CHIESA Y GALARRAGA IMPRESORES - PASTEUR 630 - Tel.:952-7630

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA - VOL. XVII Nº 1

ISSN 0325-0725

Revista Latinoamericana de Filosofía

Héctor-Neri Castañeda: La forma lógica y la ontología de los juicios de percepción

Zeljko Loparic: Heidegger e a filosofia da finitude

Rafael Braun: Hobbes: Política, religión e Iglesia

Luis A. Camacho: ¿De dónde viene y a dónde va la filosofía de la tecnología?

José A. Robles: Locke, el infinito y la inmensidad de Dios

Sergio R. Palavecino: Ideas para una sistematización del concepto de forma de vida

Arturo A. Roig: El "Regreso a la Naturaleza" como liberación en el mundo antiguo

Carlos E. Caorsi: La lógica paraconsistente y el primer modelo freudiano de la mente

Jorge L. Speranza: ¿Un Grice alemán? En torno de las estrategias conversacionales: acerca de Habermas acerca de Grice

Carola C. de Blaquier: Heinrich Wölfflin (1864-1945). Derivaciones del formalismo kantiano en la teoría del arte

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS - CRONICA

Vol. XVII, Nº 1 - Otoño 1991

COMITE DE REDACCION

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

Secretaria: Adriana Vaghi

CONSULTORES

Héctor N. Castañeda (EE.UU.)
Marcelo Dascal (Brasil)
Jorge J.E. Gracia (EE.UU.)
João Paulo Monteiro (Brasil)
Oswaldo Porchat Pereira (Brasil)
David Sobrevilla (Perú)
Roberto Torretti (Puerto Rico)
Enrique Villanueva (México)
Danilo Cruz Vélez (Colombia)
Alfonso Gómez-Lobo (Chile)
Francisco Miró Quesada (Perú)
C. Ulises Moulines (R. Fed. Alemana)
Fernando Salmerón (México)
Ernesto Sosa (EE.UU.)
Margarita Valdés (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	A	220.000
Instituciones	A	440.000
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: Osvaldo Guariglia. 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

Otoño 1991

VOLUMEN XVII Nº 1

SUMARIO

ARTICULOS

Héctor-Neri Castañeda: La forma lógica y la ontología de los juicios de percepción 5
Zeljko Loparic: Heidegger e a filosofia da finitude 21
Rafael Braun: Hobbes: Política, religión e Iglesia 43
Luis A. Camacho: ¿De dónde viene y a dónde va la filosofía de la tecnología? 55
José A. Robles: Locke, el infinito y la inmensidad de Dios 69
Sergio R. Palavecino: Ideas para una sistematización del concepto de forma de vida 81

NOTAS

Arturo A. Roig: El "Regreso a la Naturaleza" como liberación en el mundo antiguo 97
Carlos E. Caorsi: La lógica paraconsistente y el primer modelo freudiano de la mente 117
Jorge L. Speranza: ¿Un Grice alemán? En torno de las estrategias conversacionales: acerca de Habermas acerca de Grice 133

ESTUDIO CRITICO

Carola C. de Blaquier: Heinrich Wölfflin (1864-1945). Derivaciones del formalismo kantiano en la teoría del arte 149

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Jorge E. Dotti, *Las vetas del texto. Una lectura filosófica de Alberdi, los positivistas, Juan B. Justo* (N. Trevisi). **Javier Muguerza, Roberto Rodríguez Aramayo** (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica* (M. Caimi). **Alfonso Gómez-Lobo,** *La ética de Sócrates* (G. E. Marcos de Pinotti). **Luigi Cataldi Madonna,** *La Filosofia Della Probabilitá Nel Pensiero Moderno. Dalla Logique di Port Royal a Kant* (S. de Mora Charles). **Marcelo Dascal y Ora Gruengard** (eds.), *Knowledge and Politics: Case Studies in the Relationship Between Epistemology and Political Philosophy* (J. Ch. Laursen). **Páll S. Ardall,** *Passions and Value in Hume's Treatise* (M. Costa). *Spinoza's Earliest Publication?* The Hebrew Translation of Margaret Fell's *A Loving Salutation of the Seed of Abraham among the Jew wherever they are scattered up and down upon the Face of the Earth* (D. Cohen). **Keith Lehrer,** *Theory of Knowledge* (H. D. Sánchez) 161

