de mundo, y de alma, y a determinar algunos de los atributos que necesariamente han de pertenecer a cada uno de estos conceptos. Pero ahora se trata de "procurar realidad objetiva a los conceptos puros [...] de la razón".[52]

Ante todo, ¿qué se entiende por "procurar realidad objetiva a un concepto puro"? Significa hallar un objeto de la experiencia tal, que en la representación de él estén contenidas las representaciones parciales que forman el concepto, y que las tenga reunidas en una síntesis cuya unidad sea la pensada en el concepto mismo; de modo que al representarse el objeto se represente también el concepto. La deducción de la validez objetiva de las categorías demostró que el uso de ellas debía restringirse a objetos que al menos *pudieran* ser dados en la sensibilidad. Esto hacía de las categorías "conceptos de lo sensible";[53] estos conceptos se pueden exhibir inmediatamente, demostrando ostensivamente [54] su realidad objetiva gracias a la correspondiente intuición.

Los conceptos de lo suprasensible no pueden, por definición, ser exhibidos directamente en la intuición. Pero para mostrar su realidad objetiva es posible recurrir, a falta de algo mejor, a la exhibición indirecta de tales conceptos: a la simbolización.

Se podría objetar que la validez objetiva de los conceptos puros de la razón no requiere simbolización alguna, pues la validez objetiva de las ideas (el que les corresponde un objeto y no son conceptos vacíos) está ya demostrada cuando se explica la función regulativa de las ideas. Como es sabido, la función lógica de las ideas consiste en orientar la actividad del entendimiento de modo que éste, en el progreso del conocimiento, alcance la máxima unidad a la vez que logre la mayor extensión posible.[55] Este es el uso regulativo de las ideas. Con él, la razón propone al entendimiento una meta, que es la integridad de todos los conocimientos en un sistema.[56]

Pero este uso legítimo de las ideas es, como hemos dicho, meramente lógico [57] y no incluye ninguna referencia a objetos de las ideas.[58] Con esto, entonces, no habríamos progresado en la metafísica más que los tratadistas teórico-dogmáticos, a quienes reprocha Kant en los *Progresos* que con sus principios no pueden salir del dominio de lo lógico formal.[59]

51. *Prolegómenos*, § 58, Ed. Acad. IV 176.
52. *Progresos*, Ed. Acad. XX 279.
53. Ed. Acad. XX 260.
54. *Crítica de la razón pura* B 699.
55. *Crítica de la razón pura* A 642s., B 670s.
56. *Crítica de la razón pura* A 645- B 673, A 680 - B 708, etc.; *Prolegómenos*, § 56.

Ahora no se trata de considerar este uso lógico de las ideas, sino de encontrar su referencia a objetos: hay que demostrar que no son meros conceptos vacíos, sino que tienen validez objetiva. Esta demostración equivale a una deducción transcendental de los conceptos puros de la razón.[60]

Las ideas encierran una referencia a un objeto, si bien éste no puede ser dado directamente mediante ninguna experiencia.[61] La deducción consistirá entonces en procurar indirectamente (mediante una relación con objetos de los sentidos) un objeto correspondiente a la idea. Este procedimiento indirecto es la simbolización.

En el § 59 de la *Crítica del Juicio* se explica la simbolización como la transposición de la reflexión sobre un objeto de la intuición, a otro objeto. Por este medio, a un concepto que sólo la razón puede pensar, y al que no le corresponde adecuadamente intuición alguna, se le puede hacer corresponder sin embargo una intuición, que viene a ser un símbolo. Para ello, la facultad de juzgar se vale de una analogía, en la cual realiza una doble operación: primero elabora un concepto para un objeto de la intuición sensible, y luego toma la mera regla de la reflexión sobre aquel objeto de la intuición [62] y la aplica a un objeto enteramente diferente, del cual el primero pasa a ser símbolo. Por ejemplo, la reflexión sobre un padre y su causalidad respecto de sus hijos se traspone a Dios, y se emplea el símbolo del padre para referirse a Dios.

57. *Crítica de la razón pura* A 648 - B 676. La unidad sistemática de los conocimientos del entendimiento, o unidad racional, es un principio lógico.
58. Wundt, M.: *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, 1924, p. 255; Vgl. Zocher, R.: "Zu Kants transzendentaler Deduktion der Ideen der reinen Vernunft" in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. XII, 1958, p. 48: el sentido regulativo de la idea se puede entender mejor si se deja de lado el presunto "objeto".
59. *Progresos*, Ed. Acad. XX 277, 278, cf. 265.
60. *Crítica de la razón pura* A 669s., B 697s. Cf. de Vleeschauwer, "La Composition..." cit., p. 149.
61. *Crítica de la razón pura* A 681 - B 709; cf. A 832s. - B 860s. Zocher (op. cit. p. 54) llama "cuasi-esquema" a éste al que la idea se refiere; por referirse a él, la idea tiene validez objetiva. Cf. Wundt, M.: *Kant als Metaphysiker*, p. 246s.
62. Esta regla es el concepto mismo, pero en abstracción de los datos, como regla que gobernó la síntesis de los datos empíricos necesaria para la elaboración del concepto empírico. Cf. *Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, ed. Weischedel 5, p. 188.

Entre un padre humano y Dios no hay quizá semejanza alguna, pero sí la hay entre las reglas que en cada caso observa la reflexión sobre ellos, y que condujeron a aplicar al padre humano el predicado de abrigar amor por sus hijos.

El símbolo es, respecto de las ideas,[63] lo que el esquema es respecto de los conceptos puros del entendimiento: tanto en uno como en otro caso se procura una representación intuitiva para un concepto puro. El procedimiento de la facultad de juzgar es análogo en ambos casos; sólo que mientras los esquemas contienen exhibiciones directas (demostrativas u ostensivas) del concepto, los símbolos exhiben el concepto (es decir, le procuran una representación intuitiva) de manera indirecta, mediante una analogía, tal como lo hemos descripto.

Se advierte aquí que tanto el símbolo como el esquema (como también el ejemplo, cuando se trata de conceptos empíricos) son intentos de exhibir en la intuición los objetos de ciertos conceptos; y que por tanto no se los puede confundir con meros signos, que no exhiben, sino que *representan* a los conceptos mismos, y lo hacen con representaciones sensibles que no contienen nada que pertenezca a la intuición del objeto (son arbitrarios). A pesar de ser ellos mismos sensibles, los signos pertenecen al conocimiento discursivo: son tan sólo medios para tener presentes los conceptos y para expresarlos cuando forman parte de fórmulas complejas; mientras que los símbolos pertenecen al conocimiento intuitivo, como los ejemplos y los esquemas.[64]

Al suministrar la intuición correspondiente a los conceptos puros de la razón, el símbolo permite una especie de conocimiento —al menos no se trata ya de mero pensamiento— del objeto de la idea. Pero puesto que la representación intuitiva suministrada por el símbolo es una exhibición sólo indirecta del objeto de la idea, el conocimiento así obtenido no será conocimiento en sentido pleno, sino sólo conocimiento por analogía. Esto significa que no se conoce al objeto inteligible en sí mismo, pero sí se conoce *la relación* de este objeto con los miembros conocidos de la ecuación analógica. Si pensamos, por ejemplo, una inteligencia suprema como causa de toda la estructuración del mundo, "con ello no se

63. Si bien nos limitamos aquí al examen del empleo del símbolo en metafísica, hay que advertir que "nuestro lenguaje está lleno de estas exhibiciones indirectas, por analogía, en las cuales la expresión no contiene propiamente el esquema del concepto, sino tan sólo un símbolo para la reflexión" (*Crítica del Juicio* § 59, Ed. Acad. V 352; cf. F. Duque: su edición de los *Progresos*, p. 68, nota 63.

64. Con esta concepción del símbolo se opone Kant a la tradición leibniziana, que entendía por símbolo más bien lo que Kant llama aquí signo. Cf. Leibniz: *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, Gerhardt IV, 423.

transfiere la razón, como propiedad, al Ser primordial en sí mismo, sino sólo *a la relación* del Ser supremo con el mundo sensible."[65]

Al Ser supremo "se le atribuye razón sólo por analogía, esto es, en la medida en que esta expresión indica solamente la relación que la causa suprema, desconocida para nosotros, tiene con el mundo".[66]

De este modo podemos atribuir (aunque sólo por analogía) ciertos predicados a los objetos suprasensibles, y podemos alcanzar así un conocimiento analógico de ellos.[67]

Queda así consumada una deducción transcendental de las ideas, una vez que se ha mostrado cómo es posible suministrarles intuiciones que les correspondan; lo cual fue tanto como demostrar la validez objetiva de los conceptos puros de la razón.[68] Por cierto que esta deducción tiene sólo validez para la reflexión; somos *nosotros* quienes no alcanzamos a concebir otro modo de reflexionar sobre aquella relación de lo suprasensible con lo sensible.

La deducción de las ideas, así efectuada, no dice nada sobre los objetos de las ideas tomados en sí mismos. En este sentido, no se ha avanzado todavía "ni un solo paso en el dominio de la metafísica".[69] Para poder dar un paso tal, habría que poder enunciar juicios sintéticos acerca de los objetos mismos a los que las ideas se refieren. Sabemos que es posible enunciar esos juicios, sabemos cómo es posible enunciarlos, pero no sabemos todavía mucho acerca de la semántica que corresponde a la mera sintaxis de esos juicios. O mejor dicho, esta dimensión semántica[70] se limita al objeto simbólico obtenido por reflexión y analogía, y no abarca todavía lo extrarreflexivo.

Sólo si pudiéramos exhibir en su realidad efectiva [*Wirklichkeit*] los objetos correspondientes a esos conceptos puros de la razón, habríamos garantizado plenamente la realidad objetiva de esos conceptos. Por definición, sin embargo, tal exhibición es posible sólo de modo indirec-

65. *Prolegómenos* § 58; *Prolegómenos* Ed. Acad. IV 357s.; *Crítica del Juicio*, § 90, Ed. Acad. V, 465; *Crítica de la razón pura*, B 698s., B 702 s.

66. *Prolegómenos*, loc. cit.

67. Una diferente interpretación de la analogía y de su función en la metafísica ofrece Humphrey, T.: "Translator's Introduction" en: Immanuel Kant: *What Real Progress Has Metaphysics Made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff?*, translation and introduction by Ted Humphrey, New York, 1983, p. 28. Compárese también Fischer, N., op. cit. p. 98ss.

68. *Crítica de la razón pura* B 697/698.

69. *Progresos* Ed. Acad. XX 278.

70. La expresión "semántica de la razón" está usada en este sentido por Ada Lamacchia: "La *cognitio symbolica*: un problema de la hermenéutica kantiana", en: *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, 1973, XI, 20, p. 399.

to, como exhibición simbólica; pero podemos afirmar la realidad de los objetos de tales conceptos, de manera directa (aunque la determinación de los conceptos cuya realidad objetiva se establece así, siga estando basada en la reflexión y en la analogía). Esa realidad podemos *afirmarla prácticamente* de manera directa. La afirmación de una proposición teórica (p. ej. Dios existe) por parte de la razón práctica, es la *fe*.[71]

¿Qué significa que la fe otorgue realidad objetiva al concepto? La realidad objetiva práctica que la fe otorga al concepto consiste en afirmarlo como real para la acción; ésta ocurrirá entonces *como si* el objeto de la fe tuviese realidad efectiva. La realidad, prácticamente afirmada, de este objeto, será lo que le preste sentido a la regla de la acción; ésta, a su vez, le presta a aquel objeto una eficacia igual a la que tendría si efectivamente existiese.[72]

La razón práctica viene así en auxilio de la razón teórica, construyéndose la metafísica con la contribución de ambas.

Que esto es así se puede apreciar en la conclusión que el mismo Kant extrae de su investigación. Kant reúne los elementos que han intervenido en ella, en una doble síntesis que resulta en una afirmación de la metafísica. En primer término se toma en consideración la verdad lógica del sistema de la metafísica elaborado en las páginas precedentes: "Cuando un sistema está constituido de tal modo, que *primeramente* todo principio de él es demostrable por sí, y *en segundo lugar*, que si uno recelara de su exactitud, conduce sin embargo, también como mera hipótesis, inevitablemente a todos los restantes principios de él, como consecuencias, entonces no se puede exigir nada más para reconocer la verdad de tal sistema."[73]

La verdad lógica[74] del sistema es tan sólo la coherencia lógica de las partes de una estructura que es en sí misma sólo lógica (formal)[75] y no tiene pretensión de validez objetiva. Desde este punto de vista, la metafísica es sólo el sistema de todos los conocimientos de la razón pura.[76]

Pero si tal sistema metafísico ha sido precedido, como es debido, por una crítica de la razón, puede tener una pretensión de validez que no sea

71. *Progresos*, Ed. Acad. XX 297.
72. *Crítica de la razón pura*, A 820s. - B 848s.; *Lógica*, Ed. Acad. IX, 65s.; *Crítica del Juicio*, § 91, ver también Ed. Acad. V 475.
73. *Progresos*, Ed. Acad. XX, 311.
74. *Lógica*, Ed. Acad. IX, 51s.
75. *Crítica de la razón pura*, A 838-B 866.
76. *Progresos*, Ed. Acad. XX 317.

solamente lógico-formal. En tal caso, como lo explica Kant mediante una metáfora, "hay (...) dos goznes sobre los cuales gira: *Primeramente* la doctrina de la idealidad del espacio y del tiempo, doctrina que con respecto a los principios teóricos no hace más que meramente aludir a lo suprasensible pero incognoscible para nosotros, mientras que ella misma es teórico-dogmática en su camino hacia esta meta, donde se ocupa en el conocimiento a priori de los objetos de los sentidos; en *segundo lugar* la doctrina de la realidad del concepto de la libertad, como concepto de un suprasensible cognoscible, en lo cual la metafísica es, empero, sólo práctico-dogmática. Pero ambos goznes están, por decirlo así, encajados en las jambas del concepto de lo incondicionado en la totalidad de todas las condiciones subordinadas unas a otras, que es un concepto de la razón".[77]

Estos principios ya no son los meramente lógico-formales, sino que uno de ellos es estético-transcendental (el principio de la idealidad del tiempo y del espacio) y el otro es práctico (el principio de la realidad de la libertad). Por el primero de estos principios la metafísica alcanza, siguiendo una vía teórico-dogmática, el conocimiento de los límites de nuestro conocimiento de objetos. Este principio permite un conocimiento por analogía que es una aproximación teórica a lo suprasensible. A él se suma luego el segundo principio, el de la realidad de la libertad. Este permite otorgar validez objetiva (práctica) a los conceptos a los que la analogía nos había conducido. Por él, el sistema de la metafísica deja de ser teórico-dogmático y viene a ser un sistema práctico-dogmático que sí tiene cierto derecho de aspirar a una verdad que sea algo más que la mera verdad formal-lógica.

II. La cuestión de la posibilidad de la metafísica, considerada en general como cuestión de la compatibilidad con la doctrina elaborada en la Crítica de la razón

Hasta ahora hemos presentado los textos de Kant, y hemos mostrado la justificación interna de la posibilidad de una metafísica de lo suprasensible. Resta explicar la posibilidad de esa metafísica no en sí misma, sino con respecto al resto de la doctrina crítica, a la que parece contradecir.[78]

77. *Progresos*, Ed. Acad. XX, 311. En *Ueber eine Entdeckung...*, Ed. Acad. VIII 195 y 241, reaparece la metáfora de los goznes. Pero para Eberhard estos goznes son puramente lógicos: son el principio de no contradicción y el principio de razón suficiente; de ellos se sostiene toda la metafísica.
78. Funke hace notar que el mismo Wundt se ha limitado, en este punto, a comprobar un hecho, sin extraer conclusiones sistemáticas: "Wundt stellt das historisch-faktisch fest,

La cuestión de la posibilidad del conocimiento de objetos inteligibles puede plantearse, dentro de la doctrina kantiana, de tres maneras: como problema del conocimiento de la cosa en sí; como problema de la realidad objetiva de los conceptos de la razón; o como problema del conocimiento de las impresiones primitivas, previas a toda síntesis y solamente pensables por abstración. Esta última cuestión no es pertinente aquí. Tampoco lo es la del conocimiento de la cosa en sí; ya que no se trata aquí de objetos nouménicos que *correspondan* de algún modo a los fenómenos. El problema que se nos plantea es el de la posibilidad de una metafísica que pretende haber hallado el "modo de procurar realidad objetiva a los conceptos puros [...] de la razón".[79] Pareciera ser que el único modo posible de otorgar realidad objetiva a las ideas es a través de su uso regulativo y que todo intento de elaborar una *metaphysica specialis* está condenado inapelablemente al fracaso. Pero esta afirmación tropieza, en primer lugar, con el innegable *Faktum* histórico-filológico que hemos presentado al comienzo; la existencia del texto de los *Progresos* la desmiente. Y en segundo lugar, al efectuar tal afirmación se tiene en cuenta sólo un *sentido posible* de la *metaphysica specialis*, esto es: su versión teórico-dogmática según Baumgarten o según Wolff (y Leibniz). Esta interpretación de la metafísica no contempla la posibilidad de reconstruir una *metaphysica specialis* que ya no tenga que ser teórico-dogmática, y que no sea por ello menos *dogmática* (demostrable a priori por conceptos)[80] pero limitada en sus pretensiones, y consolidada, por la crítica de la razón. Esta metafísica contiene un conocimiento que, por cierto, no es equiparable al de la ciencia de los fenómenos; pero que está demostrado a priori, aunque no de manera enteramente teórica, sino con ayuda de principios de la razón práctica, y con limitaciones provenientes de la crítica, que reducen la validez de ese conocimiento a la reflexión sobre los objetos suprasensibles (y no a la determinación de ellos). Nuestro trabajo se ha desarrollado en esta zona crepuscular del conocimiento. Elaboramos con el pensamiento el concepto de un objeto que sirva como término o como miembro de la relación analógica que establecemos con el desconocido objeto suprasensible. Esto ocurre con plena conciencia de que el concepto así elaborado no es una determinación del objeto suprasensible tal como

nicht nimmt er systematische Ableitungen vor. Darin liegt das Negative wie das Positive seines Ansatzes". Funke, G.: "Die Diskussion um die metaphysische Kantinterpretation" en: *Kant-Studien*, 67, 1976, pp. 409-424, aquí p. 414. También Fischer, N.: *Die Transzendenz...* cit., p. 108 señala la necesidad de hacer congruentes estas doctrinas.

79. *Progresos*, Ed. Acad. XX 279.

80. Wundt, M.: *Kant als Metaphysiker*, p. 388.

éste es en sí mismo, sino tal como nosotros, en razón de la peculiaridad de nuestra facultad cognoscitiva, tenemos que pensarlo; conocemos así, más que al objeto transcendente en sí mismo, a nuestra razón misma en su relación con aquel objeto. La metafísica especial sufre una transformación por la cual presenta ahora una faceta que es de autoexplicitación de la razón misma;[81] pero no deja por esto de ser una metafísica especial, esto es, una teoría de lo suprasensible; esta autoexplicitación de la razón (que sería, al fin de cuentas, una articulación conceptual de la disposición natural para la metafísica),[82] no es la finalidad buscada con esta metafísica, sino que es sólo un subproducto de un intento —o proyecto— de alcanzar lo suprasensible; si no fuese así, no habría sido necesaria la afirmación de eso suprasensible por la fe.

Lo que ofrecen los *Progresos* vendría a ser, en parte, lo mismo que hay en los estudios de *Crítica de la razón pura* sobre la función regulativa de las ideas; sólo que en *Progresos* se vuelve la atención, del efecto de esta regulación en el conocimiento empírico o intelectual, a las necesarias suposiciones mediante las cuales esa regulación se lleva a cabo. Se estudian esas suposiciones por sí, como su fuesen objetos. Pero al mismo tiempo se advierte que este "como si" es todo lo que podemos tener de tales objetos (y necesitamos tener algo).

Desde un punto de vista teórico, sigue siendo la razón el tema de esta metafísica; pero en vez de ser la razón en su relación regulativa con el entendimiento, se estudia la razón en su relación supositiva con los objetos suprasensibles.[83] Esto nos permite una determinación de los conceptos de los objetos suprasensibles; determinación indirecta, a través de la relación que la razón entabla con ellos. Y determinación problemática, no referida a los objetos tal como son ellos mismos, sino tal como *nosotros* podemos —y debemos— pensarlos.

Con ese cambio de la orientación de la atención en el uso regulativo de la idea, la metafísica pasa, de ser inmanente, a ser —de un modo restringido a la reflexión— transcedente. Sus conceptos no están ya referidos, ni siquiera indirectamente, a la experiencia: pues su referencia regulativa al entendimiento y a su uso en la experiencia pasa a ser

81. Cf. Kopper, op. cit. p. 157; ver también Fischer, op. cit. p. 141.

82. Malter, R.: "Der Ursprung..." cit., pp. 169-171.

83. "... ahora se plantea la pregunta: ¿cómo se comporta nuestra razón en esta conexión de aquello que conocemos con aquello que no conocemos ni conoceremos nunca? Aquí hay una conexión real de lo conocido con algo completamente desconocido [...] y aunque lo desconocido no haya de volverse más conocido en lo más mínimo [...] sin embargo el concepto de esta conexión debe poder ser determinado y se debe poder hacer de él un concepto distinto". *Prolegómenos*, Ed. Acad. IV 354.

algo secundario, a lo que ya no se atiende, algo que no tiene función alguna en esta nueva consideración. No se trata de una metafísica inmanente (como habíamos dicho al comienzo de esta exposición), a pesar de que no se pierde la función regulativa de las ideas.

Se admite una función constitutiva, pero con la restricción del "como si" (con la restricción de que la validez será sólo para la reflexión sobre los objetos, y no para su determinación). Pero esta restricción del "como si" nos vuelve al uso regulativo, que consiste precisamente en aplicar la idea "como si" fuera constitutiva.[84]

Pero a este emprendimiento y a estos logros de la razón en su uso teórico se les agrega, en los *Progresos*, la realidad objetiva *práctica* de esos objetos suprasensibles. Y esto cambia enteramente las cosas.

Forma parte de los sobreentendidos de la interpretación de la filosofía de Kant, el que una metafísica tal como la que hemos presentado aquí no es posible precisamente en razón de las restricciones impuestas al conocimiento por la crítica de la razón. Sin embargo, precisamente en la restricción crítica, correctamente formulada, reside la posibilidad de que la doctrina kantiana admita, y aun exija, como parte necesaria de ella misma, una metafísica como la mencionada.

La crítica es en efecto la ciencia del alcance y de los límites de la razón pura.[85] La noción de *límite* forma parte necesaria de la noción de crítica.

Ahora bien, un límite, como una frontera, supone dos lados. No sólo contiene en sí —como la limitación— lo limitado, sino que lo separa de lo que no es ello.[86] En esta separación está contenida ya la referencia a "lo otro", a lo que está del otro lado del límite de la experiencia.[87] Sin esta

84. Fischer, N., op. cit., p. 91; cf. Wundt, M.: *Kant als Metaphysiker* cit., p. 250.

85. *Crítica de la razón pura* A XII, A 761=B 789 etc.

86. "... un límite es algo positivo que pertenece tanto a lo que está dentro de él como al espacio que está fuera de un conjunto dado" *Prolegómenos*, Ed. Acad. IV 361.
"Pues en todos los límites hay también algo positivo (p. ej. la superficie es el límite del espacio corpóreo, y a la vez es ella misma un espacio [...]); por el contrario, las limitaciones contienen meras negaciones."*Prolegómenos*, Ed. Acad. IV, 354.
Knittermeyer hace notar acertadamente que el concepto de límite pertenece sólo a la metafísica, y no a las ciencias de la naturaleza, ni a la matemática: Knittermeyer, H.: "Zu Heinz Heimsoeths Kantdeutung" en: *Kant-Studien*, 49, 1957/58, p. 293-311, aquí p. 299, nota 25. N. Rescher ofrece una interpretación diferente de los conceptos de "limitación" y "límite". Véase Rescher, N.: "Kant on the Epistemology of Scientific Questions", en: Kopper, J. y Marx, W. (editores): *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim, 1981, pp. 313-334, aquí pp. 315-317.

87. "Si con el precepto de evitar todos los juicios transcendentes de la razón pura conectamos el precepto, que aparentemente lo contradice, de elevarnos hasta conceptos que yacen fuera del campo del uso inmanente (empírico), entonces advertimos que ambos preceptos pueden coexistir, pero sólo precisamente en el *límite* de todo uso lícito

referencia no se podría hablar de restricción crítica, pues el límite contiene a la referencia, y la restricción crítica contiene el concepto de límite.

Hasta aquí no tenemos más que una referencia vaga, que se puede definir como implicación: la restricción crítica implica una "zona translimital". Todo nuestro conocimiento puede tener lugar "del lado de acá" del límite. Aparentemente, esto querría decir que todo nuestro conocimiento es sólo conocimiento de experiencia (y así parecen confirmarlo los textos mismos). Pero puesto que el límite pertenece por igual, como una frontera, a ambos lados de la separación, entonces será legítimo el conocimiento que tiene su lugar precisamente *en el límite mismo*.[88] Este conocimiento comparte con el límite mismo aquella referencia a un "más allá", aunque no pueda internarse en esa zona vedada.[89] ¿Cuál es este conocimiento? Es el de la *relación* de lo limitado con lo circundante, con lo que está más allá del límite. El concepto de la *analogía* nos ha enseñado que para estudiar esta relación no es necesario conocer lo relacionado. Sin transgredir la restricción crítica: sin pretender conocer lo suprasensible, se puede establecer una analogía para definir la relación de eso suprasensible con lo cognoscible. Tal definición es sólo proporcionada a nuestras necesidades intelectuales; pretender darle una validez objetiva irrestricta sería caer en la ilusión transcendental: sería tomar los requerimientos de la razón, por propiedades de las cosas.

Pero hemos dicho que a esta consideración puramente teórica de la metafísica se le agrega la fe: la afirmación de la realidad objetiva práctica de los objetos suprasensibles; y hemos dicho que eso cambia enteramente las cosas. La intervención de la razón práctica y de su afirmación de lo suprasensible es mucho más que la consideración analógico-reflexiva de los objetos de la metafísica especial.

La razón práctica colabora en esta referencia a lo transcendente, a lo que está más allá de la experiencia. Y tal referencia no es estrictamente,

de la razón; pues este límite pertenece tanto al campo de la experiencia como al de los seres de pensamiento..." *Prolegómenos*, Ed. Acad. IV 356/357.

88. "Es un conocimiento real y positivo el que adquiere la razón con sólo extenderse hasta ese límite." *Prolegómenos*, Ed. Acad. IV 361.

89. "Pero que el campo de la experiencia *está limitado* por algo que, por lo demás, le es desconocido a la razón, es, sin embargo, un conocimiento que todavía le queda a la razón en esta situación, conocimiento por el cual, sin quedar encerrada dentro del mundo sensible, y sin extraviarse tampoco fuera de él, sino del modo que corresponde a un conocimiento del límite, la razón se limita a la relación de aquello que yace fuera del límite, con aquello que está contenido dentro de él." *Prolegómenos*, Ed. Acad. IV 361.

práctica —no pertenece propiamente a lo que debe ser— sino que lo práctico es aquí sólo un medio para descubrir una perspectiva suprasensible.[90]

La razón práctica no sólo *señala* en dirección a lo suprasensible, sino que *determina la analogía* que la razón teórica estableció sólo como metáfora (y como una metáfora que podría haber sido sustituida por otra cualquiera). Aquella analogía, así determinada por la razón práctica, es prácticamente necesaria; pero no porque sea necesaria para los fines prácticos (que pueden prescindir de ella) sino porque el fundamento para definirla es un mandato de la razón práctica. La razón práctica otorga además, como hèmos visto, realidad objetiva a los conceptos puros de la razón. Viene así en auxilio, como hemos dicho, de la razón teórica, y la metafísica se constituye con la colaboración de ambas.

Los postulados afirmados en los *Progresos* (la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, la teleología moral del mundo, la libertad) se afirman con *fundamentos* prácticos, pero no con una intención práctica. La razón práctica se asocia aquí a la teórica para suministrar un *suplemento* imprescindible para la elaboración de una metafísica en la cual ambas colaboran. Los fines de la razón práctica (el actuar conformemente a la ley) se deben buscar sin tener en cuenta los postulados. En realidad la acción moral no se preocupa por los postulados; sólo tienen sentido en la reflexión teórica acerca de la posibilidad del sumo bien. En *Progresos* dice que "sin nada de teoría" no es posible comprender esa posibilidad.[91]

Como sistema acabado, esta metafísica no deja nada fuera de sí; es decir, integra también razón práctica y razón teórica en un sistema universal. La intención de este sistema es la trascendencia. Se trata de conocer los objetos suprasensibles de la *metaphysica specialis*. Claro que ello no es posible para un conocimiento sólo teórico. La asociación de la

90. Cf. "... die herrliche Eröffnung, die uns durch reine praktische Vernunft vermittelst des moralischen Gesetzes widerfährt, nämlich die Eröffnung einer intelligibelen Welt..." *Kritik der praktischen Vernunft*, Ed. Acad. V 94.

91. *Progresos* Ed. Acad. XX 294, Cf. Fischer, N.: *Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur speziellen Metaphysik an Kants "Kritik der reinen Vernunft"*, Bonn, 1979, p. 14: "In diesem Sinne bestünde die genuin theologische Relevanz des dritten Postulats nicht in der tatsächlichen Postulierung der Existenz Gottes, sondern in der durch das Postulat gegebenen Eröffnung der Möglichkeit, die Gottesfrage spekulativ auf der Grundlage der praktischen Philosophie zu stellen". En cambio Walsh, op. cit. p. 380, dice al revés, que *todo* el sentido de los postulados es práctico.

razón práctica y la teórica en una metafísica práctico-dogmática, sin embargo, permite un modesto (pero no nulo) conocimiento por analogía, y una firme e indudable afirmación práctica de la validez objetiva de sus conceptos. La razón teórica ha alcanzado aquí, en la medida en que ello le es posible, el mundo inteligible.[92]

Conclusión

Es evidente que la doctrina del uso sólo regulativo de las ideas de la razón debe conservarse sin variantes. La única metafísica posible, como ciencia enteramente teórica, es la que deriva del uso regulativo de las ideas. Pero es necesario admitir el *Faktum* histórico-filológico que hemos presentado, según el cual la metafísica no consiste en una doctrina inmanente, sino en una transcedente, cuyo propósito es efectuar el tránsito a lo suprasensible; y esta doctrina, según el mismo *Faktum*, no es una doctrina práctica.

No podemos, por tanto, seguir admitiendo como única metafísica válida la derivada del uso regulativo de las ideas.

De esta aporía sólo es posible salir si se *cambia el concepto de metafísica*. Esta no es una ciencia práctica (la metafísica de las costumbres pertenece a "un género enteramente diferente"), pero tampoco es una ciencia enteramente teórica (pues de la pura teoría sólo se puede derivar legítimamente un uso regulativo de las ideas, y no una metafísica de lo suprasensible). Hay que admitir que Kant establece un nuevo concepto de metafísica. Según este concepto, la metafísica no renuncia a la transcendencia, sino que es primordialmente una ciencia de lo suprasensible. No es una ciencia solamente teórica, ni una ciencia solamente práctica; supera esa división y a la vez incluye en sí la razón teórica y la práctica, abarcando, en un único sistema, tanto el uso teórico como el uso práctico de la razón. Es una ciencia práctico-dogmática: se funda en la base que suministra el mandato incondicionado de la razón práctica, para alcanzar y fundamentar enunciados que no son de índole práctica; pero por fundarse en esa base, no es tampoco una ciencia enteramente teórica.

El carácter científico (la certeza racional indudable) le viene de la clara admisión, (dentro de la doctrina misma) de las condiciones que limitan la validez de sus enunciados (y que los convierten, desde el punto de vista teórico, en juicios de reflexión). Esta admisión equivale

92. B XXI, cit. por Walsh, op. cit., p. 373.

a asimilar la crítica de la razón, reconociendo las limitaciones de la razón respecto del conocimiento de lo suprasensible. Gracias a tal admisión podemos tener plena confianza en los enunciados de la metafísica (podemos considerarlos enunciados científicamente correctos), pues se mantienen dentro de los límites de la certeza; están a salvo del engaño propio de la ilusión transcendental.

Es sólo *nuestro* concepto de metafísica, demasiado estrecho y no adecuado a la innovación kantiana, lo que nos lleva a la aporía (aparente) entre el *Faktum* del texto, y la legítima conclusión de que el uso teórico legítimo de las ideas es sólo regulativo.

Tanto la reducción de la metafísica a una metafísica inmanente, limitada sólo al uso regulativo de las ideas, cuanto la reducción de la metafísica a negocio de la sola razón práctica, son meras manifestaciones de la insuficiencia de *nuestra* comprensión de la renovación kantiana del concepto de metafísica.