CRONICA

La enseñanza filosófica en la escuela secundaria argentina o un llamado a la solidaridad (Guillermo A. Obiols) 184

COLABORADORES

Héctor-Neri Castañeda. Véase *RLF*, XII, 3 (noviembre 1986)

Zeliko Loparic. Nació en Croacia (Yugoslavia). Estudió letras en Zagreb. Doctorado en filosofía en la Universidad de Lovaina bajo la dirección de J. Ladrière. Realizó estudios en Francia con P. Ricoeur y en Alemania con M. Heidegger, E. Fink y H-G. Gadamer. Desde 1969 enseña en Brasil. Fundó y dirigió los *Cadernos de História e Filosofia da Ciencia* (1980-1988) y fue coordinador del Centro de Logica, Epistemología e Historia de la Ciencia (1982—1985) de UNICAMP. Actualmente es profesor adjunto de esa Universidad. Ha publicado artículos sobre fenomenología, filosofía de la ciencia y kantismo. Acaba de publicar el libro *Heidegger réu-um ensaio sobre a filosofia*. Dirección: Rua Cónego Eugênio Leite, 665, (05414) S. Paulo, Brasil.

Rafael Braun. Doctor en filosofía (Lovaina, Bélgica) y licenciado en teología (Buenos Aires). Actualmente es profesor de Teología Moral (Facultad de Teología, UCA). Ha escrito *La théorie de la vertu dans la philosophie de V. Jankélevitch* (1966) y publicado artículos sobre filosofía política, ética médica y ética económica. Dirección: Casilla de Correo 5379, 1000 Buenos Aires, Argentina.

José A. Robles. Véase *RLF*, X, 2 (julio 1984)

Sergio Palavecino. Profesor y licenciado en filosofía (Universidad Nacional de La Plata). Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Ha publicado "Nota sobre el concepto de regla en A. Tomasini Bassols", *RLF* XV, 2 (1989) y "Discusión a *Conocimiento, sociedad y realidad* de León Olivé", *RLF* XVI, 3 (1990). Dirección: Calle 5 nº 175 (e/530 y 531) Tolosa, 1900 La Plata, Argentina.

Carola C. de Blaquier. Licenciada en filosofía Universidad de Buenos Aires). Jefe de Trabajos Prácticos de la UBA. Dirección: Av. Alvear 1565, 1014 Buenos Aires, Argentina.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVII, Nº 1 (Otoño 1991)

EDITORIAL

Nueva presentación de la RLF

A partir de este volumen número diecisiete la *RLF* aparecerá en otoño y primavera de cada año. La revista mantendrá sus trescientas ochenta y cuatro páginas ofreciendo el mismo material que se distribuía en los tres números anuales de sus ediciones anteriores. El creciente aumento de costos nos ha obligado a adoptar esta decisión.

Agradecimiento a los árbitros

La tarea de juzgar artículos por parte de académicos es imprescindible para la marcha de la *RLF*. Por ello el Comité de Redacción quiere agradecer públicamente a todos aquellos árbitros que prestaron desinteresadamente su colaboración. El Comité de Redacción pide disculpas por cualquier omisión involuntaria en que haya podido incurrir.

Alchourrón, Carlos
Angelelli, Ignacio
Battro, Antonio
Botana, Natalio
Brauer, Daniel
Briancesco, Eduardo
Coffa, Alberto
Cordua, Carla
Costa, Margarita
Dascal, Marcelo
Farrell, Martín
Ferrara, Ricardo
Flichman, Eduardo
Gaeta, Rodolfo
García Belsunce, Eduardo
Gomez- Lobo, Alfonso
Gracia, Jorge
Lungarzo, Carlos
Madanes, Leiser
Marcondes de Souza, Danilo
Miró Quesada, Francisco
Monder, Samuel
Moretti, Alberto
Moulines, Ulises
Olivé, León
Orayen, Raúl
Prado, José Juan
Rabossi, Eduardo
Ranea, Guillermo
Roig, Arturo
Santa Cruz, María Isabel
Sobrevilla, David
Sosa, Ernesto
Schuster, Félix
Torretti, Roberto
Walton, Roberto

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVII, Nº 1 (Otoño 1991)

LA FORMA LOGICA Y LA ONTOLOGIA DE LOS JUICIOS DE PERCEPCION

Héctor-Neri Castañeda

"Cuando tengan dudas [acerca de un fenómeno] compliquen [los datos]". Oscar Thend

"El pensar es representativo de la realidad. La percepción es presentativa. ¿No es entonces el pensamiento perceptual tanto presentativo como representativo? El problema consiste en descubrir cuál es la proporción en que entran ambos". Tor Dashein.

Introducción

La percepción es nuestra fuente fundamental de información sobre el mundo, es decir, sobre el mundo externo de los objetos físicos y de los acontecimientos que se despliegan en el espacio-tiempo físico. El caso de la percepción por *default** no sólo es verídico sino que está doxásticamente comprometido con la existencia de los objetos físicos percibidos y sus propiedades perceptibles. Este hecho crucial es el Waterloo de las teorías de los datos sensoriales. Por consiguiente debemos proclamar que la percepción está dominada por los objetos físicos. Algunos filósofos, sin embargo, han llevado tan lejos este dominio que han llegado a impugnar la existencia misma de aspectos subjetivos en la percepción. Esto es excesivo. Para lograr una comprensión mejor tenemos que seguir un rumbo medio entre el Scila del Mero Objetivismo-Físico Perceptual y el Caribdis del Idealismo Perceptual y de las Teorías de los Datos Sensoriales. En vista del vaivén actual del péndulo filosófico la tarea más urgente es pilotear la teoría de la percepción lejos de Scila.

* En el vocabulario de la computación "por *default*" denota lo preestablecido, lo prefijado, aquello que ocurre si no se hace algo (Nota del traductor).

Aquí desarrollo e interpreto algunos datos perceptuales que exigen tanto el reconocimiento de individuos perceptuales subjetivos como la necesidad de habérselas con la identidad trans-categorial de tales individuos y de los objetos físicos constitutivos de los juicios perceptuales por *default*. Esos individuos subjetivos son los contenidos demostrativos centrales de la percepción. La identidad transcategorial relevante en cuestión presenta algunos rasgos intrigantes. Por ejemplo, las relaciones corrientes de mismidad, sean necesarias o contingentes, son *comunitarias*: los individuos que son los mismos comparten sus propiedades; en cambio la mismidad transcategorial de items perceptuales *no* es comunitaria.

Los datos que se discuten aquí son indispensables para cualquier teoría digna de la ontología, la psicología cognitiva y el lenguaje de la percepción. Proporcionan apoyo adicional a la teoría de la percepción que he propuesto en otros estudios y que navega un curso medio[1], evitando tanto el objetivismo excluyente del fisicalismo perceptual como el subjetivismo voraz del idealismo de los datos sensoriales.

1. *El papel epistémico básico de la percepción.*

Los episodios fundamentales de la percepción son episodios del pensar causados por nuestra interacción con los objetos físicos de nuestro entorno. Estos episodios a su vez causan el que nosotros obtengamos creencias verdaderas acerca de tales objetos. Las creencias que obtenemos están determinadas tanto por el carácter de esa interacción como por la riqueza del marco doxástico que aportamos. En este estudio nos concentramos en esa interacción. El entorno está compuesto por objetos físicos, algunos de los cuales son personas. Por lo tanto la interacción perceptual siempre acontece con objetos físicos y las creencias que típicamente obtenemos versan sobre objetos físicos y sobre las personas que algunos de ellos son. Por cierto no todas nuestras experiencias perceptuales producen creencias verdaderas. Sin embargo, el ejercicio por *default* del pensamiento perceptual consiste en llegar a creer que lo que se percibe es una red de objetos físicos, que tales objetos tienen las propiedades percibidas y también otras propiedades que el

1. Véase Héctor-Neri Castañeda, "Perception, Belief and the Structure of Physical Objects and Consciousness", *Synthese* 35 (1977): 285-351; también "Reference, Reality and Perceptual Fields", Presidential Address, en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 53 (1980): 763-823. El primer estudio es un resumen de la parte IV de *Sprache und Erfahrung* (Frankfurt a. M.: traducción de Helmut Pape, 1982).

marco doxástico promueve como manifiestas en la interacción perceptual.