Universidad de Buenos Aires
CONICET

ABSTRACT

Against extended opinion, that after Kant there can be no possible transcendent metaphysics, Kant's writing in "Te Pogress of Metaphysics" shows, that he himself had projected the exposition of a whole metaphysical system. In the present paper this fact is verified and an explanation is offered as to the compatibility of such a system with the doctrine of critical philosophy. Throughout this explanation the function of the concepts of analogy, symbol, limit and belief in metaphysics is examined. As a conclusion it is observed, that our concept of metaphysucs should be reformed, if we are to understand the actual composition of the text and to appreciate the kantian innovation in its whole bearing. That meets Kant's own claim, that metaphysics should be taken neither as a theoretical nor as a practical, but as a practical-dogmatic science.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVIII, Nº 2 (Primavera 1992)

LA DOCTRINA KANTIANA DE LA TRIPLE SINTESIS. ALGUNOS PROBLEMAS

Alvaro López Fernández

Según Kemp-Smith, la doctrina de la triple síntesis fue desarrollada, por Kant, en último lugar.[1] Esta no aparece en los *Prolegómenos* y fue omitida y rechazada en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (CRP).[2] Kant habría aceptado dicha doctrina, a toda prisa, en las vísperas de la publicación de la *CRP*.[3]

Husserl adopta una posición más favorable a la doctrina de la triple síntesis al sostener que ésta, desde un principio, se mueve en un terreno fenomenológico.[4] Kant mismo, sin embargo, no lo habría reconocido, al confundir dicho terreno con uno de carácter meramente psicológico, lo que le habría llevado a abandonar, finalmente, la teoría de la triple síntesis.[5] La ausencia de la doctrina de la triple síntesis en los *Prolegómenos* y su eliminación de la segunda edición de la *CRP* no habla, evidentemente, en favor de dicha doctrina, particularmente si la eliminación de la misma se entiende como parte del proyecto que consiste en

1. Véase Smith 193, p. 234 (Smith, N. Kemp, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, 1923; segunda edición New York 1962). Las referencias a Kant se harán directamente en el texto. Utilizaremos las siglas *KrV* para referirnos a la *Crítica de la razón pura*, identificando, conforme a la práctica, la primera y segunda edición de la misma mediante las letras A y B, respectivamente. Las obras, citadas en más de una ocasión, se citan, la primera vez, entre paréntesis, luego de darse la referencia al apellido del autor, al año en que la obra fue publicada, y a la página o páginas correspondientes. Toda referencia ulterior da por supuesta la información entre paréntesis dada en la primera referencia.
2. Kemp Smith refiere a *KrV* B 160 y B 162, en oposición a *KrV* A 102. En este último pasaje Kant sostiene que la síntesis reproductiva de la imaginación pertenece a las actividades transcendentales del espíritu. Compárese con Heidegger 1929, p. 165, nota (Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1951).
3. Smith 1923, p. 234.
4. Husserl 1950, p. 119 (Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I. Buch, Haag 1950).
5. Véase Husserl 1950, p. 119. Véase también Mörchen 1970, p. 56 (Mörchen, H., *Die Einbildungskraft bei Kant*, Tübingen 1970, segunda edición).

escribir, nuevamente, un texto, cuya importancia Kant ha destacado particularmente (*KrV* A XVI).

Para el propio Kant, las modificaciones que se introducen en la segunda versión de la *Deducción transcendental* (DT) tienen que ver, en lo fundamental, con la forma de la exposición, y no con el contenido de la misma (*KrV* B XXXVIII-XXXIX). No hay, por lo demás, entre los intérpretes de la filosfía transcendental, acuerdo alguno acerca de la importancia que deba adjudicársele a las dos redacciones de la *DT*. A pesar de la eliminación de la doctrina de la triple síntesis en la segunda edición de la *CRP*, Schopenhauer y Heidegger sostienen que la filosofía más propia de Kant se expresa mejor en la primera que en la segunda redacción de la *DT*.[6] Si bien la eliminación de la doctrina kantiana de la triple síntesis, en los *Prolegómenos* y en la segunda edición de la *CRP*, apunta a dificultades que podrían ser inherentes a dicha doctrina, tal eliminación no indica, de suyo, cuáles serían, en concreto, tales dificultades. Se hace imprescindible una consideración crítica de dicha doctrina.

Luego de considerar, por separado, la síntesis de la aprehensión en la intuición, la síntesis de la reproducción en la imaginación y la síntesis del reconocimiento en el concepto, Kant se propone mostrar su conexión en la tercera sección de la primera redacción de la *DT*. Tal tarea constituye el propósito fundamental de la sección que nos ocupa.[7] El sentido, la imaginación y la apercepción son las fuentes de la triple síntesis, las cuales considera Kant, por lo pronto, desde un punto de vista empírico (*KrV* A 115). El sentido representa empíricamente a los fenómenos en la *percepción*, la imaginación los representa en la *asociación y reproducción*, y la apercepción *en la conciencia empírica* de la identidad de estas representaciones reproducidas con los fenómenos mediante los cuales se dieron estas representaciones (*KrV* A 115). Pero dichas fuentes son, a la vez, los fundamentos a priori que hacen posible el uso empírico mencionado (*KrV* A 115), lo que implica la tesis paradójica de

6. Véase Henrich 1969 (Henrich, D., "The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction". *Review of Metaphysics* 22 (1968-9); también en alemán: "Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion", en: G. Prau (editor), *Kant zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln 1973).

7. *KrV* A 115-128. Esta se divide, según Mörchen, en dos partes. La prueba arranca, en la primera parte (*KrV* A 116-119) de la apercepción transcendental, mientras que en la segunda (*KrV* A 119-128) comienza "desde abajo", es decir, a partir del fenómeno (*Erscheinung*); véase Mörchen 1970, p. 65. Compárese con Paton 1936, p. 427 (Paton. H.J., *Kant's Metaphysic of Experience*, London 1936) y con Vleeschauwer 1934-7, vol. II, pp. 322-5, 337, 345 y 346 (Vleeschauwer, H.J. de, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, 3. vols., Antwerpen 1934-1937).

que ésta serían, a la vez, transcendentales y empíricas.

Bajo el concepto de la apercepción pura entiende Kant "la absoluta (*durchgängig*) identidad de mí mismo en todas las representaciones posibles" (*KrV* A 116). Un fundamento de conexión interna entre las representaciones *puede* (lo que implica que *no tiene que*) *reconocerse* en los fenómenos que nos son empíricamente dados en la percepción y en la asociación. Con base en la apercepción alcanzamos la conciencia empírica de la identidad de las representaciones aprehendidas y reproducidas con aquellas que nos han sido empíricamente dadas (*KrV* A 115). La conexión interna de las representaciones tiene que ver con el concurrir (*zusammenlaufen*) de éstas en la apercepción, como aquel punto en que alcanzan la unidad del conocimiento característica de la experiencia posible (*KrV* A 116). Las representaciones son, así, reconocidas en el concepto, para lo cual es necesario atravesar la síntesis de la aprehensión en la intuición y la síntesis de la reproducción en la imaginación. Estas son momentos sintéticos previos para llegar a la síntesis efectivamente cognoscitiva de las representaciones que nos son dadas. Los extremos de la triple síntesis son la síntesis de la aprehensión y la síntesis del reconocimiento en el concepto. La síntesis que permite el tránsito entre estas síntesis extremas es la síntesis de la reproducción en la imaginación.

La síntesis de la aprehensión en la intuición consiste en la actividad de recorrer y de tomar juntando (*zusammennehmen*) lo múltiple (*KrV* A 99).[8] Ahora bien, respecto a la síntesis de la aprehensión, Kant pasa del plano empírico al a priori, al sostener que, sin dicha síntesis, no tendríamos una representación a priori del espacio y el tiempo (*KrV* A 99-100). El espacio y el tiempo se producen mediante la síntesis de lo múltiple que ofrece la sensibilidad en su receptividad originaria (*KrV* A 99-100). Ahora bien, esta tesis constituye una tesis arriesgada, a la luz del señalamiento, posterior de Kant, de que el espacio y el tiempo no pueden intuirse en sí mismos (*KrV* B 207). Por lo demás, el fundamento de toda la percepción radica en la intuición a priori (*KrV* A 115-116). Si el espacio y el tiempo no pueden ser percibidos, entonces, *a fortiori*, tampoco lo múltiple a priori que pudieran contener (*KrV* A 76-77, B

8. La frase de Kant es "Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung desselben". Desde un punto de vista estrictamente lógico significa "Zusammennehmung desselben", Zusammennehmung des Durchlaufens der Mannigfaltigkeit". Si embargo, puesto que Kant utiliza "Mannigfaltigkeit" y "Mannigfaltiges" como sinónimos, podría entenderse "Zusammennehmung desselben" como "Zusammennehmung des Mannigfaltigen der Anschauung".

102). No podría darse la posibilidad de que lo múltiple a priori del espacio y el tiempo, que ofrece la sensibilidad en su receptividad originaria (*KrV* A 99-100), pudiera darse como aquello sobre lo cual se cumple la síntesis de la aprehensión en la intuición. Cabe pensar, más bien, que la intuición pura es una condición de posibilidad de la síntesis de la aprehensión, y no a la inversa, ya que los fenómenos sobre los cuales la síntesis de la aprehensión se ejerce, tienen, precisamente, su fundamento en la intuición pura (*KrV* A 115).

A lo anterior hay que añadir que la síntesis de la aprehensión supone una actividad previa, desde una perspectiva lógica, y ésta no debe confundirse con aquélla. Kant no ha aclarado, de modo suficiente, la esencia de dicha actividad. Se trata de una actividad que realiza el espíritu (*Gemüt*) y que consiste en distinguir al tiempo en el sucederse de las impresiones (*KrV* A 99). Esta actividad permite representar, como tal, lo múltiple que toda intuición contiene en sí misma (*KrV* A 99). Pues toda representación, en tanto contenida en un instante, no podría ser otra cosa que una unidad absoluta (*KrV* A 99). La actividad de distinguir al tiempo en la sucesión de las impresiones, en tanto permite un reconocimiento de la multiplicidad como multiplicidad, es condición de posibilidad de toda actividad sintética que lo sea de lo múltiple como tal, y, por tanto, condición de posibilidad de toda síntesis de la triple síntesis.

Kant es bastante impreciso en la manera como concibe la síntesis de la aprehensión, y respecto a la importancia filosófica que le adjudica. No es claro, si se trata de una síntesis a priori, o a posteriori, consciente o inconsciente, originaria o derivada, si es condición de posibilidad de la intuición pura, o si es, más bien, posibilitada por ésta. Como si lo anterior fuera poco, Kant trata de presentar la síntesis de la aprehensión como una actividad que, en realidad, no es propia del sentido, sino de la imaginación (*KrV* A 120). La imaginación ejerce una actividad sobre las percepciones particulares y dispersas del sentido que Kant denomina aprehensión.[9]

La imaginación es un ingrediente necesario de la aprehensión de percepciones (*KrV* A 120). Lleva lo múltiple de la intuición a una imagen (*Bild*) al aprehender, en su actividad, las impresiones (*KrV* A 120). La

9. La tesis de que no encontramos un enlace (*Verbindung*) de las percepciones en el sentido permanece sin fundamentar. Compárese con Mörchen 1970, p. 61 y Vleeschauwer 1934-7, vol. II, pp. 325 ss.

percepción parece ser el producto de la actividad mencionada.[10] Kant no elabora esta tesis. Si la imaginación, y no el sentido, es la facultad que representa los fenómenos empíricamente en la percepción, a la vez que la facultad que los representa en la asociación y en la reproducción, parece que se garantizaría con ello, la identidad de las representaciones reproducidas con los fenómenos dados (entendidos como percepciones), ya que la aprehensión y la reproducción de representaciones surgirían de la misma facultad. En el contexto de la problemática que nos ocupa, Paton señala, acertadamente, que no se sabe, si la aprehensión es un elemento de una síntesis total, que cabe denominar síntesis reproductiva, o si es una síntesis completa, de la cual la reproducción es meramente, un elemento que le pertenece.[11]

Kant parece recargar la mano sobre la síntesis de la imaginación en la medida en que ésta se revela como condición de posibilidad tanto de la síntesis de la aprehensión, como de la síntesis de la apercepción. La identificación de la aprehensión con la síntesis que cumple la sensibilidad, y de la síntesis de la apercepción con la síntesis que cumple el entendimiento, allana el camino para la tesis de la imaginación como la facultad que posibilita el vínculo entre dos facultades extremas, de tal modo que, entonces, la imaginación puede interpretarse como la raíz común, de la cual brotan, oponiéndose, entendimiento y sensibilidad.[12] Por una parte, la síntesis transcendental de la imaginación se dirige meramente al enlace de lo múltiple a priori, sin diferenciar las intuiciones (*KrV* A 118). Por otra, su unidad es transcendental y es necesaria a priori para la unidad originaria de la apercepción (*KrV* A 118). Esta última constituye, por su parte, el fundamento de todo conocimento

10. Si ésta es, efectivamente, la tesis de Kant, éste se expresa de un modo poco afortunado al indicar que la imaginación realiza, de modo *inmediato*, una actividad sobre las percepciones (*KRV* A 10).

11. Véase Paton 1936, p. 478. Según Vleeschauwer, Kant no se ocupa, prácticamente, de la síntesis de la aprehensión, por lo cual, permanece incompleta la primera versión de la deducción transcendental. La deducción no desarrolla así, de modo íntegro, el programa trazado por Kant en la tabla de las fuentes subjetivas (véase Vleeschauwer 1934-7, vol. II, p. 238).

12. Véase Cohen 1907, p. 68 (Cohen, H., *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1907) y Heidegger 1929, p. 161. En contra de la interpretación de Heidegger se expresa Henrich 1955 (Henrich, D., "Über die Einheit der Subjektivität". *Philosophische Rundschau*, Bd. 3, 1955). Compárese con Rosales 1991, pp. 144s, 147-8 (Rosales, A., "Die Einheit des Subjekts in Kants Kritik der reinen Vernunft", en G. Funke y T.M. Seebohm (editores), *Proceedings of the Sixth International Kant Congress* (Vol. I: Invited Papers), Washington, D.C. 1991). Rosales sostiene que la concepción kantiana de la unidad del sujeto tiene sus antecedentes históricos en Crusius (Rosales 1991, pp. 148-150).

(*KrV* A 118). De lo anterior se sigue que la unidad transcendental de la síntesis de la imaginación es la forma, necesaria a priori, de todo conocimiento. Es a través de la unidad de la sínesis de la imaginación que tienen que representarse, a priori, todos los objetos de una experiencia posible (*KrV* A 118).

Kant atribuye a la síntesis de la imaginación una función que, previamente, ha atribuído a la síntesis de la aprehensión, y que constituye, también, una función sintética problemática. El tiempo es el fundamento del sentido (*KrV* A 115-116). De éste depende, a priori, toda percepción (*KrV* A 115-116). El tiempo y el espacio ofrecen un múltiple de la intuición a priori (*KrV* A 77, B 102), que la imaginación enlaza (*KrV* A 118, compárese con *KrV* A 99-100). Dicho enlace posibilita la síntesis de la aprehensión, que pertenece a las condiciones de la receptividad de nuestro espíritu, bajo las cuales puede, únicamente, recibir representaciones de objetos (*KrV* A 77, B 102). De lo anterior se sigue que la imaginación enlaza lo múltiple de la intuición sin distingo de las intuiciones (*KrV* A 118).[13] Ahora bien, cómo pueda la imaginación enlazar dicho múltiple resulta incomprensible, ya que ni el tiempo ni el espacio son objetos de intuición. En el caso que examinamos, la imaginación operaría sobre un múltiple dado a priori (en el tiempo y en el espacio), y no recién producido por ésta.

Kant intenta asimilar la síntesis de la apercepción a la síntesis de la imaginación. La apercepción ofrece un principio de la unidad sintética de lo múltiple en toda intuición posible (*KrV* A 116-7). Todas las representaciones tienen una relación necesaria con una conciencia empírica posible (*KrV* A117). Sin tal relación éstas no serían nada para nosotros. Ahora bien, toda conciencia empírica tiene, según Kant, una relación necesaria con una conciencia transcendental. Se trata de la conciencia de mí mismo o de la apercepción (*KrV* A 117).[14] Según Kant, toda conciencia pertenece a la autoconciencia o apercepción pura (*KrV* A 117). La apercepción pura ofrece (*gibt an die Hand*) un principio de la unidad sintética de lo múltiple en toda intuición posible (*KrV* A 116-117).

La conciencia empírica de una representación es simultáneamente una conciencia de mí mismo (apercepción), o, tiene, al menos, que poder serlo, si las representaciones han de ser algo para mí. La unidad sintética de lo múltiple, es decir, de la conciencia diversa de mí mismo,

13. Compárese con Paton 1936, pp. 468, 474-5, 483 y 484, nota 2.
14. Véase Vleeschauwer 1934-7, vol. II, p. 333. Vleeschauwer caracteriza la apercepción como "la pure représentation du moi concommitante".

es la síntesis pura de la imaginación (*KrV* A 118). El principio de la unidad necesaria de la síntesis pura (productiva) de la imaginación es *antes que* (*vor*) la apercepción el fundamento de la posibilidad de todo conocimiento, en particular de la experiencia (*KrV* A 118). Lo anterior significa que la apercepción es también el fundamento de la posibilidad de la experiencia. Pero la unidad necesaria de la síntesis pura (productiva) de la imaginación antecede como fundamento a la apercepción, lo que podría interpretarse en el sentio de que aquélla fundamenta a ésta.

Para tener conciencia empírica de alguna representación tengo que poder tener conciencia de mí mismo, de lo contrario dicha representación no sería nada para mí. Si bien esto constituye una tesis central de la filosofía transcendental, no debemos olvidar que no puedo tener conciencia de mí mismo, sin tener conciencia empírica de alguna de las representaciones que me son dadas. Caso de poder tener conciencia de mí mismo sin conciencia de las representaciones empíricas que me son dadas, no necesitaría unidad sintética alguna que pudiera servir de fundamento a la apercepción. Cabría afirmar que no podemos tener conciencia de representaciones sin autoconciencia, si bien podemos tener autoconciencia sin tener conciencia empírica de algo que nos es dado, distinto de nosotros mismos. De ser esto así, la apercepción podría preceder a la síntesis productiva pura de la imaginación.[15]

Ahora bien, como la autoconciencia solo es posible en el ámbito de la conciencia empírica, la apercepción requiere, para ser posible, una unidad sintética de lo empíricamente dado. La conciencia empírica de mí mismo lo es a través de representaciones empíricas que me son dadas, esto es, que no son constituídas por mí como sujeto finito cognoscente, lo que requiere una unidad sintética previa. No puedo saber si puedo tener conciencia de mí mismo, sin cosas fuera de mí mediante las cuales me son dadas representciones (*KrV* B 404). No puedo saber, si puedo existir como mera naturaleza pensante (*denkendes Wesen*), sin que sea humano (*ibid*).[16] La apercepción presupone una unidad sintética. Que ésta sea, de modo suficiente, la de la síntesis productiva de la imaginación habría, sin embargo, que demostrarlo.

Ahora bien, la síntesis de la imaginación puede ser fundante de la síntesis de la apercepción, caso que ésta pudiera asegurar la unidad sintética de la multiplicidad empírica dada. Dicha unidad podría

15. Compárese con Vleeschauwer 1934-7, vol. II, pp. 332 y 337.
16. Compárese con la tesis de Kant de que el yo puede conocerse únicamente mediante los pensamientos que constituyen sus predicados, y que no podemos tener del mismo, por separado, el más mínimo concepto (*KrV* A 346, B 404).

asegurarse, si la multiplicidad no fuese *dada a*, sino recién producida *por* la imaginación pura. Hemos señalado que Kant reconoce una actividad, cuya naturaleza no aclara de manera suficiente, que es productora de multiplicidad, a saber, la actividad que realiza el espíritu al distinguir al tiempo en el sucederse de las impresiones (*KrV* A 99). Hemos indicado, igualmente, que dicha actividad debe revelarse como condición *sine qua non* para que pueda haber enlace de la multiplicidad como multiplicidad. Lo múltiple es dado a la síntesis de la imaginación, como a toda síntesis de la triple síntesis, y, por ello, lo que produce no es, precisamente, la multiplicidad sobre la cual opera. Previo a la multiplicidad producida por la actividad del espíritu mencionada, sobre la cual Kant no elabora, hay una unidad absoluta: toda representación en tanto contenida en un instante no puede ser otra cosa que una unidad absoluta (*KrV* A 99).

Kant reconoce, expresamente, que la conciencia de sí no produce espontáneamente (*selbsttätig*) lo múltiple en el sujeto (*KrV* B 68). La autoconciencia humana requiere una percepción interna de lo múltiple, que se da previamente y de modo no espontáneo en el sujeto (*KrV* B 68). Dicho múltiple puede ser dado como múltiple dentro del horizonte de una unidad sintética. Caso que la imaginación pura produzca espontáneamente la diversidad, no se requeriría ni la síntesis de la aprehensión ni la síntesis de la apercepción. Ahora bien, la imaginación opera sobre una diversidad *dada*, al menos, a la imaginación, y no producida por ésta. Lo que produce la imaginación productiva pura debe ser otra cosa. Como quiera que ello sea, la diversidad empírica le es dada a través de los sentidos, y la diversidad pura pertenece a priori al espacio y al tiempo entendidos, por Kant, como formas puras de la sensibilidad, y, por ende, como condiciones transcendentales de toda síntesis de la aprehensión en la intuición. La imaginación productiva produce, más bien, imágenes puras que contribuyen a la realización del tránsito entre las intuiciones y los conceptos, haciendo inteligibles a las primeras, y dándole contenido a los segundos.

Hemos visto como Kant intenta fundar la síntesis de la aprehensión y la síntesis de la apercepción en la síntesis de la imaginación productiva pura. Pero intenta, a la vez, fundar la síntesis de la imaginación en la síntesis de la apercepción (*KrV* A 125), lo que constituye una fundamentación circular.[17] La imaginación representa los fenómenos en la

17. Mörchen tiene razón al señalar que la posibilidad de descubrir un múltiple como tal presupone una síntesis (Mörchen 1970, p. 61). Mörchen no precisa, sin embargo, cuál sería la naturaleza de la síntesis mencionada.

asociación y en la reproducción (*KrV* A 115). Cabe preguntar cómo puede garantizarse una asociación objetiva de fenómenos. Ciertamente podemos asociar representaciones. Al asociar representaciones podría quedar, sin embargo, completamente indeterminado, si las percepciones asociadas por la imaginación son en sí mismas asociables (*KrV* A 115). Kant distingue, certeramente, entre la mera asociación y la afinidad de los fenómenos (*KrV* A 115).[18] Afines son los fenómenos que están asociados de modo objetivo (*KrV* A 115). La unidad de la asociación posee un fundamento objetivo (*KrV* A 121). La imaginación, puesta al servicio de un conocimiento conexo de los fenómenos, tiene que aprehender los mismos bajo la condición de una unidad sintética posible de dicha aprehensión (*KrV* A 121).[19]

No toda aprehensión lo es, pues, bajo una unidad sintética posible tal que lleve a la imaginación a un modo de aprehender objetivo y conexo de lo empíricamente dado. La imaginación puede reproducir lo aprehendido de modo objetivo, o asociarlo de forma enteramente subjetiva. Se reproduce lo aprehendido de modo objetivo cuando se aprehende bajo la condición de una unidad posible de la aprehensión.

El fundamento objetivo de toda asociación de fenómenos, es decir, de la afinidad de éstos, lo constituye el principio de la unidad de la apercepción (*KrV* A 122). Pero puede sostenerse que la unidad de la apercepción es, en toda caso, únicamente la condición necesaria, pero no suficiente, de la afinidad de los fenómenos. Puedo decir que tengo conciencia de las percepciones en la medida en que las cuento (*zähle*) como parte de una y la misma conciencia (la apercepción originaria) (*KrV* A 122). Pero, con ello, no determino, necesariamente, qué relaciones de carácter objetivo se dan *entre* las diversas percepcions que me son

18. Sobre el concepto de afinidad, véase Mörchen 1970, pp. 65, 71 y 73, y Cohen 1907, pp. 67 y 68. Véase también Paton 1936, pp. 483-7.

19. Según Kant, la unidad sintética originaria de la apercepción es condición de posibilidad del conocimiento a priori (*KrV* B 132). Bajo dicha unidad se encuentran todas las representaciones que me son dadas, independientemente de si yo puedo reproducirlas o no, conforme a la unidad que, desde un primer momento, les pertenece objetivamente. La tesis de la necesidad, en el ámbito del conocimiento, de efectuar una síntesis que reproduzca la unidad sintética originaria de las representaciones que me son dadas, queda recogida en la afirmación de Kant, al final del § 16, de que bajo la unidad sintética originaria de la apercepción se *encuentran* todas las representaciones que me son dadas, las cuales, no obstante, *tienen que ser traídas* a la misma unidad bajo la que ya se encuentran, mediante una síntesis (*KrV* B 135). Traer algo bajo la unidad que ya se encuentra es *reproducir*, no *producir* la mencionada unidad. Tener que traerlas bajo dicha unidad significa que, sin la realización de dicha reproducción y las estructuras a priori que la garantizan, dichas representaciones no podrían ser nada para nosotros.

dadas. Pues la unidad de la apercepción, en tanto condición de posibilidad de toda conciencia empírica, se revela como una condición de posibilidad tanto de la asociación subjetiva de las representaciones, como de la asociación objetiva de las mismas (afinidad). Sin la unidad de la apercepción, las representaciones, asociadas objetivamente o no, no serían nada para mí. Habría que indicar, más bien, de que manera se fundan, en la apercepción, las representaciones que me son dadas, de modo que éstas se puedan presentar bajo dicha unidad, tanto en el ámbito de una asociación subjetiva como objetiva de representaciones. Si la unidad de la apercepción fuese la condición necesaria y suficiente de la afinidad, entonces toda asociación de representaciones tendría un carácter objetivo, y, por tanto, ser una asociación de representaciones objetivamente afines, lo que Kant, con razón, no reconoce.

No es seguro que el darse de las representaciones como múltiples dependa de la asociación entendida como el ejercicio de una actividad espontánea. Caso de que tuviésemos la capacidad de asociar las percepciones enteramente a nuestro arbitrio, permanecería algo indeterminado y casual, si dichas percepciones son en sí mismas asociables (*KrV* A 121-122). En el caso de que no lo fueran, sería posible toda una sensibilidad donde nos tropezaríamos con múltiples instancias de conciencia empírica, separadas entre sí, sin que pertenecieran a una conciencia de mí mismo, lo que es imposible, según Kant.

La asociación puede entenderse desde dos puntos de vista. Interesa determinar, por una parte, cómo es posible algo así como una asociación de representaciones en general, es decir, independientemente de si se trata de una asociación de percepciones afines o de representaciones objetivamente incompatibles. Desde luego, disponer y poder dar cuenta de una asociación de percepciones no resuelve de suyo el problema de los criterios con base en los cuales puede determinarse con objetividad, si las representaciones así asociadas son objetivamente asociables. Lo que le importa fundamentalmente a Kant es indicar si es posible y cómo es posible una asociación objetiva de representaciones, o, dicho de otra manera, si es posible, y cómo es posible, la afinidad de los fenómenos entre sí. La apercepción no puede dar cuenta de la afinidad de los fenómenos entre sí. Ella no explica suficientemente ni la afinidad de los fenómenos, ni tampoco la asociación indeterminada de las percepciones en general. Puedo tener conciencia de cada representación que me sea dada, sin que ello produzca, de suyo, un determinado tipo de asociación, afín o no, entre las representaciones que me son dadas.

De la pura asociación de percepciones que no son objetivamente

asociables (afines), resultaría, según Kant, un conjunto de percepciones, y toda una sensibilidad, en la cual encontraríamos, en nuestro espíritu, una gran cantidad de instancias de conciencia empírica (*viel empirisches Bewutsein*) que, no obstante, estarían separadas entre sí, y no pertenecerían, por ello, a una conciencia de nosotros mismos (*KrV* A 122). Caso de tener una conciencia completamente aislada de los múltiples (entre sí) de una multiplicidad de percepciones, no podríamos hablar de una facultad de asociar percepciones. Si, como cuestión de hecho, asocio percepciones, resulta imposible la conciencia absolutamente separada de lo múltiple entre sí, y sería incluso imposible que, una diversidad empírica pudiera ofrecérsenos, en cuanto tal. La conciencia de una contigüidad espacio-temporal y de una semejanza entre las percepciones que me son dadas presupone ya una conciencia de sí empírica, que en tanto cambiante, requiere una conciencia transcendental. La apercepción, como mero correlato de toda conciencia empírica de percepciones, no puede dar cuenta, en tanto mero correlato, del carácter subjetivo u objetivo de nuestra asociación de representaciones.

El fundamento objetivo de toda asociación de fenómenos la denomina Kant afinidad (*KrV* A 122). Dicho fundamento lo provee la unidad de la apercepción (*ibid*). Todos los fenómenos se aprehenden de un modo tal, que éstos son cónsonos.(*zusammenstimmen*) con la unidad de la apercepción (*ibid*). A su vez, la unidad de la apercepción requiere, para ser posible, una unidad sintética en su enlace, la cual es objetivamente necesaria (*ibid*). La unidad de la apercepción como mero correlato lógico de toda atribución de percepciones a mí mismo, no puede dar cuenta ni de la asociación subjetiva, ni de la asociación objetiva de las percepciones.

Conviene precisar, que el yo como correlato puede entenderse en tres sentidos diversos. Puede entenderse en el sentido del correlato lógico-gramatical de todo enunciado en primera persona del singular, o como el correlato empírico cambiante de las representaciones que me son dadas, o, finalmente, como la unidad sintética originaria de la apercepción, a la cual se retrotrae, para fundamentar su identidad, todo yo empírico cambiante.[20] Tenemos que dar cuenta de la asociación objetiva de representaciones con base en la unidad sintética, que es condición de posibilidad de la unidad de la apercepción en tanto

20. Para un tratamiento pormenorizado de los conceptos kantianos de la unidad sintética originaria de la apercepción y del *yo pienso*, véase López 1989, capítulo 3, pp. 163-266 (López, A., *Die Form der Anschauung und die transzendentale Apperzeption*, (Dissertation), Mainz 1989).

conciencia de mí mismo, a través de representaciones empíricas que me son dadas. Dicha unidad sintética de la unidad sintética de la apercepción como correlato (lógico-gramatical y/o empírico), puede ser llamada también, de modo abreviado, unidad de la apercepción, si bien, en sentido estricto, se trata de la unidad de la unidad de la apercepción, es decir, de la unidad sintética objetiva y originaria de la multiplicidad, dada en correlación empírico-subjetiva conmigo mismo como conciencia empírica cambiante.

Hay que distinguir entre el principio *de la* (es decir, que posibilita la) unidad de la apercepción (empírica) y la unidad (empírica) de la apercepción, que es el correlato empírico de las representaciones que me son dadas. Ya que dicho principio constituye una unidad sintética, existe el peligro de que pueda tomarse el término "unidad de la apercepción" de un modo impreciso.[21] Kant entiende el principio de la unidad de la apercepción, es decir, la unidad sintética de la unidad de la apercepción (como correlato empírico) como una consecuencia de una síntesis de la imaginación, que está fundada a priori con base en reglas (*KrV* A 123). Con base en la imaginación productiva ha querido Kant dar cuenta del fundamento objetivo de toda asociación de los fenómenos, es decir, de la afinidad de los mismos en la unidad de la apercepción. La unidad de la apercepción, que según Kant, debía ser el principio que diera cuenta de la afinidad, es posibilitada por la síntesis de la imaginación, que debía ser lo explicado.

No es meramente la síntesis de la imaginación, sino ella *en tanto fundada en reglas*, lo que constituye la condición de posibilidad de la unidad de la apercepción. Ya que Kant habla de la unidad de la apercepción desde dos puntos de vista distintos, cabe considerar si puede darse cuenta de la apercepción con base en la síntesis de la imaginación, a la vez que se funda dicha síntesis en el principio de la unidad de la apercepción. Kant no da cuenta, sin embargo, de cómo la síntesis de la imaginación pudiera ser condición de posibilidad de la unidad de la apercepción.[22] Es viable la siguiente explicación: la síntesis de la imaginación es condición de posibilidad de la unidad de la

21. Compárese con Vleeschauwer 1934-7, vol. II, p. 330, quien habla de "un cercle vicieux inévitable" respecto a la relación entre la apercepción y la síntesis.
22. Según Paton, la síntesis de la imaginación tendría un carácter inconsciente, estando bajo el dominio (inconsciente) de la categoría de causa y efecto (Paton 1936, p. 487). Dicha síntesis sería, a la vez, la condición de posibilidad de los conceptos de objetos, y, específicamente, de las categorías (Paton 1936, p. 485). De ello se desprende la tesis, lógicamente circular, de que un enlace categorial (la categoría de causa y efecto) es condición de posibilidad de los enlaces categoriales.

apercepción entendida como el correlato empírico y constantemente cambiante de nuestras representaciones, que, por ello, debe ser constantemente reproducido por la imaginación. Por otro lado, sin embargo, el *principio* de la unidad de la apercepción depende, conforme a dicha explicación, de las *reglas que sirven de fundamento a la síntesis de la imaginación productiva*, que posibilita el reconocimiento de la afinidad entre los fenómenos que nos son dados. No hay nada decisivo sobre la naturaleza de tales reglas en la *Tercera sección* de la *DT*. La asociación objetiva de las representaciones debe fundamentarse en las reglas por las cuales se rige la imaginación productiva.

Insatisfecho, quizás, de los intentos anteriores, Kant emprende uno nuevo (*KrV* A 125), al buscar un fundamento para la asociación objetiva (afinidad) de los fenómenos, que resulta de la actividad de la imaginación productiva. Conforme a dicho intento, toda unidad formal en la síntesis de la imaginación y en el uso empírico de la misma se funda en las categorías (*KrV* A 125).[23] Se trata aquí de uno de los dos o tres pasajes de la sección tercera de la *DT* donde Kant habla de las categorías, y ello, no obstante al señalamiento de Kant de acceder a una dilucidación sistemática de las categorías en la sección mencionada (*KrV* A 98).[24] Las categorías son, a la vez, el fundamento de toda unidad formal en la síntesis de la imaginación, y los elementos que garantizan que los fenómenos pertenezcan a la conciencia de nosotros mismos (*KrV* A 98). La conciencia de nosotros mismos, en tanto empírica, depende de un múltiple dado de la experiencia, que no es producido por el enlace categorial. No parece, pues, iluminadora la tesis de que el enlace categorial pudiera ser la condición de posibilidad originaria del darse de la multiplicidad como multiplicidad a nuestra conciencia. En todo caso, las categorías pueden dar cuenta de que la multiplicidad empírica dada pueda pertenecernos de una cierta manera, que éstas posibiliten un modo objetivo de conciencia de nosotros mismos en el ámbito de las representaciones empíricas que nos son dadas, y con las cuales está indisolublemente ligada tanto la conciencia subjetiva, como la conciencia objetiva de nosotros mismos. Por cuanto el enlace categorial no produce el múltiple de las representaciones empíricas que sintetiza, da cuenta de manera necesaria, pero no suficiente, de algo así como una conciencia empírica objetiva de nosotros mismos, que no es otra cosa

23. Paton indica que las categorías constituyen algo así como una sorpresa dramática en la primera versión de la *DT*. Insiste, no obstante, en que la consideración de las mismas se sigue de lo que precede (Paton 1936, p. 488, n. 4).
24. Véase también *KrV* A 119.

que una conciencia de nosotros mismos en el ámbito de la afinidad (reproducción objetiva) de las representaciones que nos son empíricamente dadas.