La interacción perceptual es muy peculiar. No es meramente un mecanismo termostático que causa creencias en el perceptor. Es un procedimiento que incluye una confrontación consciente con aquello de lo cual obtenemos creencias. En tal confrontación adquirimos una *presentación* de esa parte del entorno que estamos percibiendo y obtenemos creencias acerca del entorno *por medio de* los contenidos presentados. Este es aquí nuestro tema principal.

2. *La forma fundamental de los juicios perceptuales.*

Como se observó nosotros aprehendemos directamente verdades acerca de los objetos físicos que percibimos, mediante juicios perceptuales verídicos por *default*. Así pues, tales juicios fundamentales tienen la forma general *objeto presentado es tal y tal*, donde 'objeto presentado' es una variable que denota aquello que es confrontado como una presentación interna a la percepción y como una parte externa de la realidad física; y 'es tal y tal' es una variable que toma frases verbales perceptuales en tiempo presente como aquello que se debe substituir. Queremos comprender cuál es el tema objeto presentado. Obviamente un episodio de pensamiento no sólo puede ser erróneo sino que también puede trascender la creencia. Para lograr una comprensión más completa de la naturaleza de la percepción tenemos que considerar la escala completa del pensamiento perceptual. Una concentración exclusiva en los casos exitosos por *default* (i.e. verídicos) ni siquiera permite una exégesis completa de tales casos. Tenemos que subrayar que nos interesan los juicios perceptuales tales como los realiza el perceptor y tales como aparecen a él: como contenidos internos de la percepción. Para decirlo en términos defectuosos pero bien conocidos, en nuestras atribuciones de percepciones nos tenemos que ocupar de las referencias *de dicto* que hace el perceptor a lo que enfrenta y no de nuestras propias referencias, referencias *de re*, a los objetos en el espacio físico compartido al que nos referimos el perceptor e igualmente nosotros.

3. *La referencia interna (de dicto): la experiencia del hombre que se está ahogando.*

El núcleo de la percepción es que encierra una presentación. Inge-

nuamente uno podría esperar que el componente básico de la percepción fuera una equiparación de algo que está en la presentación con algo que está en el mundo físico. El caso verídico por *default* produce la *ilusión* (filosófica) de que todo es externo como si todo fuera algo así como una reacción termostática del perceptor ante el impacto causal del objeto adquiriendo así un estado de creencia. La idea es simple: se nos presenta un objeto físico externo, o se presenta él mismo, y el juicio perceptual simplemente equipara, de un modo tautológico, el objeto presentado consigo mismo —sin lugar alguno para la subjetividad—. Esta ilusión se disipa (o tendría que disiparse) cuando comparamos el caso exitoso por *default* con otros. Escrutemos los datos.

El excursionista que vaga por el bosque

Una mañana antes de comenzar su higiénica caminata diaria por el bosque cercano un excursionista oye por radio la noticia de que un extranjero que ha huído de un tren puede hallarse perdido en el bosque y se teme que como no conoce la zona pueda ahogarse en uno de los pantanos. La mañana es muy neblinosa y nuestro excursionista camina con mucho cuidado. Entonces oye (o le parece oír) una voz que grita: "Me estoy ahogando". Después de caminar unos minutos hacia el lugar de donde parece provenir la voz tiene una experiencia visual que culmina en un juicio perceptual. La aventura tiene cuatro variantes:

(A) El excursionista piensa (en voz alta, para facilitar nuestro análisis filosófico) POR *DEFAULT*, VERIDICA Y DOXASTICAMENTE, *apuntando* a lo que visualmente está frente a él a cierta distancia:

(1) ESO *es* el hombre que se ahoga.

(B) Como en el caso (A) excepto que el juicio, aunque todavía POR *DEFAULT*, es NO-VERIDICO.

(C) Como en el caso (A), excepto que el juicio perceptual del excursionista no es comprometedor, es NO POR *DEFAULT* acerca de su contenido de realidad, aunque está construído con una presentación VERIDICA, a saber:

(2) ESO *parecer ser* (*se ve como*) un hombre ahogándose.

(D) Como en el caso (C), excepto que el excursionista está de hecho alucinando de modo que su juicio perceptual, que suscribe, es NO-VERIDICO y NO POR *DEFAULT*.

La experiencia revela que hay casos de experiencias alucinatorias, semi-alucinatorias e ilusorias que *pueden* tener contenidos indistinguibles de experiencias verídicas. Por esto alego:

(T) La palabra 'eso' tiene en los cuatro casos el mismo significado lingüístico y en cada caso denota un item en el campo visual del perceptor o en la manifestación visual confrontada, siendo el campo mismo neutral respecto de (a) la índole verídica de la percepción —debido al contraste entre (A) y (B), y (C) y (D)— y también respecto de (b) la actitud doxástica del perceptor —a causa del contraste entre (A) y (C), y entre (B) y (D).

(PRED) La diferencia en actitud, sea por *default* (como en los casos (A) y (B) o no [como en (C) y (D)] no atañe a lo que se presenta; por ende, se ofrece no como una diferencia en el sujeto ESO, sino como una diferencia en las formas de predicación, a saber: el contraste entre las cópulas 'es' y 'aparece (parece) siendo (ser)'.

Adopto (T) porque debido a la unidad de la experiencia el lenguaje de la percepción tiene que poseer exactamente la misma semántica (significados generales) y la misma pragmática (principios de aplicación de los significados generales a situaciones lingüísticas particulares) sin tomar en cuenta la clase del tipo perceptual de experiencia por el cual uno está atravesando. Es claro que el lenguaje perceptual es un medio para pensar perceptualmente aun cuando uno no crea lo que percibe [caso (C)]. En consecuencia las reglas básicas del lenguaje tienen que conectar los demostrativos perceptuales con aquello que se le presenta al perceptor del modo más inmediato e íntimo. En la situación por *default* [casos (A) y (B)] uno también cree que aquello con lo que se enfrenta es un objeto físico. Pero la creencia es algo más, algo *añadido* al contenido básico del pensamiento. (Este es el bosquejo de un tipo de argumento trascendental para la referencia a algo subjetivo en la percepción. Sin embargo deja intacta la alegación de Kant contra los datos sensoriales según la cual el juicio perceptual por *default* expresa una creencia de que se está enfrentando algún objeto físico).

Suscribo (PRED) simplemente porque es en la predicación donde la mente puede expresarse a sí misma, pues es allí donde combina los términos del juicio. (Esto me parece tan claro que siempre me sorprende

ver cuánta oposición tiende a crear).

Debido a la naturaleza presentacional de la percepción necesitamos una referencia *interna*. Podemos llamarla *de dicto* porque es lo que el perceptor expresará con sus propias palabras, las mismas que funcionan como modos exteriores de pensar y de comunicar. Esto tiene que ser común a *todas* las situaciones perceptuales. En todo caso es *el referente estricto del pensar* del juicio perceptual, sea verídico o por *default* o ninguno de ambos. En el caso de la percepción verídica sea que el perceptor crea por *default* [como en el caso (A)], o cancele su actitud por *default* [como en el caso (C(], hay un objeto físico que es igual a lo que aparece. Podemos decir que un objeto físico masivo es un *referente doxástico* en el caso (A), y en ambos casos (A) y (C) podemos decir que es un *objetivo real* o un referente externo o *de re*.

Una teoría satisfactoria de la percepción tiene que explicar las conexiones entre los tres conceptos involucrados en las experiencias del excursionista: el referente demostrativo estricto del pensamiento, el referente doxástico afirmado por la percepción por *default* del perceptor y el objetivo real externo exitosamente arponado por una percepción verídica.

4. *La alucinación y los casos (B) y (D) del excursionista.*

Algunos filósofos se oponen a una parte de la tesis (T). Wolfgang Künne, por ejemplo, en un trabajo brillante concede que "Si María hubiera estado alucinando... el significado lingüístico de "eso" seguiría siendo el mismo"[2]. Pero la cuestión es la referencia. En consecuencia concordamos en la semántica de los demostrativos pero no en su pragmática. En los casos (B) y (D) del excursionista, sin embargo, no hay realmente un hombre ahogándose, y Künne los interpreta como si no fueran en verdad alucinatorios sino como casos de percibir erróneamente, digamos, una roca. Por lo tanto Künne se siente satisfecho con que la muestra perceptual de 'eso' que tiene el excursionista se refiera a nada, como en el caso de alucinaciones genuinas, o a un objeto físico. En el último caso el perceptor se refiere, aunque èl no lo sepa, a un objeto que él identifica mal. Künne argumenta así:

> Desde que podemos encontrar EL [sic: las mayúsculas expresan el acento que he añadido] objetivo físico externo de 'eso' como lo que se asemeja a un hombre ahogándose... hay algo [quiere decir, un objeto físico] del que podemos en realidad decir: *Eso* es lo que ella pensó erróneamente que era un hombre ahogándose.