La introducción abrupta de las categorías en la *Tercera sección* de la *DT* de 1781 dificulta una determinación de si las categorías constituyen, quizá, una cuarta síntesis frente a la síntesis de la aprehensión, a la síntesis de la imaginación y a la síntesis de la apercepción, o si cabe identificarlas con algunas de las mismas. A lo sumo podría ser algo derivado de la síntesis de la apercepción y de la síntesis de la imaginación. Kant sostiene, precisamente, esta tesis en la *KrV* A 119, al indicar que el entendimiento es la unidad de la apercepción respecto a la síntesis de la imaginación, y que el *entendimiento puro* es la unidad de la apercepción respecto a la síntesis *transcendental* de la imaginación. Conviene subrayar que este planteamiento destaca los dos sentidos en que cabe hablar, según Kant, de unidad de la apercepción. Conforme a uno de ellos, la unidad de la apercepción es relativa a la síntesis *no* transcendental de la imaginación, y, conforme al segundo, es relativo a la síntesis transcendental de la misma. Se trata de dos tipos de conciencia de sí con base en dos modos posibles de reproducir la multiplicidad empírica que nos es dada: la conciencia de mí mismo en el ámbito de las representaciones que reproduzco sin que éstas sean, al menos, enteramente afines entre sí, desde un punto de vista objetivo (es decir, asocio representaciones, que no son objetivamente asociables entre sí), y la conciencia de sí que resulta de asociar representaciones que son objetivamente asociables entre sí. Se trata de formas extremas de la unidad de la apercepción entre las cuales bien pueden darse formas intermedias, es decir, formas en las cuales parte de lo empíricamente dado ha sido reproducido con objetividad y parte no. Kant expresa una de las tesis considerada de la siguiente manera: hay que añadir la apercepción a la síntesis pura de la imaginación para hacer intelectual la función de ésta última (*KrV* A 119).[25] Sin embargo, en la *KrV* A 125 intenta Kant dar cuenta de la síntesis de la imaginación y de la síntesis de la apercepción con base en las categorías.

Hemos visto cómo Kant intenta dar cuenta de la síntesis de la apercepción con base en la síntesis de la imaginación y de la síntesis de la imaginación con base en la síntesis de la apercepción, lo que dificulta el intento de explicar cómo de la relación entre ambas surgen conocimientos puros a priori que contengan la unidad necesaria de la síntesis pura de la imaginación respecto a todos los fenómenos posibles. Kant

25. Compárese con Vleeschauwer 1934-7, vol. II, p. 341.

pretende, a la vez, dar cuenta del entendimiento y las categorías con base en la relación entre la unidad de la apercepción y la síntesis de la imaginación, y dar cuenta de la posibilidad de una relación entre las mismas con base en las categorías. El intento, de Kant, de derivar de la relación entre la unidad de la apercepción y la síntesis de la imaginación al entendimiento y sus categorías permanece oscuro. Por otro lado, el intento de fundar la unidad de la apercepción y la síntesis de la imaginación con base en el entendimiento y sus categorías contradice la propuesta de la primera versión de la *DT* (*KrV* A 97-8), conforme a la cual, la aprehensión de las representaciones, la reproducción de las mismas en la imaginación y su reconocimiento en el concepto conducen a tres fuentes subjetivas del conocimiento que hacen *posible al entendimiento y a la experiencia como producto empírico* del mismo (*KrV* A 97-8). Por lo demás, respecto a la tesis de que el entendimiento y sus categorías resultan de la puesta en relación de la unidad de la apercepción con la síntesis de la imaginación, cabe señalar que no sólo se echa de menos todo señalamiento pormenorizado de cómo ello es posible, sino también toda referencia a la síntesis de la aprehensión, que, en conjunto con las otras dos, debería hacer posible al entendimiento mismo.

Para finalizar haremos un intento, con base en Kant, de reconstruir, parcialmente, la doctrina de la triple síntesis, atendiendo particularmente el problema de su carácter unitario. En dicha reconstrucción juega un papel importante el concepto de regla. Dicho concepto es esencial para hacer inteligible la doctrina de la triple síntesis. Ahora bien, de acuerdo a Paton, las definiciónes de "regla" y de "ley" que ofrece el propio Kant no son del todo claras.[26] Paton sostiene que de las dos definiciones del concepto de regla, presentadas por Kant, una de ellas es "desafortunadamente ambigua",[27] y la otra "es igualmente difícil".[28] Paton añade que Kant "no utiliza consistentemente su distingo entre regla y ley".[29]

Los conceptos kantianos de regla y de ley son claros y precisos desde

26. Paton 1936, vol. I, p. 495. Véase también Brittan 1978, pp. 174, 178 y 179 (Brittan, G., *Kant's Theory of Science*, Princeton, New Jersey 1978.

27. La definición "desafortunadamente ambigua" es la siguiente: " Regeln, sofern sie objetiv sind, (mithin der Erkenntnis des Gegenstandes notwendig abhängen) heien Gesetze" (*KrV* A 126).

28. La definición "igualmente difícil" es "Nun heit aber die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige, (mithin auf einerlei Art) gesetzt werden kann, eine *Regel*, und wenn es so gesetzt werden *mu*, ein *Gesetz*" (*KrV* A 113). Véase Paton 1936, vol. I, p. 495.

29. Véase Paton 1936, p. 495. Paton se refiere a *KrV* A 108 y A 110.

un punto de vista sistemático y es posible un uso consistente de los mismos. Ellos posibilitan una comprensión de la contribución noética peculiar de cada una de las síntesis de la triple síntesis, así como determinar el fundamento de su carácter unitario.

Es posible explicar el entendimiento de diversas maneras: como una espontaneidad del conocimiento, como la facultad de los conceptos y como la facultad de los juicios (*KrV* A 126). Pero es incluso mejor y más fructífero caracterizar al entendimiento como la facultad de las reglas, ya que ello se encuentra más cercano a la esencia del mismo (*ibid*). El entendimiento examina los fenómenos para *descubrir* alguna regla en ellos (*ibid*). Los conceptos puros del entendimiento representan reglas para la *reproducción necesaria* de lo múltiple de la intuición. De acuerdo a Kant, una regla es la representación de una condición, en conformidad con la cual *puede ponerse* cierta diversidad (*KrV* A 113-4). Por otra lado, una ley es la representación de una condición, de acuerdo con la cual *tiene que ser puesta* una cierta diversidad (*ibid*). Evidentemente estos conceptos de regla se contraponen. El concepto de regla como una representación de la reproducción necesaria de una diversidad dada por la imaginación es idéntico al concepto de ley. Se pueden reconocer dos tipos distintos de reglas, de acuerdo a Kant, que cabe llamar reglas nomológicas y reglas no-nomológicas.

Las reglas nomológicas expresan condiciones, conforme a las cuales *tiene que ponerse* cierta diversidad. Las reglas no-nomológicas expresan condiciones, conforme a las cuales *puede ponerse* cierta diversidad. Desde un punto de vista modal, las reglas nomológicas son reglas apodícticas, mientras que las reglas no-nomológicas son reglas problemáticas.[30] Cabe designar reglas hipotéticas a estas reglas problemáticas. Sostenemos que hay una transición de la reproducción problemática de la diversidad de la intuición, conforme a reglas hipotéticas, a la reproducción apodíctica de la diversidad, conforme a reglas nomológicas. En términos de la doctrina kantiana de la triple síntesis esta transición tiene que ver con el paso de la síntesis de la reproducción en la imaginación a la síntesis del reconocimiento en el concepto. Tiene que ver, precisamente, con el paso de los juicios de percepción a los juicios de experiencia, que Kant reconoce en los *Prolegómenos*.[31] La

30. Véase *KrV* A 75, B 100; A 781, B 810; A 822, B 850.

31. Véase Brittan 1978, p. 184. Compárese con López 1991 (López, A. "Juicios de percepción y de experiencia en Kant: El tránsito de la conciencia de mis estados particulares a la conciencia en general", *Diálogos* 58, 1991). No estamos de acuerdo con Brittan, quien interpreta los juicios de experiencia en el sentido de la *ley de cobertura*, de tal manera que, en ellos, el segundo *concepto se deriva* del primero por medio de una regla (Brittan 1978, p. 184). Brittan sostiene que los juicios de experiencia constituyen instancias de leyes, lo que resulta de subsumir el juicio de percepción bajo la categoría de causalidad (*ibid*).

diferencia entre la reproducción apodíctica y la reproducción problemática de la diversidad, es decir, entre la síntesis del reconocimiento en el concepto y la síntesis de la reproducción en la imaginación consiste en lo siguiente: la primera síntesis, pero no la segunda, tiene un carácter universal, si bien la segunda es una sínesis que puede ser generalizada en principio. Esta diferencia puede expresarse de otro modo. La reproducción apodíctiva es válida para una conciencia en general, mientras que la reproducción problemática es válida, por lo menos, en un primer momento, sólo respecto de los estados particulares de mi sentido interno, es decir, para mi conciencia particular.[32] La reproducción problemática de la diversidad empírica tiene que ver con una conexión de las representaciones que pongo, de tal modo que trato de poner una conexión de la diversidad empírica que pueda valer para una conciencia en general, si bien al principio no puedo tener seguridad de ello.

Tanto la síntesis de la reproducción en la imaginación, como la síntesis del reconocimiento en el concepto, son síntesis conforme a reglas. Por medio de los conceptos de reglas propuestos es posible especificar, de un modo preciso, la actividad sintética de las diversas síntesis de la triple síntesis. Así la síntesis de la reproducción en la imaginación se lleva a cabo conforme a reglas hipotéticas. Unicamente conexiones problemáticas de la diversidad empírica se obtienen de tal síntesis.[33] Por otro lado, la síntesis del reconocimento en el concepto se realiza, de acuerdo a reglas nomológicas. De dicha síntesis resultan conexiones apodícticas de la diversidad empírica. Ahora bien, la síntesis de la aprehensión en la intuición difiere esencialmente de las otras dos, por ser de carácter *irregular*. La síntesis de la aprehensión da, de modo irregular, la multiplicidad de la intuición. Tiene que ver con una síntesis menos discriminada de acuerdo a criterios que no son enteramente conscientes, y que no presuponen un uso explícito y conscientes de reglas. En tanto asimilable a la síntesis de la imaginación *reproductiva*,[34] la síntesis de la aprehensión en la intuición tiene que ver

32. En la doctrina de la triple síntesis se encuentran ya los inicios de la doctrina kantiana de los juicios de percepción y de experiencia, que Kant introduce expresamente en los *Prolegómenos*.

33. Véase Hempel 1966, pp. 3-6 (Hempel, C. G., *Philosophy of Natural Science*, Englewood Cliffs, N. J., 1966).

34. Véase *KrV* B 152; B 155, nota; A 141, B 181; A 157; B 196, donde Kant tematiza la

con la reproducción de lo empíricamente dado, de acuerdo a los principios de la semejanza y de la contigüidad espacial y temporal.

Kant define la ley como una regla conforme a la cual puede determinarse la existencia de las cosas.[35] La existencia de las cosas es determinable en relaciones espaciales y temporales, que pueden distinguirse, en principio, de la relación causal y casual de las cosas existentes respecto de nuestra propia espacialidad y temporalidad como sujetos corpóreos y biográficos. La conexión causal tiene que ver con la síntesis del reconocimiento en el concepto. La categoría de la causalidad permite determinar *el orden objetivo de la sucesión* con respecto a las cosas existentes que nos son dadas (*KrV* A 203, B 248). Ahora bien, el tiempo que precede a un acontecimiento es, a veces, tan corto, que únicamente con la ayuda de reglas hipotéticas es posible descubrir, a menudo después de varios intentos, las reglas nomológicas (leyes) que lo explican (*KrV* A 203, B 248). Si las reglas hipotéticas conducen, exitosamente, al reconocimiento de leyes, entonces la diferencia entre reglas hipotéticas y reglas nomológicas desaparece.[36] La diferencia entre reglas hipotéticas y nomológicas es de naturaleza modal, es decir, no tiene que ver con el contenido de los juicios mencionados, sino con el valor de la cópula en relación con el pensamiento en general (*KrV* A 74, B 100). Una relación que, en un primer momento, vale sólo respecto a mi conciencia en particular —como conexión hipotética que afirmo existe entre individuos de una multiplicidad empírica dada— puede mostrarse, a veces, como siendo de tal naturaleza, que tiene que ser posible que valga respecto a toda conciencia empírica en general. Esto puede mostrarse con la ayuda de experimentos bien planificados.[37]

Las reglas nomológicas tienen que poder valer relativas a toda conciencia empírica posible. Ello no significa que tengan que valer, como cuestión de hecho, para toda consciencia empírica. Las reglas nomológicas tienen que ver con posibilidades apodícticas de reconocimiento de lo objetivamente dado, no con actualidades que no pueden ser de otra manera. No es siempre posible una transición de reglas

imaginación productiva, y B 141, B 152, y A 156, B 195, donde Kant habla de la imaginación reproductiva.

35. Véase Eisler 1938, p. 459, quien cita el Lose Bl. F 3: "Gesetz ist die Regel, nach der das Dasein der Dinge bestimmbar ist" (Eisler, R., *Kant Lexikon*, Berlin 1938, reimpreso por Olms, Hildesheim 1964).

36. Compárese con Brittan 1978, p. 184.

37. Mediante experimentos puede mostrarse, no que una relación particular tiene que valer respecto a toda conciencia empírica, sino que tiene que poder valer respecto a una conciencia empírica en general.

hipotéticas a reglas nomológicas. Las reglas hipotéticas pueden ser expresión de supuestas conexiones objetivas entre individuos de una multiplicidad empírica dada que, al final, se muestran como conexiones de una naturaleza meramente psicológica y subjetiva. Hay una diferencia epistemológica entre algunas reglas hipotéticas, que se consideran en el proceso de establecer reglas nomológicas, y la ley (regla nomológica) que se establece exitosamente con la ayuda de una consideración crítica de las reglas hipotéticas. Pero esta diferencia se evidencia sólo cuando la síntesis objetiva de la diversidad de la intuición se determina mediante el establecimiento exitoso de la ley. Las reglas hipotéticas que no son convertibles en reglas nomológicas ponen, de manera equivocada, una conexión temporal irregular entre fenómenos, es decir, de acuerdo al curso (*Abfolge*) del tiempo, como si fuese una conexión regular entre ellos, es decir, de acuerdo al *orden* (*Ordnung*) del tiempo (*KrV* A 203, B 248).

Las diferencias entre las síntesis de la triple síntesis son de carácter modal: lo efectivamente dado en la síntesis de la aprehensión debe reconocerse objetivamente en la síntesis del reconocimiento en el concepto, tratándose, en ambas, del mismo contenido. Respecto a la síntesis de la reproducción, mediadora en el proceso de tal reconocimiento, cabe distinguir una reproducción pasiva y una reproducción activa de representaciones. La primera puede confundirse con la síntesis de la aprehensión, que no discrimina, respecto a los contenidos, entre lo que es válido únicamente para mi conciencia particular, de aquello que tiene que poder valer para una conciencia en general. Para tal discriminación se requiere del esfuerzo espontáneo de la reproducción de las representaciones, con base en reglas nomológicas, atendiendo aquello en que éstas son objetivamente afines. Dicho esfuerzo juega un papel decisivo dentro del proceso que consiste en hacer inteligibles las intuiciones que nos son dadas. Dichas intuiciones, fuera del reconocimiento en el concepto, permanecen ciegas para nosotros respecto al carácter de la efectiva afinidad objetiva que pudiera pertenecerles, haciendo con ello, difusa y vacilante, la conciencia empírica de nosotros mismos.

Universidad de Puerto Rico

ABSTRACT

Some difficulties of the doctrine of the threefold synthesis are examined, among them, the problem concerning the nature of the synthesis of apprehension, and the circular relation of fundamentation between the synthesis of imagination and the synthesis of apperception. To clarify this relation, different senses of the concept of the unity of apperception are acknowledged, and the Kantian concept of rule is introduced. It has two senses, which play an important role in the clarification of the unitary character of the threefold synthesis. This synthesis is connected with Kant´s distinction of judgements of perception and judgements of experience.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVIII, Nº 2 (Primavera 1992)

NOTAS

APROXIMACION AL JOVEN ARISTOTELES: EL ORFISMO DEL *EUDEMO**

María Luisa Femenías

Plutarco, en *Vida de Dión* [1], relata que, a espaldas de Platón, algunos miembros de la Academia, entre ellos Espeusipo y sus compañeros, colaboraron con Dión de Siracusa, por entonces uno de sus miembros, en la preparación de una invasión para liberar Sicilia del tirano Dionisio, el joven [2]. Si bien, según parece, los académicos intentaron disuadirlo, finalmente Dión logró contratar mercenarios asistido —cuenta Plutarco— por el político y filósofo Eudemo de Chipre. Y es precisamente a este Eudemo que, poco después de su muerte en la batalla de Siracusa[3], Aristóteles le dedica su obra *Sobre el Alma*.

Del *Eudemo* o *Sobre el Alma*, diálogo hoy perdido, sólo restan unos pasajes no todos ellos de igual grado de confiabilidad, citados por

* Agradezco al profesor Francisco J. Olivieri sus valiosas sugerencias a una versión anterior de este trabajo.

1. Plutarco (1918), tomo VI; *Dión*, cap. xxii, 967.3.
2. *Op. cit.* Cap. vi. Sintéticamente:

Dionisio el viejo [+ Doris (3 hijos varones entre ellos Dionisio el joven)
+ Aristómaca (2 hijos/2 hijas. Una, Areté, fue entregada como esposa a Dión, hermano de Aristómaca y, por lo tanto su tío).

3. Hay controversia sobre la fecha exacta de la muerte de Eudemo y, en general, sobre la cronología de los acontecimientos. Cfr. A. Chroust (1973), vol. 2, pp. 44-45; Gigon, O. "Prolegomena to an Edition of the *Eudemus*" En: Düring, I y Owen, G.L.R. (1960) p. 22, este estudioso es cauto respecto de la información transmitada por Plutarco. Méautis fecha la muerte de Eudemo aproximadamente en el 350 a.c. Cfr. Méautis, "L'Orphisme dans l' *Eudème* d'Aristote", *Revue des études anciennes*, Julliet, 1955, p. 93. En términos generales, la muerte se sitúa alrededor del 352 a.c.

autores tardíos [4]. En efecto, cuando hacia el año 70 a.c. Andrónico de Rodas, director de la Escuela Peripatética, realizó la edición de las obras aristotélicas por encargo de Tiranio de Amisos, salvándolas —al decir de Estrabón— de su desaparición y poniéndolas nuevamente al alcance de los hombres cultos de su época [5], suprimió los diálogos. En otras palabras, publicó solamente los denominados trabajos esotéricos. Los diálogos, por su parte, considerados exotéricos y escritos para divulgación, habían gozado de suficiente difusión en la antigüedad. Quizá algunos criterios de carácter pitagorizante —conjeturan algunos estudiosos— hicieron que en tanto "escritos para el público" fueran apartados del *Corpus* y poco a poco dejados de lado.

Parece razonable, sin embargo, aceptar al menos como punto de partida la autenticidad del *Eudemo*, que numerosas fuentes atribuyen a Aristóteles. Rechazada, pues, la vía más fácil y rápida que consiste en considerarlo espúreo es necesario buscar alguna explicación a su peculiar contenido y conjeturar acerca de su relación con la obra aristotélica posterior. Por esta razón dos cuestiones, a nuestro entender, adquieren significación especial en virtud de la conocida tesis de Jaeger sobre la evolución del pensamiento aristotélico. En efecto, por un lado es necesario considerar la influencia platónica en el joven Aristóteles y por otro la continuidad temática y/o interpretativa de los escritos de juventud con los de madurez. Tanto para la primera como para la segunda alternativa los fragmentos del *Eudemo* resultan fuente inestimable.

En este trabajo nos centraremos en la primera de las cuestiones y dejaremos para un (próximo) segundo estudio la segunda. En las páginas que siguen nos concentraremos en unos pocos fragmentos que son de sumo interés debido —como veremos— a su influencia órfica, punto muy debatido de enlace con la influencia de Platón en general.

Ahora bien, al menos dos fragmentos del *Eudemo* permiten inferir aspectos órficos u orfizantes. Esto significa para algunos estudiosos una

4. Cfr. Temistio, *Com. de Anim*, CAG V. 3 107,4; 24.13-34; Plutarco, *Cons. ad Apoll.* 115; *De Is. et Os.* 77; Filopón, *Com. in De Anim*, 141, 22-142,6; 144,21; Simplicio, *Com. in De Anim*, 221,28-30, CAG XI 53.1-4; Cicerón, *De Div.* I.25, 52-53; Elías, *In Arist. Categ. Proem.*, CAG, XVII.1, 114.15, 115-12; Proclo, *In Plat. Tim.*, 338 c-d; Al-Kindi, Cód. Taimyriyye Falsafa 55 y Cód. Aya Sofía fol. 34. Cfr. Gigon, *op. cit.* En ediciones en lenguas modernas: G. Giannantoni, *Opere*, Bari, Laterza, 1973, Tomo IX; Barnes (ed.) (1984) *Complete Works*, Oxford, vol. 2, *Fragmenta*, consigna menos pasajes y menos extensos que Giannantoni.
5. Chroust, A.H. "The miracolous disapperance & recovery of the *Corpus Aristotelicum*" *Class. et Mediaeval.* XIII (1962) 1-2.

prueba fehaciente de la continuidad temática del primer Aristóteles con, por ejemplo, el *Fedón* y una serie de problemas caros a Platón. Consideramos, por el contrario y sin desestimar la influencia del Maestro, que el orfismo del *Eudemo* no es prueba suficiente de tal influencia ya que las enseñanzas órficas allí expresadas pertenecen no sólo a Platón sino también forman parte de un sustrato cultural más amplio y, si se quiere, más básico.

Para plantear más claramente la cuestión conviene recordar aunque sea brevemente la tesis de Jaeger que ya mencionamos. Como es sabido, Jaeger publicó en 1912 un trabajo sobre el desarrollo de la *Metafísica* de Aristóteles y luego, en 1923, otro de mayor envergadura sobre la evolución general de su pensamiento. Se trata de la conocida obra *Aristóteles: fundamentos de la historia de su desarrollo* [6], en la que aplica el método histórico de Wilamowitz-Möllendorf. Este método consiste en preguntar sistemáticamente a cada texto cómo se ha originado en su época, cómo pudo originarse, cómo se propuso escibirlo el autor y cómo y por qué influyó en las generaciones sucesivas hasta llegar a nosotros. Jaeger —su discípulo— en los albores del nuevo siglo, supo poner de relieve lo exclusivo y característico de las realizaciones de los griegos. Así, Aristóteles es —para este estudioso— el filósofo que de modo más ponderado representa el espíritu griego: el hombre activo en su situación histórica. El concepto de evolución espiritual de Aristóteles permite, de este modo, organizar su vasta obra desde unos comienzos juveniles fuertemente influenciados por el platonismo hasta la madurez de su pensamiento, liberado de Platón y volcado de lleno en su propio sistema [7]. Esta es, pues, la tesis que permitió plantear la cuestión aristotélica sobre nuevas bases. Así, se ubicó al *Eudemo* entre los primeros diálogos escritos por un joven Aristóteles fiel al maestro.

A esta luz, los fragmentos de los diálogos adquirieron una nueva relevancia: no más se descartó rápidamente como espúreo todo pasaje que no podía compatibilizarse con *el sistema*. El pensamiento de Aristóteles habría evolucionado desde un período platonizante hasta sus doctrinas definitivas y ello podía rastrearse paso a paso en su obra (o lo que queda de ella). El *Eudemo* (con probablemente el *Protréptico*) testimoniaría la adhesión aristotélica a las doctrinas de Platón, incluso a la teoría de las Ideas.

6. Jaeger, W. (1947).
7. Gigon, O. "Werner Jaeger y su obra", *ECO* 66 (xi) 6, 1965, p. 631-646; Chroust, A.H. "A brief account of the reconstruction of Aristotle's *Protreptico*" ,*Class. Philol.* IX.4, 1965, p. 229-239.

La teoría de las Ideas, criticada en el *Peri Ideon* —obra sin duda de juventud— marcaría la fase de transición desde la separación del platonismo hacia la construcción del propio sistema, al decir de Mondolfo [8]. En este primer período Aristóteles habría adherido también a la doctrina del alma inmortal, sustancial y separada, como en el *Fedón* de fuerte contenido órfico. También la desvalorización de la vida terrena presente en el *Eudemo*, ligaría a Aristóteles con las enseñanzas órficas de su maestro. Claramente para Jaeger, el orfismo del primer Aristóteles mostraría el estrecho vínculo del joven discípulo con Platón. Estas afirmaciones dieron lugar tanto a seguidores cuanto a severos críticos. En este sentido, comparto la atinada sugerencia de Gigon[9] de que, en líneas generales la tesis de Jaeger tiene que ser considerada adecuada y conviene tomarla en cuenta como marco válido de referencia. Consideremos, pues, al *Eudemo* un momento temprano del pensamiento Aristotélico. Ahora bien, ¿los momentos órficos del *Eudemo* dan cuenta de la influencia de Platón de modo tan contundente como se pretende? Sin negar la influencia de Platón, ¿puede atribuirse a estas creencias compartidas toda la carga de la prueba? Creemos que no. El orfismo estaba mucho más extendido de lo que, a primera vista suele creerse, Platón *puede* haber influido sobre esto en Aristóteles pero, sin duda, el sustrato órfico era compartido por poetas, trágicos e historiadores. Sopesemos, pues, esta vertiente y comparémosla con la platónica.

I. *¿Orfismo en el Eudemo?*

Resulta, ciertamente, peculiar en los escritos aristotélicos la temática misma del *Eudemo* o, al menos, de los pasajes que conservamos. Ahora bien, dijimos que la circunstancia del diálogo fue la muerte de Eudemo de Chipre, amigo de Aristóteles. Entonces, como señala Chroust, se trata de una *consolatio mortis*. Este género, habitual en la antigüedad [10], engloba obras que buscan el sentido de la vida y de la muerte, en general en referencia a la desaparición de un ser querido. Su mismo objetivo lleva a la recurrencia de ciertos temas como el de la inmortalidad del alma o la muerte como premio enviado por los dioses. Se conserva de

8. Mondolfo, R. (1974), tomo 2, p. 14.
9. Gigon, *art. cit* en n. 7, pp. 637-38.
10. Chroust, A.H. (1973), vol. 2, p. 56.

la antigüedad tardía una obra -la *Consolatio ad Apollonio* de Plutarco-[11] que permite ver con claridad el carácter propiamente consolatorio de estas obras. Es más, se insertan en ella algunos de los fragmentos más importantes del *Eudemo*, posiblemente su modelo. Resulta oportuno, por consiguiente, repasar los momentos más significativos de esta *consolatio* aunque sólo sea brevemente.

Plutarco se propone ofrecer ciertos motivos de consuelo a su amigo Apolonio por la muerte de su joven hijo y de ese modo hacer cesar sus lamentos inútiles. Para lograrlo expone ordenadamente las opiniones de ilustres filósofos, trágicos y hombres sabios en general que habiendo sufrido desgracia semejante encontraron consuelo al reconocer la futilidad de la vida. Así, el más peligroso de los males del alma es la tristeza y se impone combatirla. No se debe estar triste porque, en verdad, la muerte no es sino —como dice Esquilo— una poderosa medicina que cura todos los males de esta frágil vida, azarosa y breve. La muerte es, pues, preferible y llorar la muerte de alguien no es sino mostrar ignorancia. Morir es dormir un sueño profundo sin pesadillas ni malestares. En el sueño, como en la muerte, el alma libre del cuerpo viaja separada hacia los objetos de amor eterno. La muerte de los jóvenes es reconocimiento de los dioses por su virtud y, consecuentemente, una recompensa. El consejo de Plutarco es que Apolonio debe estar orgulloso de la virtud de su hijo y feliz de que los dioses así lo hayan reconocido. Aún si el alma no subsistiera tras la destrucción del cuerpo ¿qué mejor que la ausencia del dolor y la insensibilidad total? Y, si subsistiera, ¿no es acaso ese el momento en que vuelve a la patria? Esto es al menos lo que afirma Aristóteles en el *Eudemo* cuando el Rey Midas se encuentra con Sileno y le anuncia aquello que los hombres preferirían no saber. Más aún, ¿no sabe Apolonio que los hombres son mortales, que él mismo es mortal y engendró un hijo mortal? La muerte, pues, sólo preserva de mayores males a la vez que hace que cumplamos inexorablemente nuestro destino. Desde todo punto de vista se impone aceptar la muerte serenamente, aunque sea la de los propios hijos. Cierra Plutarco su *consolatio* con una cita de Meandro: "El hombre querido por los dioses muere en la flor de la edad".

Plutarco apela —como vemos— a diversos recursos: citas de autoridad, anécdotas referidas a hombres ilustres (menciona incluso a Pericles), ante la muerte de sus hijos, cita versos, poetas y dichos

11. *Consolatio ad Apollonio/Consolation a Apolonio pour la mort de son fils*, en Plutarco (1844), tomo I, pp. 230-272.

populares. El trabajo tiene, sin duda, un desarrollo medido y cuidado. En efecto, se habla en primer término de la muerte en general, luego de la muerte de los jóvenes, se plantean las alternativas inmortalidad/ destrucción del alma y en ambos casos es preferible la muerte a la vida. Se incluye el supuesto pasaje del *Eudemo* en el que Aristóteles, por boca de Sileno, respalda esa conclusión, se recuerda que la especie humana es mortal pues en eso consiste ser hombre (y no dios), Apolonio mismo es mortal y ha engendrado un hijo semejante. No hay, pues, más salida que aceptar naturalmente la muerte. Por último, cierra Plutarco la *consolatio* apelando a un poeta que resume en un verso el amor de los dioses hacia los jóvenes y su deseo de llevarlos pronto junto a ellos.

Suele sugerirse el carácter órfico del pasaje eudémico recogido por Plutarco. A decir verdad dos influencias son claras en la obra: (a) el epicureísmo y (b) el orfismo y aparecen alternativamente como soluciones consolatorias o disyunciones de las que se extrae igual conclusión: estar muerto es preferible.

Si, efectivamente, Plutarco siguió al *Eudemo* como modelo y se inspiró en él, el diálogo debe haber tenido ambas vertientes. Sea como fuere, la temática tratada hace presuponer un fuerte espíritu religioso.

Pero, ¿recoge Plutarco fielmente al *Eudemo*? y, a su vez, ¿recoge Aristóteles joven sólo de Platón el espíritu órfico del diálogo? Se han establecido paralelos entre el *Fedón* y el *Eudemo* (Jaeger) a fin de mostrar que el último es "copia" del primero. Esta sugerencia se encuentra también en testimonios antiguos como el de Simplicio o el de Filopón[12]. Esta línea argumentativa tiende a poner el acento en la temática y concluye (más o menos) de este modo: (i) el *Fedón* pone de manifiesto el orfismo platónico, (ii) Aristóteles sigue al *Fedón* en el *Eudemo*, de modo que (iii) el *Eudemo* pone de manifiesto el orfismo platónico, lo que quiere decir que el *Eudemo* muestra la influencia platónica. Los supuestos —queda claro— son muchos y muy fuertes con lo que este tipo de argumentación adquiere un carácter circular y, se presupone además aquello que se quiere probar.

Ahora bien, podría simplemente decirse que el orfismo del *Eudemo* pone de manifiesto precisamente eso, su orfismo. Este orfismo está presente no sólo en Platón sino en un espectro más amplio de pensadores y escritores de cuyo sustrato pudo haber recogido Aristóteles sus doctrinas. La presencia de orfismo en el diálogo no es suficiente para probar la influencia platónica en sus escritos juveniles. Antes bien,

12. Cfr. Simplicio, fr. 8 y Filopón, fr. 7.

conviene rastrearla en otros aspectos tal vez menos evidentes.

Los rastros órficos, se sabe, no sólo se encuentran en muchos diálogos platónicos (no sólo *Fedón*) sino también en los grandes trágicos, Herodoto y los poetas. Estos autores reconocen ciertas tradiciones ligadas al pecado, el castigo, la ley divina como opuesta a la humana y a la vida más allá de la muerte que los estudiosos no titubean en rotular de órficas [13]. En la época clásica, el temor al castigo después de la muerte, por ejemplo, no era un tema confinado a cenáculos cerrados de grupos órfico-pitagorizantes, sino que obedecía —como señala Dodds— a una conciencia culpable más amplia de la que participaban incluso filósofos alejados de esas doctrinas. El tema "órfico" no era, pues, patrimonio exclusivo de Platón sino que formaba parte de un sustrato cultural más básico y enmarañado. Si las creencias órficas del *Eudemo* hubieran sido recogidas de las creencias comunes a sus contemporáneos, Aristóteles no habría hecho sino aplicar un requisito metodológico que explicita, por ejemplo, en *EN* en el sentido de recoger las opiniones de la mayoría sobre el tema en cuestión. Esta propuesta no está en contradicción con el esquema general de la *Consolatio de Apolonio* que hemos perfilado poco antes. Si esto fuera así, no habría necesidad de plantear el problema de la "contradicción" o "abandono" de doctrinas tempranas en obras de madurez. No debe olvidarse, pues, el objetivo *persuasivo* de una consolación diferente, como es obvio, de uno científico.[14]

Sea como fuere, en el siglo V y IV se ponen en circulación un número de poemas pseudorreligiosos adscriptos al mismo Orfeo. Estos escritos no presentan según Dodds [15] una doctrina coherente y unívoca sino, más bien, se trata de un conglomerado de enseñanzas que el estudioso sistematiza en torno a tres núcleos principales:

(a) que el cuerpo es prisión del alma
(b) que ser vegetariano es regla esencial de vida
(c) que el pecado acarrea consecuencias indeseables tanto en este mundo como en el otro, razón por la que son necesarias las purificaciones.

13. Cfr. Dodds, E.R. (1973). *The greeks & the irrational*, University of California Press, 1973. Especialmente cap. V, p. 137. Cfr. también sobre este tema mi trabajo "¿Orfismo en el primer Aristóteles?", *Clássica*, Suplemento 1 (septiembre 1992).
14. Cfr. *EN*. 1095 a 20; el método dialéctico, propio de las ciencias prácticas, comienza con la formulación de premisas que aceptan la mayoría, todos, o los más sabios, *Tóp*. 100 b 20.
15. Dodds (1973) pp. 148-149, especialmente n. 93 y p. 137, n. 13.

De estas creencias Dodds extrae, al menos, dos consecuencias que los testimonios tardíos confirman aunque no hay vestigios al respecto en relatos tempranos:

(d) que las almas transmigran
(e) que no hay base clara para distinguir el orfismo del pitagorismo, salvo tardíamente.

Es evidente que (b) carece de valor para el examen que intentamos llevar a cabo, por lo que lo dejaremos de lado.

Por su parte, Méautis [16] considera relevantes dos enseñanzas órficas:

(f) la relación *sōma-sēma* (cuerpo/tumba)
(g) la noción de *nóstos* (regreso a la patria)

No parecen incompatibles las doctrinas aceptadas por Dodds y Méautis. Es más, se relacionan estrechamente. La imagen del cuerpo como prisión o cárcel o tumba (a) y (f) es familiar a los estudiosos de Platón, por ejemplo. Con la noción de liberación del alma de su cuerpo/tumba sucede otro tanto. Además, es posible relacionarla con los premios y castigos y la necesidad de purificación.

Ahora bien, para examinar los aspectos órficos del *Eudemo* parece conveniente tener presentes, al menos, los pasajes preservados por Cicerón sobre el sueño de Eudemo en *De Divinatione*, por Plutarco en la ya mencionada *Consolatio* sobre el encuentro de Midas con Sileno, por Al-Kindi sobre el Rey Griego y, por último, por Serverino, de escaso valor, en el que se atribuye tanto a Platón como a Aristóteles la doctrina de la metempsicosis.[17]

Veamos, pues, en primer término la cuestión *sōma-sēma*: cuerpo / tumba-prisión. Es necesario tener en cuenta que esta relación se vincula estrechamente con el tema de la muerte como liberación del alma de la prisión del cuerpo, un modo de recompensa o premio. Esto se ilustra bastante bien en un relato que Pausanias aparentemente toma de una oda perdida de Píndaro. En efecto, allí se relata como los hermanos Agámedes y Trofonio reciben de Apolo la recompensa de la muerte durante el sueño a los siete días de haber construido el santuario de Delfos.[18] Otro ejemplo lo proporcionan Herodoto y Sófocles. Ambos

16. Méautis *art.cit.* p. 83.
17. En Giannantoni, *Opere*, p. 125, fr. 12. Este fragmento falta en Walzer y Rose.
18. Cfr. Guthrie, W. K. C. (1955), p. 224.

recogen la anécdota de Cleobis y Bitón quienes empujaron el carruaje de su madre Cidipe, sacerdotisa de Apolo, entre las exclamaciones de la multitud al no haber ningún buey disponible. La madre pide a Apolo una recompensa para sus hijos los que mueren durante el sueño. La sentencia reza "Ningún hombre es feliz hasta que está muerto".[19] Así entendida la muerte no es sino el paso a la verdadera vida, la que lleva a la felicidad. El alma se libera del cuerpo que la tiene prisionera, enterrada en él. Por eso el cuerpo constituye su tumba. Teognis sostiene creencias semejantes o, al menos, así se desprende de los siguientes versos:[20]

> "De todas las cosas la mejor para los humanos es el no haber nacido ni llegado a contemplar los rayos del ardiente sol; y una vez nacido, atravesar cuanto antes las puertas del Hades y yacer bajo un elevado montículo de tierra".

Este es, en general, el espíritu que recoge fielmente Aristóteles en el pasaje que Plutarco atribuye al *Eudemo*. Se trata del legendario encuentro del Rey Midas con el Sileno. Herodoto se hace eco de los personajes de este encuentro en varias partes de su obra.[21] Efectivamente, nombra a Midas como Rey de Gordias en cuyos jardines, los más afamados por la belleza de sus rosas, los macedonios capturaron al Sileno. Aparece, también, un tal Sileno Marsias degollado por Apolo. Y, nuevamente, menciona a Midas pero como hijo de Gordias y Rey de Frigia ofreciendo exvotos en Delfos.

Ahora bien, lo importante para nosotros es el encuentro con Sileno que retoma Aristóteles. Sileno habría sido obligado a hablar "lo que prefería callar", es decir, "aquello que a los hombres conviene más no saber" y ésto es que "es mejor no haber nacido, pero habiendo nacido, lo mejor es morir pronto" que recoge lo expresado por Teognis con fidelidad. El *dictum* incluso ha llegado hasta nuestros días en boca de Nietzche.[22] El sentido de estos relatos es claro y responde al espíritu de la *Consolatio* de Plutarco: la vida no es sino la muerte y la muerte no es

19. *Ibidem*. Cfr. también Sófocles frags. de *Los perros Ventores* en los que se relata la historia del dios niño Hermes que tras robar unos novillos es encontrado por Apolo junto con Sileno, en Nestle W. (1930), p. 122.
20. Cfr. F. Rodríguez Adrados (1981) vol.II, p. 197 y n.1.
21. Herodoto, VIII.138.2; VII. 26 y I.14. Hay traducción castellana (bilingüe) México, UNAM, 1976. Marsias en *Banq.* 215 e.
22. Nietzsche, F. (1988) cap. 3, p. 52.

sino la verdadera liberación del alma. Morir joven es la bendición de los dioses a sus elegidos.

Platón se hace eco de este espíritu. En *Gorgias* (493 a) afirma que, en realidad, quizá ahora sólo estemos muertos. La vida verdadera es otra. De esta noción de vida como muerte y de muerte como vida puede pasarse con facilidad a la concepción de cuerpo como tumba o cárcel. Es precisamente en el *Cratilo* (400 b-c) [23] que leemos un claro ejemplo. Efectivamente, en el largo (y tedioso) pasaje de las etimologías, en un intento por describir si el nombre revela la naturaleza de aquello que nombra, Sócrates y Hermógenes se preguntan:

H— ¿Y lo que sigue a ésto? ¿Cómo diremos que es?
S— ¿Te refieres al *cuerpo* (*sôma*)?
H— Sí.
S— Este [se refiere al nombre], me parece desde luego complicado aunque varía poco. En efecto, hay quienes dicen que es *tumba* (*sēma*) del alma, como si ésta estuviera enterrada en la actualidad. Y dado que, a su vez, el alma manifiesta lo que manifiesta a través de éste [el cuerpo] también se lo llama justamente *signo* (*sēma*).

Nótese que el juego de palabras se produce cambiando sólo una letra por otra, jugando —Platón, en consecuencia— con los significados y posiblemente con las *esencias*. Poco más abajo, Sócrates atribuye a "Orfeo y los suyos" esta doctrina, en especial la creencia de que el alma expía las culpas de un cuerpo que hace las veces de prisión.[24]

Respondiendo a una posible pregunta, no tenemos más remedio que reconocer la similitud del pasaje eudémico con el de Teognis y que todos los relatos, incluyendo el juego de palabra de Platón, parecen dar cuenta de una creencia común. No nos atreveríamos a privilegiar, al menos en este tema, la influencia platónica.

En segundo término examinemos la noción de *nóstos* como regreso a la patria. Esta creencia la recoge Cicerón en *De Divinatione* respecto del *Eudemo*.

Siguiendo el diálogo Cicerón relata un sueño que habría tenido

23. Utilizo la versión castellana de J.L. Calvo (1983), Madrid, Gredos, cfr. n. 60, 61, p. 394. El pasaje mencionado del *Gorgias* continúa: "En efecto, he oído decir a un sabio que nosotros ahora estamos muertos, que nuestro *cuerpo* es un *sepulcro*" nótese el juego *sôma-sema*, como en el *Cratilo*. Cfr. nr. 70 y 71 p. 94. Ver también Méautis, *art.cit.* p.84-85, 91-92; Dodds (1973), p. 147.
24. *Crát.* 400 c - d, n. 61.

Eudemo. Según este sueño premonitorio, Eudemo, por entonces enfermo, se recuperaría de su enfermedad. Además, el tirano contra el que estaban luchando moriría y, por último, él mismo volvería felizmente a su amada patria (*domun revertisse videatur*). Cumplidas las dos primeras predicciones del sueño, creyó Eudemo que pronto regresaría a Chipre pero, sin lograrlo, murió en la batalla de Siracusa. Aristóteles llega a la conclusión de que Eudemo regresó efectivamente a su *verdadera patria*. Está claro que mientras que Eudemo interpretó "patria" como Chipre, Aristóteles, fiel a la noción órfica de muerte como "regreso/retorno a la patria", la interpretó en términos del lugar celeste de las almas. Efectivamente, la muerte de su amigo fue la liberación de su alma del exilio en el cuerpo y su regreso definitivo al éter celeste, origen y punto de llegada de las almas liberadas de su tumba/cuerpo. Las dos nociones expuestas quedan así estrechamente relacionadas.

Este sentido de "regreso" está presente en *Critón* [25] y es el que consta en las famosas Tablillas de Turios.[26]

Cabe subrayar que, así entendida el alma, es *individual*, en este caso, el alma de Eudemo. Esta inmortalidad del alma individual es totalmente contraria a las nociones de alma e inmortalidad que Aristóteles expone, por ejemplo, en *De Anima*, como veremos en otro trabajo. Quedan abiertas otras cuestiones como el problema de la predictibilidad de los sueños y, obviamente la imposibilidad de "probar" que la tercera de las premoniciones de Eudemo se cumplió efectivamente tal como Aristóteles supone.[27]

Nos interesa hacer mención también de un fragmento preservado por Al-Kindi y otro de Serverino, a los que por lo general, imputándoles procedencia tardía se suele dejar de lado con rapidez. Sin embargo consideramos que son interesantes: el primero por su estructura en cierta medida paralela a la del sueño de Eudemo, y el segundo en relación a la figura del Sileno.

Dos son los pasajes preservados por Al-Kindi [28] referidos al *Eudemo*. Uno, de escasas tres líneas, manifiesta que el alma es una sustancia

25. Cfr. *Critón* 44 a-b donde Sócrates dice "al tercer día llegaré a Ptía" son las palabras de Aquiles en *Ilíada* IX.363. Ptía era la patria de Aquiles. Platón cambió la primera persona por la tercera. Cfr. también *Hipias menor* 370 b - c, allí se cita completo el pasaje de *Ilíada*. Ver Femenías, *art. cit.* en n. 13.
26. Losaco, M. (1929), p. 139-140.
27. Plutarco, *Del Exilio* 607 c, en Méautis, *art. cit.* pp. 86-88; Gigon en Düring y Owen (1960) pp. 22-23.
28. Giannantoni, fr. 11; Barnes, p. 2400.

simple cuya actividad se muestra en el cuerpo. El otro —que nos interesa ahora— se refiere a la historia de un Rey Griego que al regresar de un estado de éxtasis describe a los que lo rodean las *cosas* que *vió* durante el trance: por un lado, ángeles, almas y formas y, por otro, algunos acontecimientos que, al regresar, pudo predecir: (a) cuánto viviría cada uno de los presentes, (b) que se abriría un abismo en la tierra de Elis, (c) que en dos años habría una inundación. Tales hechos, según el relato, efectivamente, se cumplieron. La conclusión a la que se arriba en el fragmento que se atribuye a Aristóteles es que ello fue posible porque el alma liberada del cuerpo logró contemplar las maravillas del mundo celeste. Si bien el relato guarda diferencias con el del sueño, ambos registran situaciones no normales de sueño/trance/delirio (?) donde se produce —supuestamente— la separación del alma del cuerpo. Liberada el alma logra "ver" o "contemplar" las "cosas maravillosas" del mundo celeste e, incluso, los acontecimientos del futuro. No menciona la crónica de Al-Kindi qué pasó con el rey tras su muerte, pero la exclamación final de qué maravillas no habrá visto una vez totalmente liberado de la atadura del cuerpo permite inferir que el mundo celeste del que habla es el lugar "natural" de permanencia del alma. Al igual que en los ejemplos anteriores, como se ve, el alma es considerada en términos de "alma individual".

Más curioso aún es el pasaje preservado por Serverino [29] en el que se habla de un tal Ceneo, ahora mujer, que obtuvo de Neptuno la posibilidad de cambiar de sexo y hacerse invulnerable. Habría combatido del lado de los Lapidios contra los Centauros. Cuando se le concedió el don de la muerte habría vuelto a su sexo original. En este extraño relato se atribuye también a Platón y Aristóteles la metempsicosis. El alma recorrería diversos cuerpos justificándose así el cambio de sexo.

No extraña a los conocedores de los escritos pseudopitagóricos o de los fragmentos de Empédocles esta doctrina de la metempsicosis. No tan claramente se ve su relación con Platón y menos aún con Aristóteles. De ahí a que este pasaje pertenezca al *Eudemo* hay aún mayor distancia. Sabemos que la fuente es tardía y su confiabilidad más que relativa. Sus referencias son sumamente tardías, posiblemente Pausanias, Apolodoro u Ovidio.[30] Poco puede decirse, pues, del *Eudemo* aristotélico a partir

29. Giannantoni, fr. 12.

30. Neptuno es el heleno Poseidón, rey de mares, ríos y fuentes. Los Centauros aparecen emparentados con los Silenos y se tejen algunas historias al respecto. Efectivamente, este Ceneo habría matado Centauros en las bodas de Hippodamia, hija de Enomao. La tradición es tardía, si bien algunas figuras se remontan a Herodoto. Cfr. Zimmerman (1980); Kirk, G. S. (1985) pp. 161-170; Steuding, H. (1930) , p. 95.

de versiones de este tipo. No quedan, que sepamos, más fragmentos que permitan contrastar estas referencias.

Hasta aquí, los fragmentos eudémicos referidos a cuestiones órficas. ¿Es posible aceptar su procedencia puramente platónica y basar en ellos la influencia de Platón en el discípulo? Es necesario tener presente la pregunta que se formula Gigon sobre qué sentido tiene indagar influencia platónica a partir del *Fedón* en una obra escrita alrededor de veinte años después. ¿No es posible concluir que, al menos en este punto, bien puede tratarse de la recurrencia a una temática tradicional debido a la índole misma del diálogo? ¿Qué es posible concluir?

De lo expuesto creemos posible concluir, al menos, dos cosas: (a) que un Aristóteles joven, en un diálogo cuyo propósito es el de una *consolatio mortis*, acepta la inmortalidad del alma individual, su separabilidad del cuerpo y la posibilidad de que —gracias a ello— adquiera conocimiento de las "cosas maravillosas" de otro mundo (b) que Aristóteles recurre a viejos temas: la vida como condena, el mito del Sileno y Midas, la premonición de los sueños, etc. En este sentido, es necesario tener en cuenta que no sólo se trata de "temas órficos" sino también de "temas populares" o popularizados por trágicos y poetas. Puestos estos marcos de referencia, ¿no es posible que Aristóteles, que no está empeñado en hacer un tratado "científico", recogiera simplemente los temas reconocidamente pertinentes a una *consolatio*? ¿No está —quizá— sólo recogiendo "la opinión de la mayoría" sobre el tema?

Sea como fuere, el escaso número de fragmentos de que disponemos no permite, a nuestro juicio, concluir definitivamente.

Universidad de Buenos Aires

ABSTRACT

The *Eudemus* is one of his best known dialogues and presents at least two interesting points: orphic influence and a different conception of the soul; different, of course, from that in the *De Anima*. This paper deals with the first point: orphism in the *Eudemus*. We intend to show that even though he could have been very much influenced by Plato, the orphic doctrines were a much more extended and popular belief. In short, orphism was a culture-pattern so to prove orphic influence in Aristotle does not entail platonic influence at the same time as it is sometimes suggested.

BIBLIOGRAFIA

Chroust, A-H. (1973) *Aristotle*, London, Routledge & Kegan Paul.
Dodds, E.R. (1973) *The Greeks & the Irrational*, University of California Press.
During, I. & Owen, G.L.R. (ed., 1960) *Aristotle & Plato in the midforth Century*, Götoborg.
Guthrie, W. (1955) *The Greeks & their Gods*, Boston, Beacon Press.
Jaeger, W. (1947) *Aristóteles*, México, F.C.E.
Kirk, G.S. (1985) *Los Mitos*, Bs. As., Paidós.
Losaco, M. (1929) *Introduzione alla storia della filosofia greca*, Apendice di Testi, Bari, Gius-Laterza.
Mondolfo, R. (1974) *El pensamiento antiguo*, Bs. As., Losada.
Nestle, W. (1930) *Historia de la Literatura Griega*, Barcelona, Labor.
Nietzsche, F. (1988) *El origen de la tragedia*, Madrid, Alianza.
Plutarco (1918) *Lives*, London, Loeb.
(1844) *Oeuvres Morales*, Paris, Lefèvre.
Rodríguez-Adrados, F. (1981) *Líricos Griegos: Elegíacos y Yambógrafos Arcaicos*, Madrid, CSIC.
Steuding, H. (1930) *Mitología Griega y Romana*, Barcelona, Labor.
Zimmerman, J.E. (1980) *Dictionary of Classical Mythology*, New York, Bantam Books.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVIII, Nº 2 (Primavera 1992)

ALGUNOS ASPECTOS DE LA FILOSOFIA DE LA RELIGION DEL FICHTE MADURO

Virginia E. López Domínguez

Debido a una serie de circunstancias externas, la primera formulación que Fichte hizo de su pensamiento religioso entre los años 1799 y 1800 dejaba, sin lugar a dudas, mucho que desear. Si se piensa por un momento en el opúsculo con que se inicia la exposición de la filosofía de la religión, el mismo que dio origen a la famosa querella de ateísmo, habrá que admitir que dentro del conjunto de la obra fichteana no significa, desde un punto de vista objetivo, más que la presentación de un artículo de un alumno, cuya trascendencia desbordó toda previsión posible. De acuerdo con la intención que presidió la redacción del opúsculo, éste tenía que ser, por fuerza, breve y de carácter introductorio. Pero si además se considera el conjunto de escritos sobre temas religiosos inmediatamente posteriores a él, habrá que tener en cuenta que ya están situados dentro del contexto polémico de la acusación de ateísmo y que, por tanto, muchas veces responden a cuestiones que no se planteaba tanto su autor como sus interlocutores.

Estas circunstancias no pasaron desapercibidas al propio Fichte. Cuidadoso al extremo de que su pensamiento resultara coherente y comprensible, Fichte comprendió que su filosofía de la religión necesitaba, si no ser reelaborada, al menos sí formulada con mayor rigor y profundidad. Justamente el conjunto de lecciones que impartió en Berlín en 1806 y publicó bajo el título de *Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* constituyen el resultado de este trabajo de elaboración que duró unos seis años aproximadamente. Ellas representan dentro de la evolución del pensamiento religioso de Fichte el punto de máxima lucidez y claridad expresiva. En efecto, por una parte en esta obra se resuelve definitivamente la problemática cuestión de qué es la divinidad y cuál su relación con los seres finitos apelando a la identidad entre Dios, ser y vida. Por otra parte, al profundizar en los aspectos vivenciales de la religión, presentada ahora como un camino de encuentro con el ser supremo cuya meta es la unión mística, se perfila mejor la

distinción entre moral y religión, efectuada confusamente en obras anteriores, ya que en el escrito del ateísmo la divinidad se presentaba como orden moral del universo.

La resolución de estos problemas ha de enmarcarse dentro de la reformulación de la Doctrina de la ciencia que Fichte emprendió a partir de 1800 y cuya novedad fundamental consiste en la incorporación de la distinción entre ser y saber. Precisamente, los principales conceptos de la *Anweisung* pueden interpretarse como un intento de trasladar al campo de la religión los esquemas utilizados en el ámbito puramente especulativo (p.e., en las exposiciónes de 1801 y 1804). De esta manera, pues, Fichte no sólo consigue resolver una problemática inherente al ámbito religioso sino que además logra dar unidad a todo su sistema.

Ya en la primera conferencia de la *Anweisung*, Dios, es decir, lo absolutamente incondicionado, se identifica con el ser y, para que no quepa confusión alguna con el ser estático que caracteriza a los entes, se equipara el ser con la vida:

"Comúnmente se ha pensado el ser como (algo) que está fijo (*ein stehendes*), resistente y muerto; incluso los filósofos, casi sin excepción, han pensado así cuando se referían a él como absoluto. Este es el resultado de haber pensado el ser no como un concepto vivo sino sólo como un concepto muerto. No es en el ser en sí y de por sí donde se encuentra la muerte, sino en la mirada mortífera del observador muerto".[1]

Como ya había hecho en el escrito del ateísmo, Fichte no admitirá a Dios como cosa o sustrato sino sólo como fluencia perpetua de la acción que se afirma a sí misma (*reines Handeln*), pujanza que se realiza inevitablemente, no en la vida biológica sino en la vida espiritual. Dios es la energía que alimenta el acto moral, la fuente misma de la espiritualidad. Pero como Dios es lo absoluto, debe ser simple, inmodificable y permanecer eternamente igual a sí mismo[2]. Estas son las condiciones, repetidas infinidad de veces a lo largo de la *Anweisung*, que requiere un principio fundamental: perfecta unidad, completa identidad e invariabilidad. Lo absoluto no puede estar incardinado en el devenir, en el paso arbitrario de la vida a la muerte y viceversa, porque él es la vida misma. En él no puede haber multiplicidad ni cambios porque ya no sería ese punto fijo a partir del cual puede llegar a constituirse el sentido del mundo. La inmodificabilidad de Dios no implica de ningún modo concebirlo como una sustancia inalterable que determina todo el universo anulando el campo de libre actuación del individuo. Esto supondría un dogmatismo inconcebible en Fichte. Para él Dios no admite cambio alguno porque es la constante actualización de sí mismo, la permanente afirmación de su ser, creación absoluta y eterna, vida que mana desde sí misma y por sí misma para volver sobre sí. Dios es, por tanto, interioridad absoluta, un *en sí*[3], lo que en la *Darstellung* y en la *Wissenschaftslehre* de 1804 se presentaba como absoluto o como ser (la *Thathandlung*), sustraído a todo conocimiento porque de suyo es inconcebible. Se trata, pues, de ese aspecto de la subjetividad que no puede llegar a la conciencia, pero que fundamenta todas las instancias de la vida humana brindándoles su energía.

1. *Anweisung*, SW V, p. 404.
2. *Ibidem*, p. 405.

Fichte distingue perfectamente este aspecto interior de la divinidad, al que denomina *Seyn* (ser), de su exteriorización o manifestación a la que llama *Daseyn* (existencia). Igual que para Heidegger, *Daseyn* es la comprensión del ser, el punto en que el ser se devela a sí mismo, se hace transparente, posibilitando toda conciencia; por este motivo, lo denomina también *Bild* (imagen)[4]:

"La conciencia del ser, el "es" para el ser, es directamente la existencia (Daseyn)".[5]

La existencia es el ámbito del ser que se ha vuelto comprensible para el sujeto, a él se accede, pues, por reflexión, por conceptualización de lo incomprensible:

"La existencia se capta a sí misma (...) en la imagen y con un carácter distinguible del ser. Esto lo hace absolutamente a través de sí misma y por sí misma, mediante su propia fuerza; esta fuerza de la acostumbrada autoobservación aparece en todo sintetizar, atender y dirigir su pensamiento a un determinado objeto (esta captación autónoma del concepto por sí mismo se denomina con la expresión *reflexión*, y así queremos llamarla nosotros también de aquí en adelante".[6]

Según esto, el *Daseyn* no es sino el saber absoluto (*das Wissen*), que en la *Darstellung* de 1801/2 se oponía al ser, es la *forma* absoluta, por tanto, el *Yo absoluto*[7]. Pero mientras en esta obra se hacía hincapié en el hiatus irrationalis que separaba al ser del saber, aquí se resalta mucho más la unidad originaria de ambos: la existencia (el saber) es la exterio-

3. *Ibidem*, p. 440.
4. *Anweisung*, SW V, pp. 444, 461, 470 etc.
5. *Ibidem*, p. 441. Semejante idea había aparecido ya en la *Wissenschaftslehre* de 1804, SW X, pp. 173 y 217.
6. *Anweisung*, SW V, p. 455.
7. *Darstellung*, SW II, pp. 19 s.

rización, manifestación, revelación de Dios. Ambos constituyen una realidad única con dos caras: el reverso oscuro del en-sí inaccesible al concepto, y la cara luminosa. La existencia es inseparable del ser, es en él, sólo nosotros los distinguimos y separamos porque estamos instalados en la perspectiva de la conciencia que, inevitablemente, perfila la realidad escindiéndola[8]:

"Por tanto, la vida real del saber es, en su raíz, el ser (*Seyn*) interior y la esencia (*Wesen*) de lo absoluto mismo y no otra cosa; y entre lo absoluto o Dios y el saber en su más profunda raíz vital no hay separación alguna, sino que ambos desembocan totalmente el uno en el otro".[9]

La subjetividad, el Yo absoluto del que hablaba Fichte en su primera época, no es sino la energía divina que se refleja a sí misma, la unidad de la acción absoluta que se fragmenta en la reflexión hasta *"dividirse en múltiples e infinitos rayos"*,[10] en las conciencias finitas. Cada sujeto particular, entonces, debe ser considerado como la concreción del saber absoluto, como la plasmación de la existencia, de la manifestación, en un tiempo y en un espacio determinados, pero el individuo sólo es capaz de actualizar lo divino en la medida en que actúe racionalmente, es decir, en la medida en que evite sus intereses particulares y acceda a una visión universal del mundo, compartible por todos sus semejantes, o sea, al reino inteligible, al universo moral. En caso contrario, permanece hundido en el mundo de la muerte, de la pluralidad caótica sin sentido, de la alienación de su subjetividad en las cosas:

"Dios es interior, en sí mismo, uno y no más; es en sí mismo unidad sin transformación ni cambio; puesto que él es precisamente y puesto que el saber, o nosotros, somos esta existencia divina misma, en la medida en que somos esta existencia, tampoco puede tener lugar en nosotros ninguna transformación o cambio, ninguna variedad ni multiplicidad, ninguna separación, distinción ni escisión".[11]

He aquí el fundamento y la condición de posibilidad del ser del hombre. Según la ética, sólo podemos crecer y vivir como sujetos libres en la medida en que nos apropiemos auténticamente de nuestras ideas, actitudes y comportamientos, es decir, que asumamos el papel de protagonistas de nuestra vida y accedamos a la verdadera autonomía.

8. Dice Guéroult al respecto: "Cette existence que nous seulemente distinguons et séparons de l'Etre est originairement dans l'Etre, inséparable de lui, l'Etre lui même. Comme la manifestation nécessaire du Verbe est la forma ou réflection, le Verbe peut être ainsi appelé la forma". *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science*, II, p. 443.
9. *Anweisung*, SW V, p. 443.
10. *Ibidem*, p. 461.
11. *Ibidem*, p. 450.

Ello obliga a una profunda revolución interior cuyo resultado es la difícil tarea de pensar por sí mismo que Kant lanzó a sus contemporáneos en *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, y su corolario: la transformación del mundo circundante. Pero ser *original*, pensar por sí mismo, no es ni más ni menos que ser *originario*. La originalidad se opone a la actitud del hombre vanidoso que se desgasta inútilmente en la búsqueda de algo novedoso, nunca dicho, porque ella se obtiene en la medida en que el individuo se enraiza a su propio suelo, a lo arquetípico. La religión nos indica que todo avance en busca del ser, todo ascenso de grados en el orden ontológico, consiste más que en una salida del sujeto, en una vuelta sobre él y su fundamento, de ahí que la unión mística sólo sea una potenciación del amor a sí mismo[12], no del amor dirigido al individuo concreto, sino del amor encaminado a la mismidad (*Selbst*) que reposa en todos los sujetos y que es, en verdad, el corazón de la vida ética.

Desde la perspectiva religiosa, la vida humana en su búsqueda de Dios se presenta como un círculo en el cual el avance y el retroceso conducen a un mismo punto, porque la salida hacia Dios es la entrada en la subjetividad. Y en esta actitud: la de vivir a Dios en uno mismo, se distingue perfectamente la religión de la moral, pues ésta pone lo divino como meta inalcanzable, como efectivamente puede comprobarse a través de los siguientes textos:

"Pero esta unidad (la de los espíritus puros) es para mí ideal inalcanzable, último fin, que nunca se realizará completamente".[13]

"La doctrina moral no puede saber nada de Dios en cuanto su punto de reflexión alcanza sólo hasta el concepto como absoluto".[14]

El ejercicio de la vida moral apunta hacia el futuro y es progreso interior, la religión es "religación", relación con el fundamento, con el "desde donde" a partir del cual la vida individual adquiere valor y significado. Es el sentimiento de la presencia actual de lo absoluto lo que caracteriza al hombre religioso y lo que le hace asumir una perspectiva ante la vida radicalmente distinta de la del hombre moral. Para éste el mundo que se resiste al imperativo categórico, el de las inclinaciones y los deseos particulares, existe, tiene la entidad de lo que se opone (el No-yo), del enemigo necesario para que pueda entablarse una lucha. En el ámbito de la religión esa lucha no es necesaria. Como decía Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, para una voluntad santa

12. *Anweisung*, SW V, p. 413.
13. *Ueber die Würde des Menschen*, SW I, p. 416, nota.
14. *Sittenlehre* (1812), SW IX, p. 4.

el deber no existe, no puede haber obligación porque no hay resistencia, no hay impedimentos para la realización de la acción moral. Por eso, el hombre auténticamente religioso, que vive a Dios interiormente no siente la escisión entre dos mundos opuestos: el de la objetividad y el de la subjetividad. Para él todo es unidad, es sujeto, es vida divina que se desborda a sí misma en su plenitud y se manifiesta en cada acto y en cada objeto. En definitiva, el hombre religioso termina por negar el mundo como algo opuesto y externo. A esta actitud Fichte la llama *acosmismo*.[15]

Con la extinción de los obstáculos la razón práctica alcanzaría su meta más alta: la determinación del mundo a través de la autodeterminación del Yo y, por tanto, representaría el momento de la más completa libertad. Sin embargo, este momento ha sido cuestionado por varios autores. Por ejemplo, para Nicolai Hartmann supone una contradicción con todo el idealismo ético, porque la voluntad estaría completamente saciada y satisfecha al llegar a este punto, ya no podría querer. Por muy autorizada que pueda resultarnos la opinión de Hartmann, lo cierto es que Fichte considera que su doctrina no había variado con el tiempo, al menos en lo sustancial, aunque sí lo había hecho en el modo de ser expuesta. Precisamente así lo reconocía en el prólogo de la *Anweisung*,[16] lo cual constituye, sin duda, una importante llamada de atención. En consecuencia, si seguimos a Fichte, el punto de vista religioso no puede oponerse radicalmente a la visión moral, aunque de hecho suponga la instalación en un nivel superior. Lo que ya no es tan cierto es que la voluntad "no pueda querer", pues esto supondría interpretarla "mezquinamente". La voluntad originaria, la vida, es plenitud de afirmación, es sobreabundancia que se derrama[17] y no carencia. No se la pueda pensar como una facultad vacía que se llena con cada apetencia y, por ello, recuerda a la "virtud que hace regalos" o a la "voluntad de poder" nietzscheana. No sería una afirmación reactiva sino la afirmación más plena y positiva de todas: "el santo decir sí". Claro que la comparación con estos conceptos de Nietzsche, por muy esclarecedora que pueda resultar, tiene sus límites. El principal de ellos es que, a diferencia de Nietzsche, Fichte no es un irracionalista. Para él la manifestación del ser es razón práctica y, así como esa manifestación es absolutamente necesaria, también lo es que el hombre religioso viva en el mundo

15. *Gerichtliche Verantwortung*, SW V, p. 269. Véase, p.e., *Anweisung*, SW V, pp. 402 y 405.
16. SW C, p. 309.
17. *Grundzüge*, SW VII, pp. 57 s.

actuando y refrendando con cada uno de sus actos la decisión absoluta e irreversible que implica el salto hacia una vida fundada en la fe en Dios.

En este marco conceptual es donde debe situarse la recuperación que Fichte hace del Evangelio de San Juan:

"Esta doctrina, por muy nueva e inédita que le resulta a esta época, es, sin embargo, tan antigua como el mundo y es, en concreto, la doctrina del cristianismo como se encuentra en su testimonio más estricto y puro, en el Evangelio de San Juan (...); y esta doctrina es expuesta incluso con las mismas imágenes y expresiones que nosotros utilizamos".[18]

En efecto, el inicio del Evangelio de San Juan: "en el comienzo fue el Verbo (logos) y el Verbo era con Dios y el Verbo era Dios", es para Fichte la expresión suprema que encierra el secreto de su propia filosofía de la religión.

En primer lugar, para interpretar estas palabras, Fichte se aparta de toda idea creacionista o emanantista. Entre el Verbo y Dios no hay preeminencia de ningún tipo (el Verbo era *con* Dios y *junto a* El), ambos se dan simultáneamente y se socorren mutuamente hasta el punto de llegar a la identificación. No se trata de una dicotomía, sino de una disyunción, como dirá en las exposiciones de 1801 y 1804 refiriéndose a la distinción entre ser y saber[19]. El Verbo es el saber, la manifestación *necesaria* de Dios, sin la cual Dios mismo desaparecería. Y, a su vez, la manifestación de Dios es el *Logos* en su triple acepción de razón, ley y palabra, es el principio común de lo subjetivo, ya que no puede pensarse ningún sujeto sin pensamiento, sin regla para el mismo o sin expresión de él (aunque dicha expresión pueda no ser oral y se realice en actos o simplemente a través de gestos). El logos, pues, aparece como razón posibilitante del Yo empírico.

Entre las tres acepciones del término griego, Fichte elige para su traducción la de palabra (*Wort*) y aclara que sigue la tradición latina (*Verbum*) porque probablemente ella recogió la interpretación de los discípulos más antiguos de San Juan. La sinonimia entre Logos y Verbo revista gran interés desde la perspectiva de la filosofía fichteana por varias razones:

1) porque el verbo es el semantema de la acción.

2) porque el verbo, entendido como palabra en general, exige para su concreción la presencia del otro, la relación intersubjetiva. Si el Verbo

18. *Anweisung*, SW V, p. 476. Véase también p. 412.
19. *Darstellung*, SW II, p. 75 y *Wissenschaftslehre*, SW X, pp. 115 s, y 133 ss.

es la subjetividad, lo propiamente subjetivo sólo se efectúa en el diálogo, base indiscutible sobre la cual ha de edificarse todo entendimiento mutuo. Pero, además, la idea de diálogo implica el reconocimiento de la diferencia, la individualidad y originalidad que exige una relación no fusional entre dos seres, una relación que no degenere en monólogo. La idea de la palabra que se concreta en el diálogo responde a la imagen fichteana de la luz que se refracta en distintas conciencias, imagen que aparece tanto en la *Anweisung* como en la *Darstellung der Wissenschaftslehre*[20]. La palabra, igual que la luz, alumbra el mundo como portadora de sentido, y se concreta en voces distintas, cada una de las cuales expresa un discurso propio, un discurso que es inteligible porque, a pesar de ser utilizada de modos muy diferentes, la palabra sigue siendo patrimonio común.

Hasta aquí se ha visto el paralelismo terminológico y la comunidad de pensamiento que existe entre la Doctrina de la ciencia en sus versiones posteriores a 1800 y la filosofía de la religión de Fichte en la última etapa de su vida. Me detendré ahora a analizar las características peculiares que se introducen en la *Anweisung*, algunas de las cuales podrían parecer contradictorias con el planteamiento metafísico.

En la *Darstellung*, así como en la *Wissenschaftslehre* de 1804 Fichte afirmaba que lo absoluto rechaza cualquier tipo de determinación, pues su carácter de absoluto le impide ser sujeto de atribución alguna; el ser no es de esta o de otra manera, ni actúa de este modo particular o de otro, sino que simplemente es. La conclusión de este argumento perfectamente válido es que lo absoluto queda sustraído a toda operación intelectiva, a toda aplicación de categorías y, por tanto, es inconcebible, es un ser en sí.

Este es el motivo por el cual se separa el ser del saber, la actividad originaria del concepto. Una interpretación posible de esta separación sería la siguiente: Fichte intenta sentar las bases de su filosofía más allá de la lógica, porque considera que ella es insuficiente para comprender la riqueza y complejidad del mundo humano, especialmente para explicar la vida moral, que no intenta en ningún momento captar el mundo tal y como es, o sea, no pretende categorizar lo ya dado, sino crear nuevas relaciones configuradas a partir de lo que debe ser.

Esta interpretación recoge perfectamente el espíritu de la filosofía fichteana, pero desconoce el verdadero significado del saber en el último Fichte. Este saber no puede considerarse como puramente especulativo, porque él es el artífice del mundo inteligible, y sólo

20. *Darstellung*, SW II, p. 28 y *Anweisung*, SW V, p. 461.

mediatamente se convierte en un conocimiento teórico, por tanto, no es razón pura sin más, sino razón práctica. Ello significa, pues, que el ser no es sólo aquello que está al margen de la categorización lógica sino al margen de cualquier elemento formal que introduzca la razón.

De acuerdo con esto, Fichte se nos presentaría como un irracionalista, con las fatídicas consecuencias que ello podría tener, especialmente en relación con su pensamiento político.

Sin embargo, la *Anweisung zum seligen Leben* rebate esta posible interpretación porque, a pesar de admitir la distinción entre *Seyn* y *Daseyn*, entre Dios y Verbo, en esta obra se reivindica el pensamiento como vía de captación de lo divino:

"La primordial tarea de este pensar —sostiene en la tercera lección— es la de *pensar con rigor el ser*".[21]

Para interpretar esta apelación al pensamiento hay que determinar primero el significado del término *Gedanke* en este momento del desarrollo de la filosofía fichteana y, para ello, se puede recurrir a los *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, donde el verdadero pensamiento, el que está cargado de auténtica potencia creadora y comprensiva, es definido con los siguientes caracteres:

1) carece de un apoyo sensible, procede a priori.

2) es sustantivo, en la medida en que surge pura y exclusivamente a partir de sí mismo.

3) no se mueve dirigido por intereses particulares, sino por intereses específicos.

4) es sinónimo de idea (*Idee*[22]).

El carácter práctico del *Gedanke* aparece reflejado en las dos últimas notas:

En primer lugar, porque el pensamiento no es indiferente al interés que persigue, sólo tiene validez y auténtica energía espiritual cuando se ajusta a la legalidad del imperativo moral. El *Gedanke* construye siempre una verdad universal, pero no la construye persiguiendo una universalidad lógica, que, en última instancia, sería tautología, sino que apunta a una verdad ontológica. No se trata aquí del pensamiento que funciona en las ciencias particulares sino del pensar en su sentido más radical. Y ello queda de manifiesto en la contraposición entre interés

21 SW V, p. 438.

22. *"der, ohne alle Begründung in der Sinnlichkeit, rein und aus sich selber quellende Gedanke, der nie auf die einzelne Person geht, sondern immer die Gattung umfasst, und den wir in unserer zweiten, dritten und vierten Rede sattsam beschrieben habe: die Idee"*. *Grundzüge*, SW VII, p. 119.

particular, el del individuo aislado y egoísta, e interés específico, el que alcanza el individuo cuando consigue superar las inclinaciones.

En segundo lugar, porque el pensamiento se identifica con la idea, definida *"como pensamiento sustantivo, viviente en sí y vivificador de la materia"*.[23] Esto significa que la idea es actividad absoluta, ya que sólo la actividad se basta a sí misma, se autogenera y, a su vez, prescinde de metas externas a la actuación, por tanto, es completamente autárquico. Justamente por ello se contrapone a cualquier ente, porque éste contiene algo ya hecho, un soporte inmodificable que lo convierte en un ser muerto y pétreo. La idea, en cambio, es flexible, es una continua fluencia de vida que, al proyectarse sobre la materia, la vivifica. Gracias a esta proyección lo material se anima y se vuelve expresión, reflejo, de la idea encubierta.

Así pues, el pensar no es de índole exclusivamente intelectual, ya que idear es comenzar a actuar proyectando las líneas de una praxis futura, de un orden absolutamente nuevo, de un obrar totalmente innovador. Para que este orden pueda efectuarse, la acción reposa necesariamente sobre la fe[24], pues sin la confianza en la realización del proyecto sería inútil proyectar nada, toda planificación quedaría de antemano abortada. Ahora Fichte engloba la fe en un sentimiento de mayor alcance, más radical: en el amor. Las ideas y el pensar en general sólo son fructíferos si están fecundados por el *amor*. Sólo cuando el amor preside el pensar, la idea adquiere fuerza y se convierte en un desbordamiento de la actividad originaria.[25]

Por tanto, habría que distinguir en el *Gedanke* dos elementos: el amor, que infunde energía y confianza en la actuación, y la acción que llega a la conciencia y es exteriorización de esa energía productiva interna que sólo podemos sentir y no comprender. Tomados en sentido absoluto, el amor es Dios, ser puro inconcebible, y la acción que puede ser pensada es la existencia, el Yo absoluto. En el *Gedanke* se unen estos dos aspectos como materia y forma, interioridad y exterioridad. Y, de este modo, a través de él se revela la profunda unidad de lo real, la inseparabilidad de Dios y su manifestación. Gracias a ello, la religión ya no podrá concebirse como un conjunto de actitudes inexplicables para la razón, sino que se abre la posibilidad para la construcción de una filosofía de la religión que, en tanto, filosofía, ha de caer dentro del

23. Ibidem, p 54.
24. Véase mi artículo "Sobre Dios como orden moral del universo" en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XV. N° 3 (noviembre de 1989), pp. 323, ss.
25. *Grundzüge*, SW VII, p. 58 ss.

ámbito del saber:

"la vida verdadera y la felicidad consisten en la unión con lo inmodificable y eterno: pero lo eterno puede ser *captado* pura y exclusivamente por el pensamiento y, en cuanto tal, no es accesible para nosotros de ninguna otra manera. Lo uno e inmodificable es concebido como fundamento explicativo en una doble consideración: por una parte, está basado en él, *existe* absolutamente y no reposa en el no-ser; por otra parte, está fundado en él y en su *ser interno, de esta manera concebible y de ningún modo inconcebible, por tanto, existe así y no de otra manera que como se halla existiendo*. Y así, la vida verdadera y su felicidad consisten en el pensamiento, es decir, en una cierta *visión* determinada de nosotros mismos y del mundo, en cuanto *producido a partir del ser divino interno y oculto en sí:* y también, una doctrina de la felicidad no puede ser sino una *doctrina del saber, en cuanto que no hay en absoluto otra doctrina del saber*".[26]

El pensamiento no capta a Dios en su ser en sí sino que capta la manifestación absoluta (por eso cae dentro del saber), y la capta en su relación y unidad con Dios, es decir, que concibe la exteriorización del ser (la existencia), pero apuntando hacia la interioridad, que es sentida (por el amor), sabiendo además que ella sólo puede presentarse así, bajo la *forma* de la subjetividad. De esta manera, el *Gedanke* comprende la totalidad de lo real. El pensamiento integra todas las instancias de la vida espiritual, una vida que no puede darse aisladamente sino siempre en relación con otros seres racionales, por tanto, no sólo unifica el individuo particular sino que lo abre y lo integra a sus congéneres construyendo el mundo cultural: el arte, las relaciones sociales, la ciencia y la religión[27]. Precisamente, esta integración es la raíz de la vida auténtica, porque ella misma es productividd orgánica, es decir, creación de totalidades y no de partes aisladas. Y en esta compenetración reside la felicidad, esta tranquilidad interior que mana del hombre que no está prendado de los objetos y de los individuos particulares, alejado de sí mismo y escindido entre sus afectos, sino que se reconcentra sobre sí y al hacerlo descubre el vínculo que lo une con los otros, la mismidad, y a partir de él crea y produce; ese regocijo que preside la acción de todo hombre que se sabe partícipe de la totalidad espiritual, que es vehículo y expresión del amor supremo.

La felicidad no puede ni debe buscarse en una existencia post

26. *Anweisung*, SW V, p. 410. Los subrayados son míos.
27. *Grundzüge*, SW VII, pp. 58 ss.

mortem, *"más allá de la tumba"*, como dice Fichte en la *Anweisung* [28], se construye y se vive en este mundo. Lo mismo ocurre con Dios. Es en este mundo donde él se nos aparece, en el interior de nuestro corazón, en la raíz de la vida moral, en el amor que se exterioriza en pensar productivo creando el orden inteligible:

"Lo que llaman cielo no se encuentra más allá de la tumba, está aquí expandido en nuestra naturaleza y su luz se asoma en todo corazón puro".[29]

Sin duda, el concepto de *Gedanke* representa el punto de conexión de esos dos ámbitos que se habían presentado como distintos. Puede que Dios trascienda todo saber, que se encuentre sólo con el sentimiento, pero ese sentimiento no es ciego sino que ilumina, genera el pensar mismo. Y así, de la misma manera que Fichte no se deja ganar por la sinrazón, tampoco admitirá la religión como vida meramente contemplativa. Se trata más bien de una mística activa que no puede desentenderse de la praxis, de la moral y de la política. Prueba de ello es que el ideal político del último Fichte es una comunidad de santos, proyección religiosa del reino de los fines, que hace supérflua toda coacción externa y, por tanto, todo gobierno.[30]

Universidad Complutense de Madrid

ABSTRACT

This article analyses two of the most important philosophy of religion's problems in fichtean mature thought: a) What means divinity and what kind of relation has with the finite creatures; b) What type of reference exists between moral and religion. These themes are boarded from the *Anweisung zum seligen Leben* and connected with the distinction between *Sein* and *Wissen*, characteristic of the speculative writings of this period, so that it's confered unity to these two fields.

Finally, it's showed how the distinction is gathered in the concept of *Gedanke*, asumed by Fichte as the only instrument to arrive to God. In this way, his philosophy of religion can't be considered irrationalist.

28. SW V, p. 409.
29 *Die Bestimmung des Menschen*, SW II, p. 283.
30. *Staatslehre* (1813), SW VII, p. 114.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVIII, Nº 2 (Primavera 1992)

ESTUDIO CRITICO

LA TRADICION SEMANTICA

Roberto Torretti

J. ALBERTO COFFA, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station.* Edited by Linda Wessels. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. xi + 445 pp.

En la Introducción, Alberto Coffa dice que inicialmente se había propuesto escribir la historia de la teoría del conocimiento desde Kant "como la habría escrito Carnap si hubiera sido Hegel" (p. 1). Pero la necesidad de producir una obra de dimensiones manejables tanto por el autor como por el lector lo forzó a omitir dos de las tres corrientes filosóficas de ese período que aun Carnap, investido milagrosamente de sentido histórico, habría juzgado esenciales: el neokantismo en que éste se educó, lo mismo que sus camaradas Reichenbach y Schlick, y el positivismo con que habitualmente los asocia la opinión pública. Coffa concentra, en cambio, su atención en la tercera corriente, menos notoria y, sin embargo, como demuestra, mucho más interesante e iluminadora, a la que llama la "tradición semántica". Le dedica la Parte I (pp. 7–167). La Parte II, "Viena, 1925–1935" (pp. 171–374), expone —que yo sepa por primera vez con tal amplitud y profundidad— la historia interna del Círculo de Viena. Coffa nos advierte que para apreciar equilibradamente los sucesos presentados en esta parte hay que "tener en cuenta las verdades y falsedades que los partícipes aprendieron de las tres grandes tradiciones decimonónicas que juntas modelaron sus puntos de vista" (pp. 3s.). Me parece, con todo, que la omisión de dos de ellas no se hace sentir, excepto quizás en los dos últimos capítulos (pp. 327–74), que se refieren a los debates del Círculo sobre las leyes científicas y los protocolos de observación e inciden, por ende, en el terreno propio del kantismo y el positivismo.

El representante más célebre de la "tradición semántica" es Gottlob Frege (1848–1925), pero su fundador, según Coffa, fue Bernhard Bolzano (1781–1848). La inspira una voluntad de corregir ciertas insuficiencias de la doctrina kantiana del conocimiento a priori, que Coffa abor-

da en el Capítulo 1. Kant da por descontado que un conocimiento fundado nada más en conceptos ha de resultar del *análisis* de éstos, los cuales, para dejarse analizar, tienen que ser complejos. Como esta base es demasiado angosta para las verdades necesarias de la aritmética y la geometría, Kant —en vez de reconocer "que los conceptos simples [...] son tan aptos como los complejos para operar como fundamentos de un conocimiento a priori" (p. 21)— postula una fuente de conocimiento a priori extra-conceptual: la oximorónica intuición pura. Convencido de que "en el concepto mismo de una intuición pura (esto es, a priori) hay una contradicción interna", Bolzano trabaja en una fundamentación de la aritmética que no suponga que "el concepto de número necesariamente se construye en el tiempo" (cit. por Coffa, p. 29). Para ello introduce el distingo —sugerido ya por ciertos pasajes de Kant, pero nunca establecido explícitamente por este autor— entre los conceptos y la actividad mental de concebirlos, o, como dice Bolzano, entre la representaciones *objetivas, en sí mismas*, y las representaciones *subjetivas, en nosotros*. La representación objetiva perteneciente a cada representación subjetiva "no es algo que deba buscarse en el reino de la realidad (*im Reiche der Wirklichkeit*). [...] Subsiste, no por cierto como algo *existente*, pero como un cierto *algo*, aunque ningún ser pensante la tenga; ni se multiplica cuando uno, dos, tres o más seres la piensan" (cit. por Coffa, p. 30). Este distingo, crucial para la tradición semántica (pervive en la conocida tesis de Frege sobre los tres "reinos" del ser: físico, psíquico y lógico), disuelve el "*proton pseudon*" del idealismo, esto es, la confusión del concepto, a veces con el acto de pensarlo, a veces con la cosa que es su objeto. Apoyado en dicho distingo, Bolzano desestima la tradicional exigencia de que concepto y objeto se correspondan isomórficamente: el concepto de un objeto simple puede muy bien ser complejo, p. ej. *centro de gravedad del sistema solar*; la correspondencia debe establecerse entre representación subjetiva y objetiva. También es muy importante el concepto de "validez" (*Allgemeingültigkeit*) adoptado por Bolzano: una proposición es válida *relativamente a un cierto subconjunto de sus componentes* si su verdad o falsedad no se afecta al reemplazar cada uno de esos componentes por otro cualquiera de la misma clase (p. 34). Obviamente, para sacarle partido a esta noción de validez hace falta una estricta sintaxis lógica como la creada más tarde por Frege. Pero su sola definición socava la concepción kantiana del a priori analítico: lejos de fundarse en el análisis de sus conceptos, la validez —universal, necesaria— de una proposición se establece haciendo caso omiso del contenido de casi todos ellos. (A diferencia de Frege y sus seguidores, Bolzano rehusó fijar una lista de "términos lógicos" no susceptibles de reemplazo. Sólo últimamente ha venido a apreciarse su sabiduría; véase J. Etchemendy, *The Concept of Logical Consequence*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1990).

Entre la muerte de Bolzano y la entrada en escena de Frege la tradición semántica permanece en un estado de hibernación. Coffa llena esta laguna con un capítulo sobre la geometría en el siglo XIX, que atiende sobre todo a la filosofía de Helmholtz, ajena a la semántica pero muy influyente en la "deskantificación" de los filósofos del Círculo de Viena. Siguen cuatro magistrales capítulos (pp. 62–140) sobre Frege y Russell, con instructivas referencias a Meinong y Twardowsky, Bradley y Moore, Hilbert y Zermelo. Se hace especial hincapié en el "dualismo semántico" de Frege, esto es, la doctrina según la cual hay dos aspectos bien distintos en lo que tradicionalmente se llama el significado de una expresión: su *significado* propiamente tal (*meaning*—Coffa evita llamarlo *denotatum* o *referent*, porque estas palabras poco tienen que ver con el vocablo alemán *Bedeutung* empleado por Frege) y su *sentido* (*sense*, *Sinn*), que es el *modo* como la expresión *presenta* su significado. Coffa contrasta esta doctrina con el "monismo semántico" de Russell, al que culpa en buena medida por las confusiones y vacilaciones de que está plagada la obra lógica del filósofo inglés.

No cabe resumir en este espacio las valiosas y originales explicaciones que llenan estos capítulos, pero me alegra poder consignar justamente aquí que en un punto en que yo temía discrepar de Coffa, estamos completamente de acuerdo. Se trata de las objeciones de Frege a los *Fundamentos de la geometría* de Hilbert (cf. RLF, vol. 8, nº 1, marzo de 1982, p. 73). Según Coffa, Frege en su polémica con Hilbert y Russell en la suya con Poincaré resistieron abiertamente el "desarrollo que eventualmente permitiría entender la naturaleza de la lógica" (p. 128); "Frege y Russell malentendieron enteramente a los geómetras, porque ni siquiera habían captado el problema que éstos intentaban resolver" ("Frege and Russell had totally misunderstood the geometers' point; for they had even missed the problem their remarks were aimed to solve"—p. 129). Frege censuró a Hilbert porque éste no atribuía obstinadamente su significado intuitivo ordinario a los términos primitivos de la geometría (*punto*, *recta*, *entre*, *congruente*, etc.), sino que estaba dispuesto a darles cualquier interpretación que, aplicada consecuentemente, hiciese verdaderos a sus axiomas. Sin embargo, Frege no habría cuestionado la prescripción metódica de Pasch, según la cual en la geometría "el proceso de inferencia debe ser siempre (*überall*) independiente del *sentido* de los conceptos geométricos, así como debe ser independiente de las figuras" (cit. por Coffa, p. 139; Coffa escribe *meaning* donde Pasch dice *Sinn* y yo *sentido*). Sólo que Hilbert ha comprendido lo que ello entraña: contra lo que creía Pasch, no puede tratarse aquí de que los términos geométricos posean al principio un significado intuitivo que enseguida se les quita para que los geómetras puedan trabajar como es debido. Más bien, "el significado se lo dan los mismos axiomas que constituyen la disciplina" ("meaning is first given by the very

axioms that constitute the discipline"—p. 140). Coffa ve aquí un antecedente directo de la teoría semántica del a priori que Wittgenstein y Carnap defenderán luego. Con arreglo a ésta,

> toda necesidad es necesidad semántica, toda verdad a priori es verdad *ex vi terminorum*, si una aseveración es necesaria es porque su rechazo no sería más que una manera desconcertante (*misleading*) de rechazar el lenguaje (el sistema de significados) a que pertenece. Así, en el caso de los asertos (*claims*) a priori, debe considerarse que una y la misma forma lingüística desempeña dos funciones lingüísticas radicalmente distintas: Desde fuera del andamiaje (*framework*) lingüístico debe vérsela como parte de la definición del mismo, como una definición disfrazada; pero vista desde dentro del andamiaje definido, la misma oración expresa ahora un aserto que es verdadero en virtud de los significados constituidos y por ende necesario. (p. 139)

Menos satisfactorio me resulta el capítulo final de la Parte I, sobre el *Tractatus* de Wittgenstein, aunque, igual que los anteriores, me parece una composición consumada, en cuya perfección literaria el autor ha puesto seguramente mucho empeño. Una nota de la Parte II aclara lo que pasa: "Nadie puede seriamente pretender que entiende con claridad lo que el *Tractatus* dice sobre cosa alguna" ("no one can seriously claim to understand clearly what the *Tractatus* says about anything"—p. 405, n. 4). Sin hacer caso de la pretendida —y pretenciosa— universalidad de este aserto, podemos tomarlo como una *confessio auctoris* acerca del verdadero alcance del capítulo que dedica al *Tractatus*.

La Parte II expone, como dije, la historia de las ideas del Círculo de Viena hasta 1935. Ella ofrece un grato contraste con la imagen monolítica y dogmática del Círculo que proyectan los libros de propaganda, como *Language, Truth and Logic* de Ayer y la *Encyclopedia of Unified Science*. El Círculo de Viena como se lo presenta aquí, a la luz de un estudio acucioso de las obras publicadas y también de cartas y manuscritos inéditos, es el teatro de grandes desacuerdos de cada partícipe con todos los otros y en ciertos casos también consigo mismo. Con excepción del *outsider* Wittgenstein, ninguno de ellos era lo que se llama un "gran pensador", el homólogo filosófico de, digamos, Sófocles o Mozart; pero así y todo, el relato de sus búsquedas y debates, sus críticas y autocríticas, es fascinante. Notable, sobre todo, es comprobar que —como Coffa no deja de advertirnos con suave ademán— varias ideas adelantadas como novedosas por los críticos del empirismo lógico alrededor de 1960 ya habían sido propuestas por sus fundadores treinta años antes. Así, en una conferencia de 1935, cuyo manuscrito desgraciadamente se ha perdido, Carnap se habría expresado como

sigue: "La configuración (*Gestaltung*) de la llamada 'realidad' ('*Wirklichkeit*') depende, como sabemos, de la estructura del lenguaje empleado en cada caso; por ejemplo, es otra diferente en el pensamiento primitivo, en la física clásica, en la física cuántica" (p. 422; transcrito de una carta de Schlick a Carnap del 14–XI–35). Schlick comenta, en tono de reproche: "Si uno toma tu declaración al pie de la letra, ella sostiene que la realidad es creada por el lenguaje y que, por lo tanto, el primitivo y el físico cuántico viven en realidades diferentes" (Ibid.; obviamente, el distingo entre la realidad misma y su configuración o articulación en el discurso humano era demasiado sutil para Schlick).

Los once capítulos de la Parte II pueden repartirse en tres grupos: los tres primeros examinan obras de Schlick, Reichenbach y Carnap anteriores a la formación del Círculo de Viena; los dos últimos, titulados "El problema de la inducción: teorías" y "El problema de la experiencia: protocolos", conciernen a la discusión de estos temas entre los autores del Círculo en los años 30, con destacada participación de Neurath y Popper; los seis capítulos centrales (pp. 223–326) estudian a fondo el filosofar lógico-lingüístico de Wittgenstein y de Carnap en la fase en que aquél redacta *Philosophische Bemerkungen* (ca. 1930) y éste escribe y publica *Logische Syntax der Sprache* (1934), lo que constituye, por así decir, el *telos* de la tradición semántica descrita por Coffa en este libro. Los comentarios que hago a continuación son, por fuerza, muy selectivos y no pueden dar una idea de la riqueza de estos capítulos.

Me referiré primero a la influencia positiva de Kant sobre estos autores. En varias ocasiones, Coffa habla del "método trascendental" que aplican a la filosofía de la ciencia. Dicho método busca "una explicación de cómo ciertos hechos básicos del conocimiento pueden ser posibles, más bien que una justificación y confirmación de su innegable actualidad" (p. 328). Entre los textos que Coffa elige para ilustrar esta actitud metódica se halla el siguiente, tomado de un artículo de Reichenbach de 1931:

> Nuestra convición sobre la justificabilidad de las predicciones probabilísticas es un hecho tan fundamental que no es posible desecharla. La filosofía no puede consistir en criticar convicciones fundamentales sobre la base de opiniones preconcebidas acerca de la posibilidad de inferir ciertas proposiciones. Antes bien, debemos simplemente aceptar tales convicciones, dejando a la filosofía sólo la tarea de incorporarlas en un sistema. Al fin y al cabo, la justificación de nuestra creencia en la lógica estricta no se halla en mejor situación.

Mucho más próximo a lo que un kantiano genuino llamaría "método transcendental", y también mucho más profundo, es lo que Coffa nos dice sobre el programa del *Tractatus*:

> Un supuesto básico del proyecto [de Wittgenstein] era que la presencia y carencia de significado no son solamente relativas a sistemas lingüísticos específicos; hay en efecto condiciones generales que un sistema de signos tiene que satisfacer para constituir un lenguaje, y también, por lo tanto, condiciones generales que determinan el fracaso del significado. Una vez que se dispone del significado, podemos redistribuirlo a voluntad, "por convención"; pero no podemos generar sentido por convención, pues ningún acto de convención semántica es posible en ausencia de recursos para expresar sentido. [...] Hay una diferencia fáctica objetiva entre un sistema representacional y un mero revoltijo de símbolos, hay condiciones que tienen que *descubrirse* —más bien que *convenirse*— cuyo cumplimiento es necesario y suficiente para *ser* un dispositivo que trasmite información (*information-conveying device*). El surgimiento del sentido no es el producto de un acto de la voluntad, sino el resultado de actuar en conformidad con condiciones predeterminadas de significatividad (*meaningfulness*).
>
> (p. 316)

El otro tema sobre el cual quiero hacer un par de observaciones concierne a la historia de la semántica formal. Coffa insiste en que lo que Carnap llamó 'sintaxis lógica' en 1934 en realidad era semántica, y que lo que éste aprendió en el encuentro con Tarski en que "se le cayeron las escamas de los ojos" —al explicarle Tarski que la condición necesaria y suficiente para que la oración 'esta mesa es negra' sea verdad es, sencillamente, que esta mesa sea negra— fue, a fin de cuentas, muchísimo menos de lo que él mismo decía. Según Coffa, la índole "esencialmente semántica" del enfoque carnapiano en *Die logische Syntax* se advierte al comprobar que la pieza clave de la definición de analiticidad en el lenguaje II no es "una generalización de la noción de inferencia, sino la idea radicalmente nueva de *valuación*" (p. 288). "Dejando a un lado el enfoque en términos de reglas de inferencia fortalecidas, Carnap desarrolló una nueva técnica estrechamente emparentada con la noción tarskiana de satisfacción" (p. 289). "Carnap nunca estuvo más cerca de la concepción semántica de la verdad" que en el pasaje (del § 34c de *Die logische Syntax*) en que define el predicado 'analítico en una valuación' para una fórmula sin cuantificadores.

> Las reglas de evaluación de Carnap determinan el valor veritativo de una matriz sin cuantificadores para una dada valuación de sus signos portadores de valor. Pero Carnap no se permitió usar este 'modo de hablar realista'. Dijo en cambio que sus reglas nos enseñan cómo transformar una oración en otra de modo que al final todas las oraciones matemáticas de II se conviertan en '0 = 0' o en '0 ≠ 0'. Aquéllas son las oraciones analíticas.
>
> (p. 293)

Coffa no explica, sin embargo, que la idea de someter a fórmulas de un sistema deductivo formal a transformaciones estrictamente sintácticas para reducirlas en un número finito de pasos a una igualdad o una desigualdad simples no es un malabarismo idiosincrático de Carnap, sino un procedimiento estándar en la escuela de Hilbert, empeñada en vindicar la matemática clásica —el "paraíso de Cantor"— prescindiendo del significado (infinitista) de sus expresiones. (Véase Ackermann, "Begründung des Tertium non datur mittels der Hilbertschen Theorie der Widerspruchsfreiheit", *Mathematische Annalen*, 92: 1–35 (1924).) Tampoco nos dice que la valuación de matrices sin cuantificadores había sido utilizada brillantemente por Herbrand —cuyos trabajos de 1929 y 1930 (reunidos ahora en *Écrits logiques*, Paris: P.U.F., 1968) Carnap cita varias veces en *Logische Syntax*— en lo que cabe llamar una versión de-semantizada de ideas semánticas (modelísticas) de Löwenheim ("Über Möglichkeiten im Relativkalkül", *Mathematische Annalen*, 76: 447–70 (1915)).

Por lo demás, Carnap en 1930 podía muy bien alcanzar nuestro moderno punto de vista semántico sin tener que inventarlo él mismo ni recibir instrucciones de Varsovia, puesto que en la misma Viena Kurt Gödel lo profesaba con plena lucidez. Su tesis doctoral de 1929 establece la suficiencia del cálculo predicativo de primer orden, donde suficiencia (*Vollständigkeit*) significa "que toda fórmula válida (*allgemeingültig*) del cálculo funcional restringido —toda *Zahlaussage* válida en el sentido de Löwenheim— se puede deducir de los axiomas mediante una serie finita de inferencias formales" (Gödel, *Collected Works*, Oxford: Clarendon, 1986–; vol, I, p. 60). Después de definir 'demostrable', 'refutable' y otros vocablos en términos puramente sintácticos, Gödel escribe:

> Los conceptos introducidos hasta aquí tienen en común que se refieren a los signos considerados únicamente como figuras en el espacio. Contrastan con aquellos que tienen en cuenta el *significado* de las fórmulas. Sea A una expresión lógica cualquiera, que contiene las variables funcionales $F_1, F_2, \ldots, F_k$, las variables individuales libres $x_1, x_2, \ldots, x_l$ y las variables proposicionales $X_1, X_2, \ldots, X_m$, y, fuera de ellas, sólo variables ligadas. Sea S un sistema de funciones $f_1, f_2, \ldots, f_k$ (definidas en el mismo dominio [no vacío]) e individuos $a_1, a_2, \ldots, a_l$ (pertenecientes al mismo dominio), así como proposiciones $A_1, A_2, \ldots, A_m$. Diremos que S [...] *satisface* la expresión lógica A si al sustituírselo en ella [en un orden convencional determinado] resulta una oración verdadera (en el dominio en cuestión). De esto se des-

prende sin más qué debe entenderse por *satisfacible en un dominio determinado, satisfacible* absolutamente (= hay un dominio en que la expresión es satisfacible), válido en un dominio (= la negación no es satisfacible) y *válido* absolutamente.

(Gödel, *Collected Works*, I, 66–8)

Estas explicaciones semánticas deben haber sido tan obvias para los conocedores del citado escrito de Löwenheim que Gödel no juzgó necesario repetirlas en el artículo con la médula de su tesis que publica en *Mathematische Annalen* en 1930. (Por eso Coffa, que aparentemente sólo tuvo acceso a éste, mas no a la tesis misma, dice que "Gödel no explicó lo que significaba *allgemeingültig* (Tarski lo hizo algunos años más tarde, como veremos)"—p. 379.)

Alberto Coffa murió bruscamente a fines de 1984. Cinco días antes había dicho que estaba a punto de terminar "un buen penúltimo borrador" del libro. La transformación final de ese borrador en la obra elocuente y erudita que tenemos por delante, debemos agradecérsela a su esposa, la profesora Linda Wessels, quien ha pulido el estilo, cotejado y completado las referencias (la bibliografía tiene 13 páginas) y también, supongo, ha preparado el excelente índice analítico. Nos dice que "completó la introducción y el capítulo final, utilizando las notas que dejó Alberto" pero que no ha intentado escribir la conclusión planeada por él "acerca de algunas de las implicaciones de su estudio para la filosofía contemporánea" (p. ix).

Universidad de Puerto Rico

ABSTRACT

A review-essay on J. Alberto Coffa's recent book about the semantic tradition which according to him culminates in the philosophy of the Vienna Circle. The review is for the most part descriptive, but a few references are given which undermine Coffa's suggestion that Carnap discovered the modern semantic approach to formal logic before Tarski. Credit for that discovery is given to Kurt Gödel.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVIII, Nº 2 (Primavera 1992)

PENSAMIENTO Y LA ESTRUCTURA DEL MUNDO

Jesús Padilla Gálvez

Hector-Neri Castañeda in memoriam

Introducción

Toda crítica tiene un carácter complementario y se propone, o bien perfeccionar, o bien retocar la propuesta en cuestión. De este modo la crítica es, ante todo, una reflexión sintetizadora sobre una propuesta. Esta empresa puede ser desarrollada en muchas vertientes, pero por lo general, su carácter constructivo es uno de los elementos primordiales de su empeño. No aceptar dicha empresa puede acarrear dificultades exegéticas insostenibles de atender. Su desenvolvimiento argumentativo puede ser costoso con respecto a las pruebas y refutaciones que se deseen realizar. El bloque de críticas que seguidamente reseñamos incurren en ambas variaciones. Por un lado tienen un carácter complementario y constructivo, y por otro incurren en la falta de llevar a cabo una estrategia simplista en el análisis de las propuestas de H.-N. Castañeda y en las que asientan sus críticas posteriores.

El libro que seguidamente reseñamos está subdividido, como el propio subtítulo lo indica, en dos partes.[1] La primera de las partes corresponde a la presentación de Hector-Neri Castañeda de su propuesta mediante la publicación de una serie de cuatro artículos. Dos de ellos (el I y el III)[2] habían sido editados con antelación.[3] El trabajo con el

1. El libro que vamos a tratar extensamente es: *Das Denken und die Struktur der Welt. Hector-Neri Castañedas epistemische Ontologie in Darstellung und Kritik*. (Ed.) K. Jacobi y H. Pape. Walter de Gruyter. Berlín-New York, 1990.
2. H.-N. Castañeda,"The Semantics and the Causal Roles of Proper Names in Our Thinking of Particulars: The Restricted-Variable/Retrieval View of Proper Names". En: Jacobi/Pape 1990, p. 11 ss., y "Object, Existence, and Reference: A Prolegomenon to Guise Theory". En: Jacobi/Pape 1990, p. 94 ss.
3. H.-N. Castañeda, *Sprache und Erfahrung. Texte zu einer neuen Ontologie*. Suhrkamp. Frankfurt a.M., 1982.

título 'Indicadores: la semiótica de la experiencia' (el II)[4] es inédito y se publica una nueva traducción al alemán del artículo 'El Pensamiento y la estructura del mundo',[5] con el fin de corregir las faltas e incorrecciones que se habían llevado a cabo en la primera traducción.[6] La segunda parte es más extensa y consta de las críticas de diecisiete trabajos y su consiguiente réplica, agrupados en tres ámbitos temáticos con los siguientes títulos: I. Nombres propios: Su uso y significado; II. Referencia demostrativa y los ámbitos perceptivos; así como, III. Existencia y la forma de predicación.

El libro está cuidadosamente elaborado y preparado, algo a tener en cuenta, por el trabajo que ha supuesto para los editores del volumen. Al mismo tiempo ha de ensalzarse el trabajo llevado a cabo por H.-N. Castañeda al contestar a todas y cada una de las réplicas de un modo discursivo, sin salirse ni un ápice del ámbito argumentativo. No es exagerado afirmar que las contestaciones son un monumento de honradez filosófica. Las críticas que se desarrollan pueden ser resaltadas, a su vez, en diferentes tipos bien diferenciables: las constructivas pueden ser subdivididas en aquellas que llevan a cabo un análisis exhaustivo, o bien de la teoría de H.-N. Castañeda, su metodología, o repasa los datos como son elaborados. Además podemos resaltar un tipo de crítica que vincula las propuestas de H.-N. Castañeda a la tradición, llevando a cabo una recepción paralela a susodicha tradición.[7] Por otro lado se encuentran aquellos trabajos críticos y que se caracterizan por una heurística negativa. Por lo general son trabajos que intentan forzar la exposición de la propuesta de Castañeda asentando su crítica en meras

4. N.-N. Castañeda, "Indicators: The Semiotics of Experience". En: Jacobi/Pape 1990, p. 57 ss.
5. H.-N. Castañeda, "Das Denken und die Struktur der Welt". En: Jacobi/Pape 1990, p. 142 ss.
6. H.-N. Castañeda me envió una serie de páginas con correcciones tanto por faltas de imprenta como por las traducciones que no se ajustaban de dicho artículo. Consecuentemente se hacía necesario publicar de nuevo dicho artículo, originariamente publicado en: Castañeda 1982, 350 ss.
7. Me tienta a vincular este gran apartado de las críticas a la práctica *"ateniense"* de la recepción como vino a ser caracterizada por el propio H.-N. Castañeda. En efecto, las críticas dan por sentado, desde un punto de vista interno, que la obra en cuestión es coherente y manifiesta un sistema completo, y desde un punto de vista externo, que está vinculada a una tradición. Ahora bien, como es sabido H.-N. Castañeda elige una práctica *"darwiniana"* en su exégesis de trabajo, que se asienta en la representación dispar de tesis, esbozo, hipótesis y conjeturas, y que aparentemente no tienen sistematicidad. Las críticas expuestas en el libro no se hacen eco de dicha matización. Véase: H.-N. Castañeda, *La teoría de Platón sobre las formas, las relaciones y los particulares en el Fedón*. UNAM, México, 1976, p. 7 ss.

sospechas.

La dificultad metodológica al escribir esta nota hace necesario una puntualización y esquematización de las críticas por lo que atenderé al orden temático de las propias respuestas que vienen a ser elaboradas. Los temas a tratar siguen el orden del título del apartado donde se publican las críticas. Haré una introducción sucinta de la propuesta de H.-N. Castañeda para, seguidamente, encajar las críticas que se efectuan en este libro.

1. Nombres propios: Su uso y significado

La característica de los nombres propios es, su modo de establecer una relación con los individuos y particulares.[8] Sin embargo, parece ser que los nombres propios no se refieren de *motu proprio* a alguien o algo. Es más, la mera coordinación de un nombre a una entidad no faculta al primero a identificar unívocamente a alguien o algo. Por lo tanto no tenemos derecho, de entrada, a postular una vinculación unívoca entre signo y objeto. Además ha de tenerse siempre presente, que la referencia expresada por un nombre propio es llevada a cabo por un pensador que usa dichos nombres. Ha de tenerse en cuenta que, parafraseando el título del segundo trabajo, los nombres propios permiten pensar particulares, o si se prefiere, individuos limitados.[9] Sin embargo, los nombres propios son repetitivos y, aunque se refieran a un individuo particular, el hecho de que haya más entidades en el mundo que nombres a nuestro alcance, no tiene más remedio el pensador que referirse de diferentes maneras para denominar a un individuo concreto. Es por esta razón por la que cuando oímos el nombre "Leibniz" no tenemos porqué referirnos *unívocamente* a un *individuo* determinado sino que lo podríamos confundir en determinados contextos con las galletas que llevan el mismo nombre u otra persona con igual designación. Ante datos tan elementales, el que Castañeda se reconozca como un "realista epistemológico"[10] puede parecer - y de hecho a algunos

8. Véase: H.-N. Castañeda, "Objects, Existence, and Reference: A Prolegomenon to Guise Theory". En: Jacobi/Pape 1990, p. 136.
9. Véase: H.-N. Castañeda, "Introduction: Experience and the Semantics of Thinking". En: Jacobi/Pape 1990, p. 11 ss.
10. Véase: H.-N. Castañeda, "Das Denken und die Struktur der Welt". En: Jacobi/Pape 1990, p. 165.

críticos les parece- algo prematuro.[11] El resultado de dicha posición es detenidamente elaborado en la obra de este filósofo.

Ahora bien, no sólo hay más individuos que nombres propios, y no sólo estos últimos son usados equívocamente para referirnos a los primeros, sino que en el marco de las categorías gramaticales que tenemos a disposición son, las que *prima facie* nos ponen a disposición menos información al pensador, al ser aisladas de su *contexto*. Así pues, el hecho de que tenga a disposición una serie de nombres propios no me capacita a paralelizarlos, agruparlos o vincularlos al bosque conceptual, y menos a afirmar con derecho que su uso me capacita a articular algo unívocamente sobre la individualidad de un sujeto u objeto. De hecho, si deseo referirme a algo particular he de enunciar algo, por lo que se hace necesario el que el planteamiento filosófico comience en medio.[12] Así pues, no preguntamos si comenzamos nuestra construcción en una tabla como náufragos en medio del océano con la simple evidencia de si podemos sobrevivir sino que partimos de la base de que simplemente flotamos en el mar de dudas. Este punto de partida va a ser esclarecido mediante una serie de puntualizaciones que seguidamente exponemos escuetamente.

H.-N. Castañeda parte del siguiente planteamiento: (i) enunciados que contienen nombres de individuos no expresan una proposición (hechos o estados de cosas) sino *funciones proposicionales*; (ii) los nombres expresan el papel de una *variable libre de la cuantificación* en tanto que indica la posición de un elemento de la proposición que el hablante tiene a este respecto, sin expresar dicho elemento; (iii) un nombre tiene un *papel lógico*; (iv) un nombre juega un *papel causal*.[13] En estos puntos hay coincidencias con otros autores actuales, como bien pudieran ser W. v. O. Quine y S. A. Kripke, y que deben ser zanjadas ya que son

11. Su realismo epistemológico viene a ser expresado de manera concisa en el siguiente texto: "The most radical forms of skepticism force us into Metaphysical Internalism. This is, very roughly, the view that all thought and talk about the world and the reality underlying it are internal to experience, whatever reality may be in itself beyond experience, indeed, even if there is no reality beyond experience" H.-N. Castañeda, *Thinking, Language, & Experience*. Univ. of Minnesota Press. Minneapolis, 1989, p. 160. Ha de reseñarse que el realismo propuesto por Castañeda ha de ser compatible con el internalismo metafísico, interpretando la Revolución Copernicana desde dicha perspectiva pues dicho programa es a la vez un programa Kantiano.
12. Este planteamiento tiene paralelos con la metáfora de H. Reichenbach.
13. Véase. H.-N. Castañeda, "Das Denken und die Struktur der Welt". En: Jacobi/Pape 1990, p. 163 s.; así como: H.-N. Castañeda 1982, 95.

controvertidas.[14] Para ello H.-N. Castañeda va matizando al máximo sus propuestas. En base a lo referido los *nombres propios* son segmentos potenciales de un lenguaje que para sí no refieren nada. Los enunciados en los que aparecen los nombres propios son, por lo tanto, *proposicionalmente opacos*, ya que no contienen de modo completo y definitivo una identificación completa para un oyente de la proposición que usa un hablante.

Ahora bien, nos encontramos en la situación de resaltar que el uso de un *ejemplar* (token) de los nombres puede permitir investigar algunos elementos claves de los objetos individuales a los que nos referimos. Todo esto es, sin embargo, sólo posible en el marco del propio ideolecto del pensador/hablante. H.-N. Castañeda es de la opinión que en la comunicación no se presenta el nombre como un término singular real ya que semánticamente -hemos dicho- tiene el papel de una variable libre y al mismo tiempo restringida cuyo ámbito referencial viene a ser generado por la propiedad de "*soportar el nombre*". Dicha propiedad manifiesta su función pragmática que viene a ser la clave, según la cual una persona que posee un nombre, recoge informaciones. De este modo cuando nos enfrentamos a un ejemplar de nombre podemos tomar conciencia de la persona a la que nos referimos mediante la evaluación de toda la información que poseemos sobre dicho individuo.

Está claro que la posición arriba reseñada conduce a una serie de cuestiones y refutaciones que son tema de una serie de trabajos escritos acerca de la propuesta de H.-N. Castañeda. Vamos a indicar escuetamente algunos de ellos. Desde la recepción que se lleva a cabo es difícil de entender la relación entre 'función proposicional' y el papel causal que juegan los nombres propios. Para ello se intenta aclarar dicha relación mediante comparaciones de lo que puede ser entendido por una variable restringida. Metodológicamente supone asociar el argumento de Castañeda a cualquier propuesta que use términos similares. El contexto de justificación que se arguye en tales argumentos indica, de forma explícita, las lagunas de los críticos acerca de las lagunas de conocimiento de la propuesta de H.-N. Castañeda y en la dificultad que encuentra éste para hacer factible su teoría. Así pues, H. Pape, en su artículo[15] reconstruye argumentos de la teoría de las variables restringi-

14. Téngase en cuenta el análisis llevado a cabo sobre los nombres propios por W. v. O. Quine y la tesis causal de la referencia postulada por S. A. Kripke. H.-N. Castañeda desarrolla en sus trabajos argumentos muy nítidos contra aspectos parciales de ambas propuestas.
15. Véase: H. Pape, "What's in a Name?" En: Jacobi/Pape 1990, p. 181 ss.

das,[16] a saber, el que los nombres son independientes de la descripción, y por esto tenemos la capacidad de introducir nuevos nombres. Para ello expone las diferencias que se llevan a cabo entre la teoría kripkiana de la designación causal y rígida y la propuesta causal de H.-N. Castañeda. Uno de los factores claves para dicha diferenciación viene de la mano del papel oscilatorio de los nombres propios entre los indicadores y las descripciones. Algunos intérpretes, como en el caso de G. Küng,[17] conciben los nombres propios como una forma especial de indicador, al tener el carácter de un pronombre personal restringido. De este modo se genera una confrontación directa con la tesis de H.-N. Castañeda.

P. Leonardi y H. Ineichen critican el cuerpo argumentativo propuesto por H.-N. Castañeda en tanto que los nombres propios tienen un uso unívoco sin el cual no se podría llevar a cabo la comunicación.[18] Otra refutación llevada a cabo por Küng va orientada contra la caracterización de los nombres como variables libres, ya que es absurdo cuestionar, en el marco de la lógica formal de corte tradicional, si un individuo corresponde a una variable. Este no es el caso, sin embargo, para un nombre propio. H.-N. Castañeda puntualiza contra dichas críticas el que han de tenerse en cuenta diferentes papeles de las variables. Dichas variables libres han de tener, pues, un ámbito referencial bastante limitado y que viene a ser caracterizado por el denominado "soporte del nombre". Sin embargo, ya se pone en entredicho qué tipo de función lógica le corresponde exactamente al nombre. Está claro, que toda esta posición conlleva a la cuestión de conocer la naturaleza de la propiedad del denominado "soporte del nombre". El problema central que subyace es, pues, saber que si bien cada entidad viene a ser soportada por un nombre, sin embargo, son las guisas la clave que soporta a los nombres y en un segundo término los objetos o personas que se constituyen. La dificultad que resulta procede del presupuesto básico según el cual hablamos y nos referimos a objetos sólidos y no nos referimos a segmentos de éstos. Esto significa pues, que Ineichen y Leonardi ponen en entredicho la integración de la teoría de las guisas en la teoría de los nombres.

16. Castañeda la denomina "Restricted-Variable/Retrieval Theory".
17. G. Küng, "Eigennamen sind auf besondere Weise eingeschränkte Personalpronomen". En: Jacobi/Pape 1990, p. 202 ss.
18. P. Leonardi, "On Hector-Neri Castañeda's Proper name". En: Jacobi/Pape 1990, p. 230 ss. y H. Ineichen, "Eigennamen. Einige Bemerkungen zu Castañedas 'Restricted Variable View' ". En: Jacobi/Pape 1990, p. 211 ss.

2. *Referencia demostrativa y los ámbitos perceptivos*

El segundo apartado de las críticas efectuadas contra la obra de H.-N. Castañeda trata la referencia demostrativa. Según H.-N. Castañeda los indicadores puros expresan una referencia directa y vinculan a una situación de un pensante o un hablante algo de su experiencia. Sin embargo, ha de matizarse seguidamente, que la referencia directa trata de un asunto, según el cual una persona que piensa en su ideolecto desarrolla paralelamente un lenguaje mental.[19] Consecuentemente, la experiencia inmediata viene a ligarse a la referencia singular que se desarrolla mediante los indicadores del tipo: "esto", "eso", etc., de modo que se vincula al referente sin necesidad de una descripción que los envuelva, que de por sí pueden exponer una faceta de un objeto real. Dicha faceta viene a ser expuesta mediante las *guisas perceptivas*, que aparecen en determinados momentos indexicales, como por caso en las localizaciones espacio-temporales.

El análisis propuesto hace recabar también que el límite de la formalización de los medios expresivos del lenguaje natural se detecta en el nexus más íntimo, es decir, cuando confluyen la subjetividad y el lenguaje, es decir, al hablar sobre el contenido de la conciencia individual inscrita en un sujeto. El desarrollo de una ontología que une, por un lado los datos que nos aporta el lenguaje, y por otro lado una teoría de la conciencia de la experiencia individual hace resurgir la función comunicativa de la referencia demostrativa de los cuasi-indicadores. Así pues, de los detalles estructurales que surgen del análisis del lenguaje natural se propone demostrar la condición recíproca entre la conciencia individual y la comunicación lingüística en un nivel en las que aparecen las formas expresivas del lenguaje.[20]

Así pues, los cuasi-indicadores vienen a ser usados en el estilo indirecto como medio unívoco en el que se plasma la comunicación intersubjetiva así como el que los contenidos que son expresados en la comunicación se hacen patentes en una conciencia, en tanto que son usados los cuasi-indicadores. Esta tesis se hace tangible mediante el siguiente ejemplo. Supongamos que alguien profiere el siguiente enun-

19. Véase de modo paralelo los trabajos de H.-N. Castañeda, "El atomismo sintáctico en la filosofía posterior de Wittgenstein, y la naturaleza de las cuestiones filosóficas". En: *El argumento del lenguaje privado*, (Ed.) E. Villanueva, UNAM, México, 1979, pp. 153-176. Desgraciadamente los autores del libro no tienen en consideración éste y otros trabajos que el propio Castañeda reseña en dicho artículo y sus críticas cojean.
20. Véase el trabajo más reciente publicado en: H.-N. Castañeda, *Thinking, Language, & Experience*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989.

ciado: (1) Castañeda cree que él (mismo) es filósofo.

En el enunciado (1) afirmamos que Castañeda -o alguien diferente, pero que venga a ser envuelto mediante el prefijo 'X cree...'- posee el contenido de la expresión que viene a ser expuesta mediante la oración subordinada 'que...'. El cuasi-indicador "él" es usado para referirnos al individuo denominado "Castañeda", que se encuentra fuera de la expresión indirecta. Ahora bien, dicha regresión a un nombre que usa el hablante en la expresión indirecta, y que parte de un hecho cuyo conocimiento viene a ser referido mediante el nombre de persona a la que nos referimos, sólo puede ser expresado por el cuasi-indicador.[21] Los cuasi-indicadores son, por lo tanto, una categoría importante dentro de la referencia singular que no puede ser absorbida y que tiene entidad propia. Así pues, sólo mediante la cuasi-indicación, es decir, mediante el uso de un enunciado como (1), y no con el uso de un nombre, puede ser adscrito a H.-N. Castañeda una determinada creencia y expresar que Castañeda se ascribe a sí mismo dicha creencia o ese conocimiento al que se refiere. En la vinculación del indicador "yo" al cuasi-indicador "él" se pone de manifiesto la unidad lingüística de la subjetividad e intersubjetividad de la conciencia.

La referencia singular de los indicadores ha de entenderse como una estrategia general.[22] La vinculación llevada a cabo por W. Künne y R. Schantz entre las guisas perceptivas y los datos de los sentidos no pueden ser sino interpretados como una posición crítica ante las guisas.[23] En dicho trabajo se analiza el contraste entre la predicación fictiva y existencial. En la misma onda han de ser entendidas las lecturas paralelas llevadas a cabo por A. F. Koch.[24] Todas estas críticas se fundan en la recriminación de presuponer una determinada forma de representacionalismo. H.-N. Castañeda contesta a dicha censura que las guisas perceptivas son contingentes con respecto a los objetos y no respecto de

21. Dicho ejemplo y su exégesis de datos deja claro que la difundida idea de que los pronombres son, antes que nada, sustitutos de los nombres, es incorrecta. Así pues, en (1) el pronombre está fuera del alcance de los nombres, porque en el contexto en cuestión no se trata simplemente de cierto sujeto nominable. Así, pues, los cuasi-indicadores son, hablando filosóficamente, más básicos que los nombres.

22. Véase: H.-N. Castañeda, *Thinking, Language & Experience*. Univ. of Minnesota Press. Minneapolis, 1989, p. 3. Así mismo la reseña de este libro llevada a cabo por el autor y presentada en *Theoria* para su publicación.

23. W. Künne, "Perception, Fiction, and Elliptical Speech". En: Jacobi/Pape 1990, 259 ss. y R. Schantz, "Castañedas Theorie der Wahrnehmung". En: Jacobi/Pape 1990, p. 320 ss.

24. A. F. Koch, "Perceptual Experience as the locus of Existence". En: Jacobi/Pape 1990, 339 ss.

su imagen mental, sus datos de los sentidos, o algo parecido.

Ha de resaltarse la cuestión suscitada por F. Döring al analizar el funcionamiento de la referencia demostrativa y la tensión subyacente de la referencia, que aparece con los indicadores y la referencia que se diagnostica mediante éstos.[25] Además R. Enskat analiza el gesto que indica como operación individuativa y parte esencial de la referencia indexical.[26] G. Prauss cuestiona la función de "esto" en "esto es redondo",[27] y H. Pilot sondea la profundidad de lo que son las guisas indexicales.[28]

La contestación de H.-N. Castañeda, si bien no es conclusiva, sí deja entrever nuevos horizontes en su investigación, ya que afirma que las propiedades indexicales han de ser consideradas como propiedades primitivas y por lo tanto irreducibles, por lo que tienen puntos en común con el ejemplar (token) de las expresiones indexicales.

H.-N. Castañeda da un paso hacia adelante y que va a servir de unión con el tercer punto, cuando propone entender la diferencia entre la autoadscripción que viene expuesta mediante la referencia demostrativa en los indicadores y la adscripción ajena que viene a ser expuesta mediante los quasi-indicadores, como diferentes guisas individuales de nuestra experiencia. Es por esta razón por la que la estructura del mundo viene a ser entendida como un *discours d'ontologie* que vincula la relación existente entre los indicadores y los cuasi-indicadores. Así pues, la teoría que se propone presenta una explicación directa sobre la unidad de la experiencia y la homogeneidad de la conciencia en todos los tipos posibles de la experiencia.

3. *Existencia y las formas de predicación. La teoría de las guisas*

La última parte del libro cuestiona el problema mismo que concierne a la teoría de las guisas, según la cual, las propiedades constituyen -mediante un operador sobre conjuntos y la concretización- individuos concretos, es decir, guisas, de las cuales vienen a ser constituidas diferentes relaciones de mismidad que corresponden a determinados

25. F. Döring, " 'Thinking Reference' und der ertrinkende Mann dort drüben im Teich". En: Jacobi/Pape 1990, p. 363 ss.

26. R. Enskat, "Acting and Referring". En: Jacobi/Pape 1990, 385 ss.

27. G. Prauss, "Ptolomaic and Copernican Theories of Reference". En: Jacobi/Pape 1990, 385 ss.

28. H. Pilot, "The Executional Role of Indexical Thinking and How to Account for it: Castañeda on Indexical Expressions". En: Jacobi/Pape 1990, 285 ss.

géneros del predicado "es" y forman al mismo tiempo tanto objetos físicos como objetos fictivos. Las guisas ontológicas son entidades intensionales, siendo a su vez la unidad de la individualidad. Así pues, las entidades vienen a ser expuestas de diferentes modos. Lo que seguidamente veremos es que los críticos a la propuesta de H.-N. Castañeda han pasado por alto el que las guisas son una solución *ad hoc* que demuestra la unidad interna mediante la cual puede percibirse el mundo de un modo determinado.

Según H.-N. Castañeda, el examen de los diferentes tipos de experiencia hace suponer que se genera un grupo de formas predicativas o formas tales que vienen vinculadas a las propiedades de los individuos y que por esto mismo han de ser descubiertas. Dichas formas de predicación las denomina "identidad", "consubstanciación", "consociación" y "conflación". Así pues se viene a desarrollar una ontología abstractiva.

Con dicha problemática conecta G. Küng al plantear la cuestión de hasta qué punto las guisas pueden ser parte de los objetos.[29] La contestación de H.-N. Castañeda acentúa algunas caracterizaciones de este importante elemento de trabajo en tanto que indica el que las guisas no son componentes integrados del tipo espacial, es decir, no ha de entendérselas como partes en un sentido físico sino *mereológico*.[30] Ha de hacerse hincapié, sin embargo, en que dicha puntualización genera una tensión entre la constitución física de los objetos y las guisas, al ser caracterizadas como individuos que no son espaciales. Así pues, habría de buscarse una solución que permitiese explicar cómo la misma propiedad espacial aparece por un lado como guisa objetiva (por ejemplo el cuadro de 'Guernica' de Picasso) y al mismo tiempo del mismo modo y consubstanciado como guisa no-espacial como asombro perceptivo de un observador de susodicho cuadro.

Unidos a dicha problemática han de leerse los trabajos de H.-D. Heckmann y T. Kapitan que entredicen cómo se efectúan las relaciones de mismidad para que guisas idénticas sean a la vez partes de la malla tanto de objetos que existen como de los que no existen.[31] Este problema tiene que ver con instancias de ejemplificación de las propiedades de los

29. G. Küng, " 'Guises' und Noemata". En: Jacobi/Pape 1990, 409 ss.
30. H.-N. Castañeda, "Individual Guise, Spatiality, and Reality". En: Jacobi/Pape 1990, p. 416.
31. Veanse: H.-D. Heckmann, "Guise-Theory and the Riddle of Intentionality (of Thinking About Particulars)". En: Jacobi/Pape 1990, p. 438 ss. y T. Kapitan, "Preserving a Robust Sense of Reality". En: Jacobi/Pape 1990, p. 449 ss.

objetos que estemos dispuestos a analizar.[32] De este modo, se accede a la cuestión de la naturaleza de las propiedades en el marco de la teoría de las guisas.

En dicho apartado se paralelizan las posiciones de H.-N. Castañeda a las de otros autores. Así pues, G. Küng compara las guisas a la noemata de E. Husserl,[33] H. Burkhardt y C. Dufour confrontan la predicación interna y externa a concepciones semejantes como las de (pseudo) Duns Scotus, Leibniz y Saccheri.[34] F. Rapp lo pone en relación con la tradición formalista-conceptualista de la que procede Descartes y que desemboca en el positivismo lógico.[35]

Un último trabajo de K. Jacobi aborda la reconstrucción interpretativa del eslabón básico de la teoría de las guisas.[36] A partir de ahí censura el que los conceptos centrales como el par "concreto-abstracto" está subordinado al operador de conjunto y concretización. De este modo coloca la posición de H.-N. Castañeda dentro de un ámbito idealista. La contestación de H.-N. Castañeda es afirmativa si se entiende como un idealismo parcial y disposicional de carácter estructural.[37] Así pues, la opinión que se ensalza es aquella según la cual la naturaleza de los objetos en el mundo viene a ser formada mediante las estructuras del pensamiento humano.

Conclusión

No hay duda que la propuesta de H.-N. Castañeda es muy diversificada. La escena filosófica en la que se mueve depende de los temas tratados o propuestos en sus publicaciones. Tampoco habrá duda de que su propuesta contraviene las interpretaciones aceptadas. Los tres apartados tratados en este libro dan debida cuenta de su planteamiento.

32. Por esta razón H.-N. Castañeda hará hincapié en analizar la referencia de los individuales y el problema de la existencia en: H.-N. Castañeda, "Individuals, Reference, and Existence". En: Jacobi/Pape 1990, 459 ss.
33. G. Küng, " 'Guises' und Noemata". En: Jacobi/Pape 1990, p. 409.
34. H. Burkhardt y C. Dufour discriminan dos tipos de predicación y analizan sus implicaciones ontológicas en: "Zwei Prädikationsarten und ihre ontologischen Implikationen". En: Jacobi/Pape 1990, 482 ss.
35. F. Rapp, "Conceptualization, the Unity of the World, and Perspectivity". En: Jacobi/Pape 1990, p. 473 ss.
36. K. Jacobi, "Individuation-Prädikation: Bemerkungen zu Castañeda's Theorie der individuellen Gestaltungen". En: Jacobi/Pape 1990, 495 ss.
37. H.-N. Castañeda, "Individuals, Idealism, and the Realism of Thinking". En: Jacobi/Pape 1990, p. 523 ss.

de las prácticas profesionales, y especialmente de la medicina, ha sido la discusión de casos reales o hipotéticos sumamente detallados tomados del quehacer profesional cotidiano. Estas éticas centradas en casos, erróneamente confundidas con frecuencia con la casuística tradicional, distan de ser un fenómeno homogéneo. Sin embargo, ha habido una fuerte tendencia a desarrollar éticas aplicadas centradas en ejemplos e independientes de una teoría básica, tal como ocurre, por ejemplo, con el libro de Beauchamp y Childress: *Principles of Biomedical Ethics.* [2], libro de cabecera de generaciones de médicos sensibilizados con la problemática ética dentro y fuera de EE.UU., que ha despertado falsas expectativas en relación con la capacidad pragmática de la teoría ética, porque en realidad ni tiene una teoría ética única de base que se haga cargo de modo coherente de las perplejidades morales que el libro plantea en su sección casuística [3], ni enfoca seriamente los problemas de aplicación. Lo peculiar de este tipo de éticas aplicadas consiste en seleccionar una serie de principios morales intuitivamente relevantes para la problemática abordada -en el caso de Beauchamp y Childress autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia- indagar su filiación teórica con los dos tipos de teoría ética más relevantes de los últimos años, el deontologismo y el utilitarismo, y poner a prueba su capacidad explicativa y pragmática en la confrontación con una casuística que hace referencia a dilemas del quehacer biomédico. El énfasis del texto está puesto en los principios y reglas, el déficit en la elaboración o defensa de una teoría ética filosóficamente profunda, y en el escaso tratamiento que los autores le dedican al problema de la aplicación, esto es, tanto a encontrar el principio que cubre el caso como a identificar el caso y elaborar reglas o normas específicas.

Tomaré como ejemplo para ilustrar la propuesta, el Capítulo VI del libro de Beauchap-Childress, dedicado a analizar el principio de justicia, que curiosamente comienza con una cita de un cuento de Borges: *La lotería de Babilonia*, el cual describe una sociedad en la que los beneficios se distribuyen periódicamente mediante una lotería, sin tener en cuenta méritos, esfuerzos o capacidades. Luego de realizar un análisis muy

2. Tom.L.Beauchamp y James J.Childress. *Principles of Biomedical Ethics.* New York, Oxford University Press 1979.

3. En los últimos años se han escrito numerosos trabajos críticos sobre el texto de Beauchamp-Childress. Las críticas van desde un rechazo al principalismo bioético, en el caso de Clouser y Gert, hasta la acusación de falta de sofisticación teórica que amenza con convertirse en infraética por parte de R.Green. Los trabajos aparecen en *Journal of Medicine and Philosophy* 15, 1990: K.Danner Clouser and Bernard Gert: "A critique of principalism" y R.Green "Method in Bioethics: a trouble assessment"

breve sobre los conceptos de justicia comparativa, distributiva y formal, y de enunciar principios materiales de justicia que premeditadamente no son desarrollados, los autores se detienen a analizar el principio de "igualdad de oportunidades", entendido como una excepción a un principio de justicia basado en la reciprocidad de derechos y deberes, y como modo de justificar una distribución desigual de recursos para ciertas clases de individuos seriamente discapacitados o especialmente vulnerables. Beauchamp y Childress ponen a prueba las limitaciones de este principio al confrontarlo con un caso médico de asignación de recursos en salud: el de un niño con una anomalía severa del sistema nervioso central que había recibido un tratamiento médico parcial, dadas sus escasas posibilidades de sobrevida, a pesar de lo cual había vivido y requerido al cabo de los años tratamientos médicos costosísimos. Los autores se preguntan: qué demanda en este caso el principio de igualdad de oportunidades?, qué cantidad de tratamiento debería haberle sido suministrado al niño? La conclusión es que no hay respuesta que se derive del principio, y que si "se acepta la justificación de un tratamiento desigual basándose en el principio de igualdad de oportunidades, entonces otras áreas de políticas sociales se verán inevitable y significativamente afectadas". [4]

Sin duda que hay muchas razones por las cuales el principio no puede ayudar a resolver el caso. En primer lugar, porque tomado aisladamente como criterio para resolver un caso individual de microasignación y sin proporcionar información sobre recursos disponibles para la salud en un lugar y tiempo determinados, o sobre la cantidad e incidencia de estos grupos que se benefician con mayores recursos, no es posible resolver un problema de justicia comparativa, como es el caso que presentan. En segundo lugar, porque el principio de igualdad de oportunidades, entendido como una excepción a una concepción igualitaria de justicia basada en la reciprocidad, que tiene una clara filiación rawlsiana, requiere para su comprensión de un análisis mucho más profundo que el que aquí le dedican los autores. En tercer lugar, porque no es acertado jaquear a un principio complementario de justicia como lo es el de igualdad de oportunidades, sin permitirle generar sus propias reglas o modos de operar en un contexto específico tal como lo es la toma de decisión sobre recortar gastos médicos. El tan nombrado pasaje del debe al es, de la teoría al hecho, supone escalones intermedios que van desde refinar la teoría hasta aceptar incluso sus lagunas y déficits pragmáticos. Y si bien es cierto que a partir del principio no se

4. Tom L.Beauchamp y J.Childress. op.cit. pp.188

deducen mecánicamente normas concretas, esto no implica que los problemas morales deban ser decidibles por medio de loterías, como parece sugerirlo la cita borgiana al principio del capítulo, a menos que realmente se piense que las loterías son el único remedio para asignar bienes sociales escasos. Sin embargo, esta posición no parece congruente con el férreo principismo sustentado por los autores. Creo conveniente destacar la estrecha unión que debería existir en todo proyecto de ética aplicada entre los problemas metaéticos, normativos y de aplicación. Pensar, como lo hacen Beauchamp-Childress, que las cuestiones de metaética son secundarias -salvo aquellas que se refieren a la diferencia entre una acción moralmente significativa y otra que no lo es- en una propuesta de ética aplicada de tal envergadura, supone de antemano dejar sin resolver la mayoría de los casos problemáticos en los cuales se enfrentan juicios normativos antagónicos y es necesario desarrollar una justificación sólida de alguno de ellos. En segundo lugar, y a pesar que los autores dicen estar haciendo ética normativa aplicada, la falta de definición sobre una teoría ética de base, sea un deontologismo de corte kantiano, un consecuencialismo de tipo utilitarista o una mezcla coherente y elaborada de ambas propuestas, deja sin sustento a los principios, dada la ausencia de criterio de jerarquización de los mismos. [5]

Pienso, junto con Ronald Green, que la expresión ética normativa aplicada es, en cierto modo redundante, dado que como decía Aristóteles, toda ética es una empresa práctica que existe para aumentar nuestro conocimiento, guiar nuestras acciones y, si es necesario, transformar la conducta. [6] Aquello que en un principio he denominado movimientos de ética aplicada deberían poder caracterizarse como movimientos de ética normativa cuya peculiaridad reside en intentar hacerse cargo de posibles aplicaciones de la teoría a ámbitos que, o bien el debate ha propuesto como prioritarios, tales como el derecho a morir, la ingeniería genética, la justicia y distribución de recursos y tantos otros, o bien es necesario discutir aún cuando la agenda pública no los haya propuesto como tales.

2. La contrapropuesta de este movimiento de ética aplicada a la medicina centrada en ejemplos y principios sin una teoría única pero con teorías en la cúspide del esquema de razonamiento moral es, a mi

5. En este sentido es la crítica de Clouser y Gert en "A critique of principalism". op.cit.
6. Véase R.Green: "Methods in Bioethics: a trouble assessment". op.cit p.185

modo de ver, la que desarrollan Jonsen y Toulmin en *The abuse of casuistry: A history of moral reasoning*. [7]

El modo de razonamiento moral que los autores desarrollan para la ética aplicada es producto de la experiencia de haber trabajado ambos en una Comisión Presidencial encargada de elaborar normativas para la protección de sujetos humanos vulnerables que participan en experimentos médicos. Se trata de un procedimiento similar al desarrollado por la teología pastoral y confesional y a la práctica moral del judaísmo. Desde el punto de vista estrictamente filosófico los autores reconocen su filiación con el aristotelismo. La retórica o tópica aristotélica y la concepción wittgensteniana que afirma que los ejemplos y no las teorías son lo fundamental en ética, confluyen admirablemente en este texto cuya máxima aspiración consiste en intentar resolver los problemas morales con certeza en un época que carece de una visión moral del mundo compartida.

A diferencia de lo que ocurre con Beauchamp-Childress, para Jonsen-Toulmin las reglas y los principios tienen solamente un papel secundario, pues lo importante es desarrollar una taxonomía moral o un mapa metódico de las diferencias y similitudes moralmente significativas de los casos. Los casos paradigmáticos crean los supuestos iniciales que en ausencia de circunstancias excepcionales permiten, mediante la aplicación de un tipo de razonamiento analógico, la identificación del problema y eventualmente también su solución. Una de las tantas caracterizaciones que los autores proponen para el razonamiento moral es: el uso de técnicas de razonamiento basada en paradigmas y analogías, que conduce a la formación de opiniones expertas acerca de la existencia y el grado de rigurosidad de una obligación moral particular, estructurado en base a reglas o máximas que son generales pero no universales ni invariables, dado que ellas aparecen como buenas con certeza sólo en las condiciones típicas del agente y las circunstancias de la acción.[8] Los autores sostienen que los problemas morales actuales que se originan en las tomas de decisión de políticas públicas recuerdan a la casuística medieval y que los debates se dan en términos de una taxonomía y unos paradigmas que eran familiares en dicha casuística. Jonsen y Toulmin elaboran una serie de estrategias para la toma de decisiones morales que tienen una importancia vital

7. A.Jonsen y S.Toulmin: *The abuse of casuistry. A history of moral reasoning*. Berkeley,Los Angeles, Londres. University of California Press. 1988
8. A.Jonsen y S.Toulmin, op.cit. p.304-332. La que propongo es una síntesis extractada del capítulo.

para una disciplina que, como la ética aplicada a la medicina, ha desarrollado la figura del 'experto bioeticista', entendiendo por tal a un experto en argumentos o en métodos de toma de decisión. Esta propuesta es, en realidad, un método para resolver problemas morales basado en argumentos prácticos de carácter presuntivo. Las estrategias argumentativas tienen como punto de partida los casos, que son los datos iniciales u objetos de referencia que ofrecen ciertas garantías y, en ausencia de circunstancias excepcionales, conducen a una o varias conclusiones. Las soluciones son contingentes y la historia social y cultural muestra una progresiva elucidación tanto de las excepciones, como de los paradigmas y casos marginales. Ahora bien, como los autores mismos advierten, hay casos que no tienen un paradigma análogo, hay otros que están cubiertos por un paradigma de modo ambiguo y también hay circunstancias en las cuales dos o más paradigmas se aplican al caso y están en conflicto. Reconocen entonces los autores que en este tipo de situaciones marginales la elección es ambigua, racional y retórica a la vez, porque finalmente se trata de complementar teorías morales opuestas en vistas del caso. En última instancia, la decisión entre teorías rivales es tópica, "debe ser resuelta de modo contextual y con un ojo puesto en el caso". [9] Es aquí donde interviene el experto, que obra de un modo similar a un médico clínico perceptivo enfrentado a un paciente individual y en una situación específica. Este experto intuitivo posee un saber de primera mano que es más colectivo que personal, porque reúne en sí la tradición social y el *ethos* profesional; es quien posee percepción o discernimiento y la destreza para descubrir en.qué ocasiones lo mejor es ser estricto y en cuáles conviene tolerar excepciones. Esta equidad, discrecionalidad y destreza no dependen de un conocimiento abstracto de relaciones teóricas, sino de una reflexión constructiva sobre las experiencias morales pasadas. Hasta aquí los autores, su interpretación del *phrónimos* aristotélico recorriendo los pasillos de los hospitales, y su clara propuesta de trasladar al ámbito bioético los procedimientos habituales de la tradición jurídica anglosajona.

Creo que hay algunos puntos francamente objetables en este modelo de ética aplicada a la medicina. En primer lugar, el concepto de paradigma que opera como garantía en la discusión de los casos típicos es un concepto ambiguo que requiere ser revisado. Confiar en que la salud de la casuística como actividad profesional depende únicamente de la salud de las Instituciones en las que opera y que "afortunadamente

9. A.Jonsen y S.Toulmin, op.cit.p.297

están surgiendo instituciones que pueden soportar una saludable casuística bioética , como el Hasting Center" [10] , implica ignorar que los paradigmas o ejemplos de problemas morales son o bien teóricamente dependientes o bien ideológicamente dependientes, esto es, que la elección de casos ejemplares supone un marco de referencia teórico que aún cuando no esté explícitamente asumido está operando incluso en la selección de los términos morales que se usan para plantear el caso.

En segundo lugar, la referencia final al experto para las situaciones marginales -a aquel que tiene experiencia, es perceptivo y posee capacidad argumentativa- deja en parte sin resolver el gran problema de la aplicación de las éticas normativas aplicadas, esto es, de las posibles estrategias que guíen la actividad del juicio en situaciones moralmente ambiguas. Por cierto que la lista de circunstancias para interrogar la situación que los autores toman de la tradición: ¿quién lo hizo? ¿qué se hizo? ¿a quién y en qué contexto? ¿qué instrumento usó? ¿con qué fin?; son herramientas útiles para especificar los casos, pero no proveen, por ejemplo, ningún criterio para distinguir cuáles de esas circunstancias son moralmente relevantes y en qué sentido lo son.

Los autores contraponen la tradición aristotelica a la kantiana, por un lado, y a una tradición anglosajona preferentemente interesada en temas de metaética, por ejemplo Moore, Stevenson y Hare, por el otro. A mi modo de ver, Jonsen y Toulmin olvidan que el tema de la aplicación ha estado presente también en la tradición kantiana, de la mano de una capacidad del juicio encargada de ejecutar juicios prácticos sobre situaciones morales concretas, y que tampoco en esta tradición los principios o reglas se autointerpretan, ni las normas morales particulares se deducen del imperativo categórico, sino que se generan a partir del ejercicio de la facultad del juicio. Sería conveniente considerar ciertas reglas para ordenar la actividad del juicio en general, a fin de alumbrar ese espacio vacío que las éticas aplicadas a la medicina cada vez más le reservan al experto bioeticista. Ello implica urgar en la tradición kantiana, a fin de encontrar herramientas útiles para abordar el difícil tema de la aplicación de las éticas aplicadas.

3. Kant ha planteado el tema de la facultad del juicio (*Urteilskraft*) preferentemente en la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica del juicio*. En la primera estudia el juicio determinante o capacidad de subsumir bajo reglas, de distinguir si algo cae o no bajo la regla dada. [11] Esta misma

10. A.Jonsen y S.Toulmin, op.cit.p.261

11. I.Kant, *Kritik der reinen Vernunft* en *Kants Werke*. Berlín, Walter de Gruyter, Band IV p.96.

definición de juicio es la que presenta Kant para el juicio moral, esto es, decidir si un caso cae bajo la regla y aplicar aquello que la regla dice en general a la acción concreta. Esta definición de juicio práctico corresponde a un tipo de juicio determinante, en la medida en que lo universal es dado y la facultad de juzgar tiene como tarea individualizar el caso. Por cierto que el carácter formal del criterio moral kantiano, expresado en el imperativo categórico, hace necesario cuando se elaboran juicios sobre situaciones particulares, no sólo individualizar el caso sino también encontrar las reglas o máximas adecuadas que lo describen. Y es así que el juicio práctico pasa a compartir las dificultades del juicio de la reflexión, en tanto y en cuanto tiene que buscar también la norma que se adapta a la situación específica. Kant ha desarrollado una serie de herramientas útiles aunque poco sistematizadas para ordenar la actividad del juicio, que sería importante que tomara en cuenta todo aquel que seriamente se enfrenta con problemas de aplicación en ética.

Son importantes, en primer lugar, las consideraciones que el filósofo realiza en torno a la función de los ejemplos como auxilio en la tarea judicativa. Al hablar del juicio en general, recomienda Kant el uso de ejemplos y prácticas efectivas para aguzar el juicio. Pues, a pesar que los ejemplos suelen tener efectos negativos, ya que muy pocas veces cumplen con los requisitos de la regla y además reducen el esfuerzo del entendimiento por comprender las reglas independientemente de las circunstancias empíricas, aún así ellos continúan siendo las "andaderas del juicio". Los ejemplos hacen posible cumplir con una tendencia de la razón a emprender un examen más sutil cuando las cuestiones son prácticas, en especial porque permiten comparar acciones semejantes en circunstancias diversas. Queda claro entonces, que aún una variante universalista dura del tipo de la kantiana reconoce que el carácter empírico y contingente de las situaciones o casos requiere para su apreciación moral del ejercicio del juicio práctico que si bien está ligado a un talento peculiar también puede ser ejercitado y guiado por medio de ciertas estrategias.

Hay al menos dos razones por las cuales la *Urteilskraft* ha sido escasamente considerada por los comentaristas de la ética kantiana. En primer lugar, porque Kant insistió, en sus obras centrales, en relacionarla con una capacidad natural que no puede ser suplida por la educación. Un médico o un juez pueden conocer a la perfección las reglas de la patología o el derecho pero no saber aplicarlas, porque carecen de juicio natural o porque no alcanzan a distinguir si un caso concreto cae bajo una regla, a pesar de ser expertos conocedores de la regla en abstracto.

Para este segundo tipo de carencia hay un remedio, que consiste en la consideración detallada de ejemplos y de prácticas efectivas.

Pero creo que hay otra razón por la cual el mismo Kant ha soslayado el papel del juicio en el proceso de razonamiento práctico, y que tiene que ver con la estricta separación que el filósofo y la tradición universalista posteriores han realizado entre la capacidad legislativa y la judicativa en el ámbito práctico, y la marcada preeminencia otorgada a la primera. La razón produce la norma que la facultad del juicio debe limitarse a aplicar, al decidir si la acción cae bajo la norma en cuestión. Como ya he señalado antes, dado el carácter estrictamente formal de la norma, le corresponde también a la facultad del juicio elaborar reglas intermedias que cubran los casos. Y en este sentido opera como un juicio de la reflexión.En este punto la diferencia entre un universalismo kantiano y la casuística de Jonsen y Toulmin es similar a aquella que se produce en el encuentro de dos tradiciones jurídicas distintas, la tradición del derecho romano canónico y la del derecho común anglosajón, y del papel que estas tradiciones le otorgan a la certeza de la ley. Mientras que en la primera tradición, la certeza de la ley es un valor indisputable que limita la facultad del juez en tanto intérprete creativo de la misma, la segunda confiere una importancia a la equidad y discrecionalidad del juez al punto de reconocer fuerza de ley a las sentencias judiciales, y sacrificar la certeza de la ley en vistas a otorgar primacía a la flexibilidad en el proceso jurídico. Sería interesante realizar una mediación fundada entre ambas propuestas a fin de resolver algunos problemas pendientes en el terreno de la aplicación de las normas éticas y jurídicas.

Hay ciertas máximas del sentido común que Kant explicita para el juicio reflexivo sobre lo bello que podrían extrapolarse sin incurrir en excesos interpretativos, y servir de guías para el juicio práctico.[12] Ellas son las garantías del juicio, y aconsejan: pensar por sí mismo, pensar siempre poniéndose en el lugar de los demás, y pensar siempre de acuerdo consigo mismo. Estas estrategias judicativas del sentido común permitirían superar ciertas limitaciones de aquel que construye los problemas morales paradigmáticos dentro de una práctica específica y que confía demasiado en la salud de las instituciones que soportan la práctica, como lo hacen Jonsen y Toulmin.

12. No puedo ocuparme aquí de fundamentar esta extrapolación. Sólo puedo decir que me apoyo en sugerencias hechas por Kant mismo en el § 22 de la *Crítica del Juicio*. Allí Kant le concede al juicio una validez ejemplar en tanto paradigma de funcionamiento de un sentido común que podría considerarse incluso como un principio regulativo para un uso más elevado de la razón.

En un artículo reciente incluído en un colectivo sobre ética aplicada[13], O'Neill sugiere que las estrategias kantianas son elementos aptos para proponer y revisar una agenda de problemas morales en la medida que posibilitan una construcción crítica de los mismos, desde una perspectiva general. Y esto implicaría, en términos kantianos, comparar el juicio con otros juicios reales o posibles, ponerse en el lugar de los demás, y hacer abstracción de las limitaciones del juicio propio. La primera máxima, en efecto, recomienda liberarse de las supersticiones y prejuicios, ilustrarse y revisar las construcciones del pasado y de la tradición. Sin duda ella sugiere pensar críticamente, y tener en cuenta posibles construcciones alternativas de los casos. La segunda supone apartarse de las condiciones privadas del juicio y reflexionar sobre el mismo desde un punto de vista universal, poniéndose en el lugar de todos los demás. Esto implica un punto de vista neutral y general a partir del cual se juzgarán tanto las prácticas como los modos de seleccionar las descripciones moralmente significativas de los problemas. La unanimidad de varios que juzgan almismo tiempo recuerda más a una racionalidad dialógica que al juicio de un experto en argumentos, y parece estar mejor representada en un Comité de ética en el cual participan todos los interesados reales o potenciales que en el gabinete de un bioeticista que pertenece al staff de una institución. La máxima tercera, la de coherencia en el pensar, supone a las dos primeras. Nada más lejos que la coherencia en el pensar que tomar prestadas las teorías en el momento de las decisiones, o tratar de compatibilizarlas simplemente porque ello es necesario para resolver el caso.

Sin duda sería importante, cuando se está haciendo ética aplicada, tener al alcance las estrategias kantianas de la reflexión pero además, y principalmente, una teoría de ética normativa lo suficientemente elaborada como para acompañar la praxis, criticarla y si fuera necesario modificarla. Esta es una tarea que aún es necesario emprender.

4. *Conclusión:* Indudablemente ya no es posible ignorar algunas de las críticas que A.MacIntyre [14] le ha dirigido al proyecto ético de la modernidad. Premisas inconmensurables que invocan indistintamente a la justicia, la utilidad o la libertad como soporte de sus teorías, con su consecuente falta de decisión sobre modelos rivales; intuicionismo y

13. O.O'Neill,"How can we individuate moral problems" en Rosenthal-Shehadi. *Applied Ethics*. Salt Lake. Utah Press. 1988.
14. Véase A.Macintyre: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica. 1987 y especialmente "Why is the Search for the Foundations of ethics so frustrating" en *Hasting Center Report*. August, 1979.

construcción de argumentos ad-hoc que no resuelven el problema de la prioridad e impiden, de este modo, cumplir con una de las funciones de la ética, que es guiar la praxis. Si bien creo que es exagerado atribuir tales defectos al conjunto de éticas principistas herederas del proyecto ilustrado, la crítica daría en el blanco si se estuviera juzgando una teoría del tipo de la de Beauchamp-Childress, que acumula principios sin soporte teórico, y no puede dar respuesta a los problemas de prioridad. Creo que aún es necesario desarrollar teorías éticas aplicadas a la medicina menos ambiciosas y más profundas, que luchen por defender una serie acotada de principios organizados jerárquicamente y que estén soportados por una buena fundamentación filosófica. Por otro lado sería interesante indagar la historia que está detrás del debate moral bioético y relacionarlo con los bienes internos de la práctica pero con una mirada crítica que no se agote en un mero ejercicio hermenéutico intrainstitucional. Quizás sea este el único modo de mediar entre una práctica sin teoría y una teoría sin práctica, punto crucial de toda ética aplicada seria.

La tendencia a confundir la ética aplicada con los problemas de aplicación en ética ha producido un profundo escepticismo en algunos casos y un excesivo discrecionalismo en otros. Es cierto que ninguna norma o regla contiene las condiciones de su propia aplicabilidad, pero ésta no es razón suficiente para expulsarlas de la reflexión ética, a menos que se trate de un conglomerado de principios sin un orden serial justificado. El momento de la aplicación, esto es, de la mediación entre deber ser y ser, requiere ciertas pautas que completen el modelo casuístico basado en una jurisprudencia institucional, con una apreciación crítica que tenga en cuenta tanto los juicios reales de los que pertenecen a la institución como los juicios posibles que pudieran hacerse sobre el caso, y que estén soportados por intereses legítimos. Si todo ello no está sustentado teóricamente, las éticas aplicadas a la medicina se convierten o bien en una colección de principios o en una mera jurisprudencia intrainstitucional. La figura del experto eticista que resuelve los casos como árbitro ecuánime y trata de suplir el silencio de las normas juzgando con equidad y mediante el ejercicio de una facultad discresional, tal como ocurre en la tradición jurídica anglosajona, bien puede ser completada con un marco teórico sin degradar al bioeticista ni hipostasiar la teoría. Tampoco ello es un obstáculo para que la ética sea práctica, antes bien, es una de sus condiciones de posibilidad.

Universidad Nacional de La Plata

BIBLIOGRAFÍA

T.Beauchamp y J.F.Childress: *Principles of Biomedical Ethics*. New York. Oxford U.P. 1979

D.Clouser and Loretta Kopelman. "A philosphical critique of Bioethics" en *Journal of Medicine and Philosophy*. 15:121-124.1990

R.Green:" Method in Bioethics:a trouble assessment", en *Journal of Medicine and Philosophy*. 15:179-197.1990

R.Hare:" Why do Applied Ethics"? en D.Rosenthal,F.Shehadi. *Applied Ethics and Ethical Theory*. Salt Lake. University of Utah Press. 1988

R.Holmes. "The limited relevance of analytical ethics to the problem of Bioethics" en *Journal of Medicine and Philosophy* 15:143-159. 1990

A.Jonsen:"Casuistry in Clinical Ethics" en *Theoretical Medicine*. Vol 7 N 1. 1986

A.Jonsen, S. Toulmin. *The abuse of casuistry. A history of moral reasoning*. Berkeley. University of California Press. 1988

L.Kopelman: "What is applied about "applied" Philosophy?". *Journal of Medicine and Philosophy*. 15:199-218

R.Macklin:"Theoretical and Applied Ethics: A reply to the Skeptics" en Rosenthal, Shehadi. *Applied Ethics*. op.cit. 50-71

A.MacIntyre:"A crisis in moral philosophy. Why is the search for foundations so frustrating?" en *Hasting Center Report*. August 1979

A.MacIntyre: *Tras la virtud*. Crítica. Barcelona. 1987

National Commission for The Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research: 1978 *The Belmont Report. Ethical Principles and Guidelines for the Protection of human subjects*. U.S.Governement Printing Office, Washington D.C.

O.O'Neill:"How can we individuate moral problems?" en Rosenthal , Sheadi: *Applied Ethics*. op.cit. 84-100

S.Toulmin: "The Tyranny of Principles." *Hasting Center Report* 11,31-39

S.Toulmin:"How medicine save the life of ethics". en *Perspectives in Biology and Medicine*, 25,4.736-750 . 1982

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVIII, Nº 2 (Primavera 1992)

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Husserl, Jaspers, Heidegger, Ricoeur: novedades bibliográficas

EDMUND HUSSERL, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica* y otros artículos. Traducción y edición de Antonio Zirión, México: UNAM, 1990, p.183.

A mediados de la década del veinte, Husserl redacta varios esbozos con vistas a la entrada "Fenomenología" para la *Encyclopaedia Britannica*. Fue además un intento de trabajo en común con su discípulo Heidegger que finalmente fracasó por insalvables discrepancias doctrinarias. Por último, el artículo se publicó en el volumen 17 de la 14 ed. de la famosa enciclopedia, en 1929, en la versión inglesa de Christopher V. Salmon.

Más tarde, Walter Biemel tuvo a su cargo la edición del tomo IX de las *Obras Completas* de Husserl (*Husserliana*), bajo el título *Phaenomenomenologische Psuchologie*. Allí, junto con las lecciones dictadas por Husserl en el semestre de verano de 1925, se incluyen las mencionadas redacciones y correcciones del artículo de la *Encyclopaedia Britannica* y las observaciones de Heidegger en su conocida carta del 22 de octubre de 1927 dirigida al "querido y paternal amigo (Husserl)".

Todos estos trabajos están ahora reunidos en este útil libro a cargo de Antonio Zirión, quien, para brindar un elemento más de juicio en este punto —que en parte marca la discrepancia pública entre maestro y discípulo—, ha agregado también la traducción del ensayo que Walter Biemel publicara en 1950 en la *Tijdscrift voor philosophie*: "El artículo de la E. B. de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo".

M. HEIDEGGER und K. JASPERS, *Briefwechsel, 1920-1963*. Editadas por Walter Biemel y Hans Saner. Frankfurt a.M./Zürich: Klostermann/Piper, 1990, p. 299.

Este epistolario Heidegger-Jaspers brinda importantes elementos para la renovada discusión del "caso Heidegger", de los que aquí tan sólo señalaremos algunos puntos que aclaran la relación de Heidegger con su maestro Husserl, su actitud frente a la persecución de los judíos y, por último, una sorprendente visión de Jaspers sobre la Argentina de 1949.

Al comentar la redacción del artículo "Fenomenología" —en la reseña anterior— decíamos que Heidegger aludía al maestro como "querido y paternal amigo". En una de las primeras cartas a su aliado Jaspers, en cambio, no puede ocultar su fastidio por la arrogancia del maestro ni su intención de exponer una filosofía anti-husserliana. Con respecto a lo primero, le escribe a Jaspers el 14 de julio de 1923: "Husserl se tambalea de aquí para allá y dice tales trivialidades que podrían dar lástima. Vive la misión de ser "el fundador de la fenomenología"; pero no hay hombre alguno que sepa qué es eso... ¡Y *esto* quiere salvar hoy al mundo en Berlín!"— concluye, aludiendo al ofrecimiento que se le había hecho a Husserl para ocupar la cátedra de Troeltsch en la capital. Más adelante, cuando Jaspers le cuenta que Rickert pensó que *Sein und Zeit* estaba orientado en contra de su filosofía, Heidegger aclara: Si hubiera que buscar *contra quién* fue escrito *Ser y Tiempo*, "digo que fue *contra* Husserl, quien, por lo demás, inmediatamente se dio cuenta de ello, aunque desde un comienzo se atuvo a lo positivo" (26.12.1926).

A partir del compromiso de Heidegger con el régimen nacionalsocialista, luego de afiliarse al partido y asumir como Rector —según "el principio del *Führer*"— de la Universidad de Friburgo, las relaciones con Jaspers prácticamente quedan interrumpidas; ya no hay más visitas al matrimonio Jaspers, apenas algunas dedicatorias de libros, etc. Unos quince años más tarde, cuando Jaspers tuvo que redactar un informe sobre Heidegger —por pedido de éste— ante la comisión francesa de "desnazificación" (*épuration*), se reanuda el contacto epistolar. Y allí, por circunstancias que aquí no vienen al caso, Heidegger envía al amigo la siguiente carta, en la que confiesa su vergüenza por haber colaborado con los nazis, aunque lo hace en un documento *privado*. La carta dice: "Querido Jaspers: hoy quisiera aclararle a usted *con una sola frase* que descarte toda otra sospecha y toda habladuría *aquello* que en mi primera carta [de este segundo período] intenté denominar con la palabra "perplejidad". Querido Jaspers, si desde 1933 no volví a su casa [de Heidelberg], ello *no* fue porque allí viviera una mujer judía (como se ha dicho), sino *porque sencillamente me avergonzaba*. (...) Al final de los años treinta, cuando comenzaron las bárbaras persecuciones, pensé enseguida en su mujer". Jaspers responde emocionado a esta carta del 7.3.1950, el 19 del mismo mes y año: "... el hecho de que usted exprese que se "había avergonzado" significa mucho para mí. Con ello pasa usted a formar parte de la comunidad de todos nosotros, los que hemos vivido y seguimos viviendo en una disposición interior para la cual, efectivamente, "vergüenza" es la palabra justa".

Un tiempo antes, Jaspers escribía a Heidegger diciéndole que se había alegrado al enterarse, por una notica aparecida en el *New York Times*, de que había recibido un ofrecimiento para ser profesor en Buenos Aires. Heidegger contesta que todo es absolutamente falso. Jaspers —dejando ahora a un lado la cortesía de su carta anterior— responde: "Me alegro de que no vaya usted [a la Argentina]. Yo no hubiera visto con agrado que usted estuviera allá, en la gran sociedad nazi (*in der grossen Nazi-Gesellschaft*)" (Carta del 18 de agosto de 1949).

No es posible deducir del contexto si Jaspers alude al régimen político imperante en ese tiempo en Argentina o al hecho de que muchos jerarcas nazis —según se ha comentado y en parte comprobado— encontraron refugio en este país. O a ambas cosas...

D. Papenfuss und O. Poeggeler (editores), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Band. 1. *Philosophie und Politik*; Band 2. *Im Gespräch der Zeit*. Band 3. *Im Spiegel der Velt*: Sprache, Uebersetzung, Auseinandersetzung. Frankfurt a.M: Klostermann, 1990/91. pp. 457, 320 y 320 resp.

Los tres tomos que llevan el título general *Sobre la actualidad filosófica de Heidegger*, reúnen los trabajos presentados en un coloquio internacional sobre dicho tema convocado por la Alexander von Humboldt-Stiftung en Bonn-Bad Godesberg, en abril de 1989. Participaron especialmente invitados ex-becarios Humboldt de todo el mundo, especialistas en el pensamiento de Heidegger, e importantes filósofos alemanes. Entre éstos merece ser destadado Hans-Georg Gadamer, por la lucidez y vitalidad de su disertación sobre "Heidegger y los griegos" y sus frecuentes intervenciones en las discusiones. Entre los profesores alemanes nombraremos también a Manfred Riedel ("Hermenéutica de la naturaleza y ética en el pensamiento de Heidegger"), Otto Pöggeler ("Heidegger y la filosofía política"), Klaus Held ("Determinación fundamental y crítica del tiempo en Heidegger"). Walter Biemel informa sobre la edición del *Briefwechsel* Heidegger-Jaspers del que informamos en la reseña anterior. Se incluyen además "Tres cartas de Heidegger a Löwith" y un ensayo del filósofo sobre "La amenaza de la ciencia", de 1937.

Ante la imposibilidad de dar cuenta de todos los trabajos y sus autores, señalamos solamente la participación de estudiosos de Latinoamérica: como Ricardo Maliandi, Mario A. Presas, Abel Orlando Pugliese, Alberto Rosales y David Sobrevilla.

Danilo Cruz Vélez, *El mito del rey filósofo. Platón, Marx, Heidegger*. Bogotá: Planeta, 1989. p. 259.

Ya mucho antes de que las "revelaciones" de Farías volvieran a agitar el tema de la colaboración de Heidegger con el nazismo y que la discusión cobrara un estado público y a menudo panfletario, Danilo Cruz Vélez —profundo estudioso de Heidegger y, sin dudas, admirador de su pensamiento, como lo puso de manifiesto en *Filosofía sin supuestos* (Buenos Aires, 1970)— había dado conferencias en la Universidad Nacional de La Plata en las que planteaba su inquietud por esta contradición entre la agudeza del pensar y la torpeza de la

acción heideggeriana en el caso de su compromiso. Ahora, maduradas esas ideas en estos años de meditación, Cruz Vélez enfoca el asunto desde el mito del rey filósofo, es decir, de la "confusión de la filosofía con la política" que se inaugura con la *República* y la *Carta VII* de Platón, se agrava con Marx y termina por aniquilar la filosofía con Heidegger. En resumen la línea argumental muestra cómo aún en Platón el rey-filósofo estaba sometido a un control objetivo —la Idea de la Justicia—, mientras que en Marx, la filosofía se convierte en arma de la revolución, la cual, al triunfar, aniquila tanto al rey —porque ya no habrá Estado para custodiar—, como al filósofo —que ya no tendrá nada que criticar. De todos modos, también "la utopía del joven Marx —opina Cruz Vélez— es un eco del mito del rey filósofo, si lo consideramos como el símbolo de la arraigada convicción de los filósofos de que ellos son los encargados de establecer los modelos para organizar del mejor modo posible la coexistencia de los hombres dentro de la polis".

"Heidegger y la destrucción del mito del rey filósofo", se llama la tercera parte del libro. Cruz Vélez examina con detención y sin piedad "La caída" de Heidegger, "Los hechos" y "Los textos". Entre estos últimos, a modo de síntesis, se puede considerar el discurso rectoral "La autoafirmación de la Universidad alemana" y una breve proclama a los estudiantes. A pesar de que ésta es considerada por el propio Heidegger —en la entrevista con *Der Spiegel*— como careciente de importancia, dado el medio que se publicó, creemos que allí se expresa con terrorífica nitidez la inversión del mito: en Platón, por encima el Rey-filósofo estaba el mundo objetivo de la Ideas; en Heidegger, no hay nada que supere el arbitrio de Hitler: "Que las normas que han de regir vuestro ser no sean los principios ni las «ideas». El *Führer* mismo y sólo él, *es* hoy y en el futuro la realidad alemana y su ley".

Lo sorprendente, en el caso de Heidegger, no es tan sólo la caída y el extravío, sino la obstinación en no confesar luego *públicamente* esos errores. ¿O es que quizás nunca se arrepintió de su colaboración con el nacionalsocialismo? Cruz Vélez no llega a preguntarse esto; pero sí "¿cuál fue la causa de la caída de Heidegger? ¿La ingenuidad política, la ambición de poder, ese complejo de cualidades negativas que se simbolizó alguna vez con la figura del *philosophus superbus*? Esta es una pregunta que tenemos que dejar abierta". Yo creo, además, que queda abierta —y exige reflexiones *sine ira et studio*— la cuestión de si puede haber en el pensamiento de Heidegger anterior a 1933, alguna tendencia hacia una concepción autoritaria y antidemocrática de la comunidad política.

MARTÍN HEIDEGGER, *Schelling y la libertad humana*. Traducción, notas y epílogo de Alberto Rosales. Caracas: Monte Avila, 1990. p. 270.

Ya en las cartas de Heidegger a Jaspers menciona aquél, varias veces, agradecido, el "librito" sobre Schelling. Se trataba de un ensayo de Jaspers sobre este filósofo, en especial sobre *El tratado de la libertad humana*. A estas referencias de 1926 y 1927, sigue finalmente un curso y un seminario. Estas lecciones dictadas en el semestre de verano de 1936 en la Universidad de Friburgo conforman la base del libro que comentamos, publicado originalmente por Niemeyer en 1971, al cuidado de Hildegard Feick. Además de las lecciones, el libro contiene algunos apéndices con anotaciones de 1941-43 para un seminario.

Poco podemos decir ahora sobre esta obra —cuya primera edición data como decíamos de 1971. Heidegger señala el contraste entre "el caviloso Hegel", que publica su obra cumbre a los 37 años y luego no hace más que ofrecer desarrollos y nuevas elaboraciones sobre la misma, y el joven Schelling —admitido a la Universidad de Tubinga a los quince años— que hizo, rehizo y nunca concluyó una única obra: *El tratado de la libertad*, que debía explicar cómo emerge de Dios, la voluntad absoluta, un sistema necesario de todas las cosas, en el cual, a pesar de su necesidad, sea concebible el hombre como un ser *libre para el bien y para el mal*. Hay que recordar, además, que estas lecciones fueron dictadas por Heidegger tres años después de su fracasada gestión como rector nacionalsocialista, en una Alemania absolutamente dominada por el régimen de Hitler. En este contexto, como decíamos al finalizar la reseña anterior, habría que examinar cuidadosamente cuáles son los lazos teórico-doctrinarios —si es que existen— entre este pensamiento profundo, de una agudeza de análisis incomparable, y ese hombre que no titubeaba aún entonces en admitir su admiración por Hitler, como se lo dice nada menos que a Löwith, su discípulo —exiliado y pobre en Roma, por ser judío—, en 1936, ese mismo año de las lecciones sobre Schelling.

Merece una mención especial esta nueva colección dirigida por el filósofo venezolano Alberto Rosales —discípulo de Ludwig Landgrebe—. Su propia traducción de esta obra de Heidegger es excelente. Pero importa subrayar además el hecho de que en esta colección *Pensamiento filosófico*, los libros presentados hasta el momento han sido traducidos y anotados por *scholars*, como es el caso de la *Poética* de Aristóteles, al cuidado de Angel V. Capelletti, *La ciencia jovial*, de Nietzsche (José Jara) y *Hegel en su contexto*, de Dieter Henrich (Jorge A. Díaz A.).

PAUL RICOEUR, *Soi-même comme un autre*. París: Ed. du Seuil, 1990, p. 429.

La hermenéutica actual —según Ricoeur— ha de pagar el precio de su desconfianza en el sujeto cartesiano o en el *Ich* de Fichte; y ese precio significa un "rodeo" que pasa por el análisis del lenguaje. Por ello, el tema de la *mismidad* comienza por el examen de las dos vertientes en que se abre la semántica de esa expresión, según se acentúa la raíz *idem* o la raíz *ipse*. En el primer caso, la "identidad" suele acercarse peligrosamente a la permanencia de una substan-

cia o de una cosa, o a la imperturbabilidad de un carácter; en el segundo, la *ipseidad* apunta más al ser que se mantiene, al modo en que se "mantiene una promesa", en la "fidelidad ontológica" de que hablaba el hoy casi olvidado Gabriel Marcel —que fue, sin duda, uno de los maestros de Ricoeur.

El rodeo analítico ocupa los nueve primeros estudios de este libro —es decir, unas 300 páginas— que examinan y confrontan las nociones de individuo e individualidad en Strawson, los enfoques pragmáticos —la enunciación, los actos de discurso y lo que se dice sobre el sujeto de la enunciación (Austin, Searle, Grice, Peirce, entre otros). Pero Ricoeur encuentra que tanto esos desarrollos como la teoría de la acción (Danto, Davidson, Amscombe) parecen aferrarse más a la *identidad* —en cierto modo impersonal— que a la *ipseidad* personal.

Por ello Ricoeur despliega nuevamente su idea de una "identidad narrativa" —ya adelantada en *Temp et Récit*— con la cual cree que sería posible hacer intuible "la unidad narrativa de una vida" (Mac Intyre). La literatura recuperaría así ese papel heurístico, de "laboratorio", vislumbrado por Proust, que establecería una relación dialéctica entre los mencionados extremos de la ipseidad y la identidad.

Por último, Ricoeur mismo se pregunta "*Vers quelle ontologie*" tiende toda esta indagación —así se llama el último estudio. Plantea allí, como preguntas abiertas, las "alteridades", *las sombras que están ya en uno mismo en cuanto otro*. Esos "otros" implicados en la mismidad, son, primero, la otredad de un cuerpo que sé mi carne, pero cuya opacidad jamás puede ser superada; segundo, la pasividad en la constitución del *alter ego*; por último, lo otro (o el otro) que parece invocarme y convocarme en la voz de la conciencia, pero que sin embargo viene de mí mismo. Como se ve, estos temas arraigan en el pensamiento de Husserl y de Heidegger, pero encuentran en Ricoeur desarrollos insospechadamente originales. No hay *conclusión* en esta obra; más bien, nuevos interrogantes, pues "seul un discours autre que lui-même, dirai-je en plagiant le *Parménide*, et sans m'aventurer plus avant dans la forêt de la spéculation, convient à la méta-catégorie de l'altérité, sous peine que l'altérité se supprime en devenant même qu'elle-même..."

Mario A. Presas

* * *

CÉSAR MORENO MÁRQUEZ, *La intención comunicativa. Ontología e Intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Thémata-Suplementos-Serie Mayor 1, Universidad de Sevilla, 1989, 368 pp.

La fenomenología husserliana pone de relieve que el sujeto no puede

sustraerse a la dimensión intersubjetiva, y que la comunidad depende de las donaciones subjetivas de sentido. De ahí que el autor asigne a su obra una "doble proyección crítica" dirigida hacia posiciones de índole narcisista o sociologista. Negar lo primero es mostrar que la intención comunicativa controla el autocomplaciente olvido de la intersubjetividad; renunciar a lo segundo es dilucidar cómo está en la base de la génesis del nosotros. La tarea propuesta es, pues, esclarecer "el esencial vínculo entre subjetividad egológica, intersubjetividad trascendental y praxis dialógica" a fin de desentrañar "las posibilidades de apertura ontológica y de donación de sentido al mundo" (p. 24).

La primera parte de la obra examina los sucesivos pasos de la enajenación del sujeto singular y la comunidad en el mundo, la inversión reflexiva de esta situación en la actitud natural a fin de poner de relieve la correlación entre el mundo y la subjetividad, y la transformación de esta perspectiva para que el retorno a la subjetividad no conduzca a una interiorización del mundo. Pues la "rectitud trascendental" en el análisis de la correlación debe exhibir una experiencia ontológica que desborda los modos de aparición subjetivos. De los rasgos distintivos de esta apertura se ocupa la segunda parte al tratar "la vida-que-experiencia-mundo (*das welterfahrende Leben*) justamente en su competencia para el afrontamiento o trato con la 'realidad' " (p. 110). Como sabemos, la experiencia de cada sujeto es finita en razón de su carácter selectivo e inacabado. Y no puede admitir una justificación racional que no sea dictaminada por ella misma. Pero el proceso de legitimación se sustenta en la intencionalidad de horizonte, y esta circunstancia, como destaca el autor, implica un punto de apoyo para el reconocimiento del otro. Lo que motiva este encuentro es, pues, la riqueza potencial del sentido que se revela en el afrontamiento experiencial del mundo.

El tema de la fundamental tercera parte es la disposición comunicativa cuyo tratamiento exige el tránsito de la egología a la intersubjetividad. Las posibilidades que se encuentran implicadas en la conciencia se traducen en un poder-ser-de-otro-modo sobre cuya base surge una intersubjetividad que anima internamente al sujeto. De suerte que el primero otro-yo- es el yo mismo en un posible ser-de-otro-modo. La consiguiente multiplicación del yo se sustenta tanto en la despresentación de su curso temporal en momentos sucesivos como en el autofantaseamiento de su cuerpo en lugares simultáneos. Tal autotrascendimiento resulta exigido, según lo dicho, por la riqueza de sentido del mundo que sólo puede comprenderse como correlato de una multiplicidad de perspectivas. Así llega Moreno Márquez a la consideración —colocada en el centro de su obra (p. 206)— de dos tesis husserlianas que encierran lo esencial de la intersubjetividad monadológica. La primera afirmación programática establece que "el universo de las posibilidades de mi ser-de-otro-modo se 'recubre' a la vez con el universo de posibilidades de un Yo en general", mientras que la segunda sostiene que "a cada posibilidad de un otro Yo en general, separado de mí, corresponde una posibilidad de mi-ser-de-otro-modo" (Cf. *Husserliana* XIV, Anexo XX). Tras el examen de esta autoimplicación del eidos trascendental

intersubjetividad en el eidos trascendental ego, el autor pasa a considerar cómo la percepción de otro cuerpo propio abre el camino hacia la concreta exterioridad del ego al permitir la ruptura o desprendimiento, respecto del ámbito de interioridad en que se ha originado, del posible ser-de-otro-modo para dar lugar al ser-otro-que-yo. A su vez, esto lleva a tratar la legitimación trascendental de la tesis de la reciprocidad de perspectivas, que, según A. Schutz, constituye la base del establecimiento de un ámbito de comunicación. Con ello se completa el esclarecimiento de la disposición comunicativa, esto es, la capacidad de la subjetividad trascendental para elevarse del yo al nosotros y colocarse en el lugar del otro.

La última parte indaga el tránsito de la disposición comunicativa en tanto intersubjetividad trascendental predialógica "hacia la praxis dialógica" en tanto relación interpersonal cara-a-cara. Más allá de la eidética de la relación intersubjetiva consigo mismo y la percepción de un cuerpo ajeno, aparece un "fundamento de motivación" para un nivel explícito en la relación con el otro. El autor se detiene en el punto de vista de Levinas sobre el papel que, frente a la visión, corresponde a la escucha de la palabra. Esta nueva situación perfecciona la experiencia de los otros al proporcionarle una verificación plena mediante la posibilidad de un control crítico sobre la arbitrariedad en que puede incurrir la fantasía egológica. Con la praxis dialógica, que refleja el momento histórico y el entorno social, se produce el tránsito desde el otro como "cualquiera" al otro como "tú". Tal pasaje desde la intención comunicativa a la praxis efectiva se le escapó a Husserl, opina Moreno Márquez, en razón del papel dominante del modelo proporcionado por la percepción de la cosa física. Una de las "deficiencias de su pensamiento" radicaría en "la indiferencia por el 'descenso' desde el 'otro' trascendental al otro con el que entablar un vínculo comunicativo en actitud personalista" (p. 330). Claro es que esta insuficiencia tiene su reverso positivo, como también se observa, en la posibilidad de comprender el surgimiento de la relación intersubjetiva sin la limitación inherente a la facticidad de una determinada comunidad de comunicación.

Se habrá advertido que las tres primeras partes presentan los diversos momentos de la teoría fenomenológica de la experiencia del otro. Además de una precisa exposición se ofrecen muchas y útiles observaciones sobre las principales interpretaciones. A las ya mencionadas referencias a Schutz y Levinas se añaden, por ejemplo, reflexiones sobre las objeciones de Theunissen, el examen de los puntos de vista de Waldenfels acerca de la significación de la facticidad como punto de partida para el acceso al eidos ego, y un desarrollo de la tesis de Ricoeur sobre el papel de la analogía con el objeto de señalar que las supuestas dificultades del análisis husserliano responden a la ambigüedad que envuelve a cualquier relación asentada sobre ella. Particularmente esclarecedor es el análisis de las dos afirmaciones relativas a la autoimplicación. Encontramos en este punto una valiosa contribución al examen de la intersubjetividad por el tratamiento de aspectos que no han recibido una consideración detallada. En lo que atañe a la cuarta parte, y las deficiencias que allí se señalan, cabría

observar que en la teoría husserliana se encuentran múltiples incitaciones para el tema de la praxis dialógica. El mismo autor aclara que "quizás podríamos encontrar a Husserl" (p. 264) en el horizonte de la posición levinasiana. En efecto, no se ha de pasar por alto que Husserl se ocupa de la "praxis comunicativa" en relación con los actos sociales (Ms. C 17 II), vislumbra la coimplicación de la mónadas en el presente viviente al margen de la presentificación, considera el otro en tanto co-sujeto comprendido en el campo de la solicitud ética (Ms E III 4), y formula las metas de la comunidad intermonádica en los mismos términos —la expresión de Dostoievski según la cual cada uno es responsable y culpable por toda la humanidad y cada hombre individual— a los que recurre Levinas para caracterizar la entraña misma de su ética.

Roberto J. Walton

IVÁN JAKSIC, *Academic Rebels in Chile. The Role of Philosophy in Higher Education and Politics*. Nueva York: State University of New York Press (SUNY), 1989; xiv, 259 p.

Iván Jaksic publicó este libro cuando aún trabajaba como Coordinador del Programa del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de California en Berkeley. Actualmente dirige el Centro para Latinoamérica de la Universidad de Wisconsin en Milwaukee. Además de este libro ha publicado numerosos artículos sobre filosofía chilena y latinoamericana.

El objetivo principal de esta obra es, como su subtítulo indica, mostrar el importante papel que la filosofía ha jugado en la orientación de la educación superior en Chile y su relación con la política. La razón de aquella importancia radica en la preeminencia que tradicionalmente se asignó a la filosofía en Chile durante el período colonial y además en la percepción de que los ideales de la filosofía son también los de la universidad.

Según Jaksic la filosofía chilena habría sido sometida a un proceso de especialización, que estuvo estrechamente relacionado con las demandas académicas de la universidad. Al mismo tiempo, en Chile se habría hecho un gran esfuerzo, que recibió un notable estímulo por parte del Estado, por mantener la educación superior apartada de la política. Este esfuerzo habría repercutido por cierto en la filosofía chilena que hacia fines de los años 50 se habría convertido en una disciplina altamente especializada, centrada sobre todo en la metafísica y en la teoría de los valores; y que en la década del 60 habría sido cultivada por una comunidad filosófica de carácter marcadamente profesional. Sin embargo, en esta época se habría gestado asimismo una corriente crítica representada por Juan Rivano.

Pero la situación de aislamiento de la filosofía chilena con respecto a la

política habría cambiado con el movimiento de la reforma universitaria de 1968. Queriéndolo o no, los filósofos "profesionalistas" se habrían visto arrojados a las intensas batallas políticas de esta época, produciéndose entonces una división aparentemente insuperable entre ellos y el grupo de los filósofos "críticos". Luego del golpe militar, las condiciones para seguir haciendo filosofía casi habrían desaparecido: la persecución desatada por el régimen militar tampoco habría respetado a la comunidad filosófica. Rivano fue puesto en prisión y luego obligado a exiliarse en Israel y posteriormente en Suecia. En cuanto a los miembros del grupo "profesionalista", su hostigamiento habría llevado a algunos a adoptar actitudes críticas. Así sucedió con Jorge Millas quien inicialmente se recluyó en una universidad de provincia, después fue expulsado de ella por exponer opiniones contrarias a los intereses del régimen, y finalmente se dedicó durante los dos últimos años de su vida (1980-1982) a realizar una crítica abierta del régimen militar y de su intervención en las universidades. Otros en cambio, como Juan de Dios Vial Larraín, pasaron a colaborar con los militares. Y, por último, unos terceros guardaron un prudente silencio. En este período habría surgido una tercera corriente de vida efímera dentro de la filosofía chilena: la de los filósofos "oficialistas", por lo general de un nivel muy mediocre.

En su conclusión general Jaksic escribe que los filósofos chilenos han dedicado una parte importante de su pensamiento a la política a fin de tratar de guiarla de acuerdo a principios filosóficos. Sin embargo, cuando se vieron confrontados con las características peculiares de las maniobras e ideologías políticas, reaccionaron con exasperación y retirándose. Y no obstante, los filósofos chilenos habrían tenido pocos problemas con la política cuando ella estuvo separada de la actividad filosófica. En realidad, su rechazo de la política se refiere más bien a lo que creían que debía ser el objeto de la filosofía, y no es un rechazo total de la política. En efecto, ellos no rehusaron comprometerse políticamente cuando creyeron que se pisoteaba su visión de la filosofía o de la universidad.

¿Por qué entonces el esfuerzo de los filósofos chilenos por separar la filosofía de la política? Jaksic ofrece tres razones: la primera es su temor de caer en desgracia ante las diversas orientaciones de gobiernos cambiantes con convicciones políticas diferentes. Segundo, el derecho limitado que tiene la política en un campo como el filosófico, con disciplinas que sin duda la trascienden como por ejemplo la metafísica. Y tercero, sobre todo, que la separación entre la filosofía y la política permitía a los filósofos chilenos un alto grado de movilidad.

Pues bien, el golpe militar chileno habría socavado la separación entre filosofía y política: hasta un filósofo de credenciales antimarxistas impecables como Jorge Millas sufrió persecución. No obstante, aun después del golpe muchos filósofos chilenos no parecen haber comprendido que es inviable pensar la temática filosófica como si sólo procediera de Occidente, fuera general y no tuviera nada que ver con las circunstancias nacionales.

> "La ironía de su esfuerzo es que el diálogo que desean mantener con la tradición occidental ha sido más un monólogo de su parte. Sus obras raramente han sido traducidas y son prácticamente desconocidas fuera de Chile". (p. 188)

Sin embargo, Jaksic cree que los filósofos chilenos han articulado desarrollos muy sutiles en la historia educativa, cultural y política de su país. Ya sea en la universidad, en la prensa o en la política se han referido a temas claves para el esfuerzo nacional de definir una tradición intelectual, cuáles sean sus mayores problemas y cuál sea el significado del cambiante panorama político. Para el autor está por verse si la tradición filosófica chilena sobrevive a los daños que le inflingió el período militar y qué lecciones extrae con respecto a las cuestiones sociales y políticas.

El libro de Jaksic está muy bien escrito y documentado y cumple su objetivo. mostrar el importante papel que le cupo a la filosofía orientando la educación superior chilena y asimismo la relación que ha tenido con la política. A este respecto Jaksic también hace claro el límite de la especialización de la filosofía en un país como Chile: cómo en un determinado momento los filósofos más profesionales y menos interesados en la política advirtieron que no podían prescindir de tomar en cuenta la situación política y de adoptar una posición frente a ella. En la exposición precedente hemos tenido que ignorar muchos detalles importantes del libro, así por ejemplo la relación que establece entre la filosofía y la religión en Chile antes de nuestro siglo.

Quisiéramos formular sólo un reparo: la obra es un tanto dispareja. De un lado, hasta el capítulo tercero, aproximadamente, versa en efecto sobre la influencia de la filosofía sobre la educación superior en Chile; y en esta parte nos enteramos de la relación de Egaña con el Instituto Nacional, de la de Bello con la Universidad de Chile, de la de Letelier con el Instituto Pedagógico, de las críticas de Molina, Millas y Frei al marxismo, etc. Pero en cambio, desde el capítulo cuarto el tema central del libro pasa a ser la institucionalización del profesionalismo filosófico en Chile y su fracaso ante el movimiento de la Reforma Universitaria y el golpe militar; y aquí ya no sabemos más qué papel siguió teniendo la filosofía para orientar la educación superior en Chile o si pasó a guiarla alguna otra disciplina. De otro lado, mientras Jaksic estudia con un cierto detalle las ideas de Molina, Millas, Rivano (el verdadero héroe de su libro) y Giannini, existe un vacío considerable con respecto a las de los otros filósofos. Por cierto, formular este reparo no significa desconocer el gran mérito de este libro pionero en su género en América Latina.

David Sobrevilla

POPKIN, R.H., *Isaac La Peyrère* (1596-1676), *His Life, Work and Influence*, Leiden, The Netherlands, Brill, 1987, 241 pp.

La Peyrère nació en 1596 en el seno de una familia calvinista de Bordeaux. De joven su familia intercedería ante una acusación de ateísmo e impiedad, de la cual había sido imputado, superada la cual fue a trabajar como secretario del Príncipe de Condé. Allí frecuentó, entre otros, a Mersenne, Pascal, Hugo Grotius. En este medio, paradójicamente, se gestó un análisis crítico de la Biblia que influiría inmediatamente en el joven Spinoza, cuyo *Tratado teológico-político* recoge gran parte de las enseñanzas de La Peyrère y, mediatamente, en el surgimiento de la exégesis bíblica. Pero fueron sus teorías sobre el hombre preadánico las que le acarrearían problemas mayores: basándose en el análisis del Génesis, en la antigüedad clásica y en los viajes de descubrimiento, enunció una serie de hipótesis que se divulgaría con el nombre de "teoría preadánica", de acuerdo a la cual se le negaría a Adán el dudoso mérito de ser el primer hombre sobre la faz de la tierra. La narración bíblica del Génesis y del arca de Noé es una historia del pueblo judío y no una narración universal. Esta interpretación no fue una mera curiosidad teórica, pues a partir de la misma se intentaría legitimar desde un punto de vista antropológico la explotación racista de los africanos e indígenas americanos: si existían hombres antes de Adán, ello explicaría la existencia de autóctonos y de negros, ejemplares preadánicos subordinados a la superioridad del hombre blanco nacido en los jardines del Edén. Sin embargo, La Peyrère creía ser el emisario de un mensaje aún más importante. El esperado mesías de los judíos se encarnaría en el rey de Francia y gobernaría el mundo desde Jerusalén. Esta tesis ya había sido sostenida en el siglo dieciséis por Campanella, quien afirmó que nacería un rey universal que gobernaría junto al Mesías. Tanto Campanella como Guillermo Postel, profesor de la Academia de Francisco I y traductor de la Cábala al latín, eran discutidos y leídos en el círculo de Mersenne. Postel había afirmado que, luego del Diluvio, un nieto de Noé se estableció en lo que más tarde sería la Galia, por lo cual los descendientes y habitantes de esta tierra estaban predestinados a producir el segundo mesías que salvaría al mundo. Con Cristo había llegado el Mesías de la casa de David. En Francia nacería el nuevo profeta de la casa de José. Los judíos se reunirían en Francia y de allí emigrarían a Tierra Santa, donde el Templo de Salomón sería reconstruído, poniendo punto final a la diáspora iniciada con la destrucción del templo en manos de los romanos poco después de la llegada del primer Mesías. A diferencia de las teorías milenaristas de la época, La Peyrère no describe ningún rasgo apocalíptico ni se pronuncia en favor de un Anticristo y, en controversia con el medio calvinista del cual provenía, afirmó que todos los seres humanos, adánicos y preadánicos, serían salvados con la llegada del Mesías. Su teoría influyó en el mesianismo de la época, entre otros, en Menasseh ben Israel, quien llegó a buscar en Cristina de Suecia, la amiga de Descartes, apoyo político para que se lo reconociese como el nuevo mesías. Este pretendido protagonismo del poder francés teñiría hasta

las conquistas napoleónicas. En 1657, La Peyrère debió concurrir a Roma para abjurar de sus teorías ante el papa Alejandro VII quien, según le contó La Peyrère a Christian Huygens, lo recibió exclamando: "...abracemos a este hombre anterior a Adán". Su Apología trasladaba al papa el rol ecuménico asignado originariamente al rey de Francia. El ministro de Dios en la tierra concluiría la misión intentada por Alejandro Magno: la de convertir a los judíos a la nueva fe y la de instaurar la paz universal. En la carta, La Peyrère argumentaba que su crianza en un medio calvinista lo había llevado a interpretar las Escrituras según su conciencia, la que le habría dictado su teoría preadánica. Los más preclaros hombres de la Iglesia le habían señalado la falsedad de su teoría. El Papa, en tanto supremo juez, había dictaminado que la teoría era falsa, por lo tanto, su autor abjuraba de la misma. En espíritu, el acusado no renegaba ni de su teoría preadánica ni del papel del pueblo judío en la historia mesiánica. Pues creía que su teoría cumplía una función similar a la de Copérnico: independientemente de su verdad o falsedad, explicaba mejor la realidad que la teoría ptolemaica. Acabó sus días ascéticamente en un convento y sus últimos escritos fueron incinerados al día siguiente de su muerte.

R. Popkin, ampliamente reconocido por sus análisis del escepticismo, tiene el mérito de rescatar del olvido una de las figuras más controvertidas del siglo XVII, que ha influído no sólo en el pensamiento de Spinoza sino en la evolución de distintos campos del saber. Popkin condensa este redescubrimiento en un análisis muy bien documentado y vertido en una excelente edición.

Diana Cohen

M. CRUZ, *Narratividad: La nueva síntesis*, Ediciones Península, Barcelona, 1986.

Narratividad: La nueva síntesis—el libro de Manuel Cruz, catedrático español conocido en nuestro medio como director de la colección "Pensamiento contemporáneo"—provoca en el lector poco prevenido, una doble perplejidad. De un lado, abordamos un texto filosófico que se mimetiza, casi, con lo literario y que, al avanzar en su lectura no tardamos en identificar como perteneciente a esa tradición española que maneja la prosa a la manera de un Unamuno o un Ortega. Se trata de un discurso difícil de seguir para el lector acostumbrado, por ejemplo, a autores anglosajones. El otro motivo de asombro lo constituye la gran habilidad de M. Cruz para incorporar en el texto a autores de las más diversas vertientes. Poetas y filósofos conviven en esta páginas —desde Wittgenstein a Nietzsche, pasando por Eliot y Popper.

La obra se instala en la polémica explicación/comprensión, para reivindicar —frente al monismo positivista— la doble oferta metodológica como único

medio para acceder a una realidad que se muestra multifacética. El objetivo de Cruz es señalar la comprensión como el método adecuado para abordar el mundo del hombre que se caracteriza por la presencia del sujeto y se define como libertad, modo fundamentalmente humano de relacionarse. En una distinción en la que aún resuenan los ecos de Croce, Cruz afirma que en la ciencia "no puede haber sujeto: es absolutamente exterior, no tiene *dentro*. Le ocurre lo que a la naturaleza misma, de la que apenas tendría sentido afirmar que carece de sujeto" (p. 12). En ese mundo instaurado por sujetos, la historia —"discurso de lo humano por excelencia"— explicita, narra, relata los acontecimientos. "La ciencia describe, la historia refiere" (p. 16).

En el capítulo I, reivindica, contra la epistemología positivista, un espacio propio para la realidad humana, para luego intentar fundar —en los restantes capítulos— ese dominio del que el discurso histórico es referente. En un movimiento espiralado parte, entonces, de las realidades más simples a las más complejas. Comienza por delimitar un orden en que el sujeto necesita de otros para constituirse y en el que la memoria expresa la autoconciencia al activar y actualizar el pasado (p. 73). Se instaura así un mundo en el que, a diferencia del mundo natural, la imperfección es condición de posibilidad de un futuro que se crea a partir de la libertad y en el que el sentido se constituye en medio para trascender lo dado. M. Cruz concluye la obra señalando a la historia como el discurso que intenta dar cuenta de la realidad humana arrojando "... algo de luz sobre lo que nos sucede, sirviéndose fundamentalmente, ..., de categorías y estructuras narrativas" (p. 186). Y es precisamente la narración esa "nueva síntesis" que permite —a juicio de M. Cruz— reconstruir el mundo desde la perspectiva del sujeto.

Si intentamos ubicar a Cruz dentro de la discusión contemporánea de la teoría narrativa de la historia, podríamos aprovechar esa distinción propuesta por Carr en *Time, Narrative, and History* (Indianapolis, 1986, p. 15) entre aquellos que —como el propio Carr— ven en la narración una continuidad con el mundo humano y aquellos para los que la narración es una estructura "impuesta" sobre la realidad. Entre estos últimos, Carr menciona a Louis Mink y Hayden White; estructuralistas como Barthes o Chartman, y a Ricoeur en *Temps et récit*. Todos coinciden —en definitiva— en despojar a la vida de estructura narrativa y ver en la narración una "síntesis de lo heterogéneo". Ubicamos a M. Cruz dentro de este segundo grupo. Para él la narración representa esa misma contingencia de la realidad pero de una manera particular, a saber, transfigurándola. Transfigurar no tiene por qué querer decir falsear, aunque sin duda existan las ficciones fraudulentas" (p. 100). La novela "se reconoce a sí misma como un artificio que muestra, a contraluz, la estructura de lo real" (p. 177).

En el capítulo 7, "A propósito del sentido y la manera de captarlo. Mentira y veracidad". Cruz parte de "un desplazamiento de la pareja error/verdad a la pareja mentira/veracidad" (p. 119). En la intencionalidad de la mentira encuentra el rasgo definitorio de lo humano, para oponerla a la veracidad como verdad que "sólo el sujeto puede definir" (p. 109). Así Cruz distingue el discurso de

cuya inteligibilidad es responsable el sujeto, del discurso científico, caracterizado por su ausencia. Es un capítulo particularmente oscuro, en el que casi no encontramos límites precisos en el uso de los conceptos de novela y narración, lo que dificulta —por ejemplo— la comprensión de que la novela sea "mentira en relación al mundo, pero no ... en relación al hombre" (p. 108). Creo que la confusión parte de la aceptación —Wittgenstein de por medio— de que la mentira constituye un juego de lenguaje que se debe aprender como cualquier otro (p. 103). Tal como Searle lo puntualiza (*Expression and Meaning*, Cambridge, 1979, p. 67), el error de Wittgenstein reside en no distinguir entre ficción y mentira. El mentir no constituye un juego de lenguaje distinto, sino precisamente una violación de las reglas semánticas del juego del discurso acerca de lo real. El "como si" de la novela no es una mentira (ni aún con respecto al mundo) pues pertenece —para seguir con la terminología de Wittgenstein— a un juego de lenguaje diferente: el de la ficción. Lo que la hace posible es la suspensión —a sabiendas del lector y del autor— de las reglas semánticas que correlacionan el discurso con el mundo. En la ficción no existe la intención del engaño, que sin embargo, está presente en el que miente, que pretende que creamos en un discurso que sólo *él sabe* que no está conectado con lo real. La pareja error/verdad vale para aquel discurso que intenta apresar lo real, pretensión que es violada por la mentira. Su sentido está dentro del juego del lenguaje de lo real.

La estructura narrativa definida por un fin, destino o cierre que otorga sentido retrospectivo al enlazar los acontecimientos en una unidad temporal, pertenece tanto a la ficción como al discurso sobre lo real. Y es esto último lo que no queda bien en claro en la obra de M. Cruz. La cuestión que sigue abierta es la de si la configuración narrativa de la historia es una extensión de la temporalidad propiamente humana o una estructura impuesta a los eventos.

María Inés Mudrovcic

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVIII, Nº 2 (Primavera 1992)

CRONICA

DR. ALBERT HEINEKAMP (1933-1991)

En Noviembre de 1991 murió en Hannover el doctor Albert Heinekamp quien desde 1985 era director del Leibniz-Archiv al que había ingresado en 1965. Obtuvo su doctorado en la Universidad de Bonn bajo la dirección de G. Martin. Publicó *Das Problem des Guten bei Leibniz* (Bonn, 1967) y varios estudios entre los cuales se convirtió en un clásico su trabajo sobre la filosofía del lenguaje en Leibniz. Fue editor de varios volúmenes colectivos dedicados al estudio de aspectos de la obra de Leibniz. Supervisó la edición de dos series de las *Leibniz Sämtliche Schriften und Briefe*. Como representante de la "Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft" fue editor de la revista *Studia Leibnitiana*. Los latinoamericanos que nos ocupamos de la obra de Leibniz hemos perdido a un amigo generoso y a un asesor muy calificado.

E. de O.

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

VOLUMEN XVIII Año 1992

ARTÍCULOS

Mario Caimi: Consideraciones acerca de la metafísica de Kant 259
Tomás Calvo Martínez: El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón 195
Alejandro Cassini: El fundacionismo aristotélico. Un análisis crítico de la interpretación de José Ortega y Gasset 159
Javier Echeverría: La demostración de los axiomas de Euclides, según Leibniz 33
Michel Fichant:Leibniz y la exigencia de demostración de los axiomas ("La parte es menor que el todo") 43
E. Flichman y otros: Descentración, indexicalidad y compromiso ontológico 241
Alejandro Herrera Ibáñez: Problemas en torno al sistema leibniziano y la jerarquía de sus principios 147
Mark Kulstad: Apetición y principios en la filosofía de Leibniz 111
Alvaro López Fernández: La doctrina kantiana de la triple síntesis 287
Ezequiel de Olaso: El escepticismo y los límites de la caridad 219
Hans Poser: *Rerum cognoscere causas*. Leibniz y Ortega sobre el pensamiento científico 5
Quintín Racionero: Razón teórica y razón política en Leibniz 83
Concha Roldán Panadero: El principio de perfección y la idea de progreso moral en Leibniz (Resumen) 127
Jaime de Salas Ortueta: Leibniz y Ortega ante el sentido interno de la vida (Abreviatura) 121
J.R. Silva de Choudens: Sobre *Del optimismo en Leibniz* 133
R. C. Sleigh, Jr.: Sobre los fundamentos de la metafísica de Leibniz 19

NOTAS

María Luisa Femenías: Aproximación al joven Aristóteles: El orfismo del *Eudemo* 307

Virginia López Domínguez: Algunos aspectos de la filosofía de la religión del Fichte maduro 321

Estudio Crítico

María Julia Bertomeu: Etica aplicada y problemas de aplicación en ética. El ejemplo de la bioética 353
Jesús Padilla Gálvez: Pensamiento y la estructura del mundo 341
Alberto Moretti: La lógica deductiva: entre el lenguaje real y la ontología deseada 173
Roberto Torretti: La tradición semántica 333

Comentarios Bibliográficos

Husserl, Jaspers, Heidegger, Ricoeur: Novedades bibliográficas (M.A. Presas). **César Moreno Márquez,** *La intención comunicativa. Ontología e Intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, (Roberto J. Walton). **Iván Jaksic,** *Academic Rebels in Chile. The role of philosophy in Higher Education and Politics* (David Sobrevilla). **Popkin, R. H.,** *Isaac La Peyrère (1596-1676), his life, work and influence* (Diana Cohen). **M. Cruz,** *Narratividad: La nueva síntesis* (María Inés Mudrovcic). 365

Crónica

Dr. Albert Heinekamp 380

Concurso Bernardo A. Houssay 218

la Junta Editora de la revista *Diálogos*. Dirección: Correo UPR, Apartado 22556. Río Piedras, Puerto Rico 00931-2556.

María Luisa Femenías. Profesora de Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Becaria AUANA 1981-1982; Becaria CONICET 1987-1990; Profesora invitada al Programa Sabático de la Universidad Complutense de Madrid, 1990-1991. Ha publiçado reseñas y artículos sobre temas de Filosofía Antigua (especialmente Aristóteles) y Teoría del Género. Dirección: Vera 24, 6° "34", 1414 Buenos Aires, Argentina.

López Domínguez. Véase *RLF*, XII, 3 (1986). Dirección: Urbanización El Tomillar 27, San Lorenzo de El Escorial, 28200 Madrid, España.

Roberto Torretti. Véase *RLF*, XIII, 2 (1987).

Jesus Padilla Gálvez. Doctor en filosofía (Universidad de Colonia, Alemania). Investigador en el Departamento de Filosofía y Lógica en la Universidad de Murcia 1988-1991. Proyectos de investigación sobre filosofía del lenguaje y filosofía de la ciencia en las universidades de Rotterdam y Erlangen/Nurenberg. Desde 1991 trabaja en el Area de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de León. Ha publicado el libro *Referenz und Theorie der moglichen Welten* y artículos de investigación en *Theoria, Arbor, Filozofska Istranzivanja, Journal for General Philosophy* y *Contextos*. Dirección: Universidad de León. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación. 24071 León. España.

María Julia Bertomeu. Véase *RLF*, XII, 1 (marzo 1986).

FE DE ERRATAS

En el artículo de Quintín Racionero "Razón Teórica y Razón Política en Leibniz", *RLF* XVIII, 1 (otoño 1992): p. 109 deben añadirse los textos de las notas 82, 83 y 84 que son los siguientes:

82.A Joh. Friedrich, 1677 (AA I, 2, 23)
83. Cf. DEL VECCHIO, *La Giustitia*, Roma, 1946, p. 38.
84. Leibniz tiene conciencia, en ocasiones, de este carácter no necesario del recurso a Dios, cuando se razona desde la autonomía de la razón. Así, a propósito de la noción individual completa, escribe a Arnauld: "on pourroit donc prouver tout de même sans faire mention de Dieu" (GP II, 53). Y en la carta A Wedderkopf, de 1671, una vez hecho depender la Voluntad divina de su Inteligencia, ésta se explica desde la "armonía de las cosas" y ésta, a su vez, desde "la propia esencia o idea de las cosas mismas" (AA II, 2, 170).

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 en IBM compatible (Wordstar - MS Word - Word Perfect, 5.0 y ss.). Se solicita el envío de un disco de cualquier tipo con copia en papel. Las colaboraciones también podrán ser escritas a máquina con original y copia, a doble espacio, en tamaño carta, no transparente, 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 trabajos de discusión las 3.000 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.000 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.
Los artículos, las notas y los trabajos de discusión se publicarán con un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las cien palabras. Los colaboradores deberán agregar dicho resumen a sus trabajos.

4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los originales sean entregados a la imprenta.

5. Las notas deben ser numeradas consecutivamente en el texto y escritas una a continuación de la otra en páginas aparte.La cita de obra seguirá el siguiente orden (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (subrayado); (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editorial (si se desea); (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc., si lo hubiera, y numeración de la página o páginas citadas. En el 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 (subrayado); (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. organizados por el CIF. La colaboración de filósofos de otras procedencias serán bienvenidas en las secciones Discusión, Estudio crítico, comentarios bibliográficos y Crónicas.

7. Los trabajos presentados deben ser inéditos. Después de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del comité de Redacción de la RLF.

8. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista, 20 separatas de sus artículos y 10 de sus discusiones.