2. Wolfgang Künne, "Perception, Fiction and Elliptical Speech" en Klaus Jacobi y Helmut Pape, editores, *Das Denken und die Struktur der Welt* (Berlín: De Gruyter, 1990).

Este argumento no puede ser todo el argumento. Künne ha dividido los casos no verídicos en dos tipos: (a) alucinaciones genuinas, y (b) identificaciones erróneas. Tiene que argumentar que en *ninguno* de ambos casos 'eso' tiene un referente interno. Cuando dice que en el caso (a) el perceptor no se refiere a nada, no da una respuesta: 'nada' significa para él, *ningún objeto físico*, pero esto es el objetivo externo que, todos concordamos, no existe. Este es exactamente el dato de que tienen que partir todos los teóricos de la percepción. Pero subsiste la pregunta semántica y pragmática: ¿a qué se refiere el hombre cuando alucina y señala algo y lo llama "Eso" y lo describe detalladamente? ¿Cuál es la semántica y la pragmática de *nuestro* uso de los pronombres en la secuencia "señala algo, y ... lo llama "eso" y... lo describe detalladamente" en la oración anterior al describir el contenido de la alucinación de otra persona? Künne teme que si acepta algo así como datos sensoriales en el caso (a), se encontrará en una posición más débil para rechazar los datos sensoriales en el exitoso caso por *default* (A) del excursionista. Esto es probablemente así. Pero no podemos contentarnos con un argumento que ignora su caso (a).

El manejo del caso (b) por parte de Künne, el relativo a identificaciones erróneas, involucra supuestos importantes que están precisamente bajo consideración. *Primero*, supone que hay sólo un objeto físico, tal vez una roca, que es "EL objetivo físico externo de [el uso del excursionista de] 'eso'". Pero ¿en qué sentido es esa roca EL objetivo del *uso* que hace el excursionista de 'eso'? El excursionista no tiene idea de que hay una roca en ese lugar y no tiene la más ligera intención de referirse a la roca que Künne encontró allí. La referencia a la roca de Künne NO es siquiera *de re* en el sentido en que el excursionista se refiere a un hombre ahogándose en la situación (C): en (C) ve un hombre y explícitamente se refiere a él, pero justamente se rehusa a creer que *lo que* ve, *de dicto*, por cierto, es un hombre real.

Hay que elucidar el sentido en el que la roca de Künne es, aunque el excursionista no lo sepa, el objetivo externo del uso, por parte de este último, de 'eso'. Todo lo que tiene Künne alli es un proceso causal en el que se envían rayos de luz a los ojos del excursionista y la roca está involucrada centralmente en ese emisión de rayos de luz. Pero no es necesario que haya algún proceso causal tal que asigne rol específico alguno a objeto particular alguno. Puede muy bien haber allí una roca

y la luz emitida por ella y por otros objetos próximos pueda causar que el excursionista tenga una representación (*display*) visual parte de la cual él la interpreta como un hombre ahogándose cuando nada hay en el lugar que él señala. Más aún, podemos explicar causalmente por qué ha recibido esa apariencia de ese modo y en ese lugar tomando en consideración su tiempo de reacción: un juego de luces choca de tal manera con sus retinas, mientras él gira la cabeza, que la representación (*display*) visual interpretada aparece contra un fondo sin objetos. Por cierto la presentación (*display*) puede ocurrir aún en contraste con la roca que de ese modo se convierte en un *inocente espectador ilusorio*[3]. Digamos que el excursionista está experimentando una semi-alucinación. El hecho es que las alucinaciones genuinas causadas por trastornos mentales completamente internos y las semi-alucinaciones e ilusiones causadas externamente en cantidad variada forman una secuencia indefinida de casos sutilmente diferenciados. Esta gradación de diferenciaciones es *otro dato* que hay que tomar en cuenta para una teoría de la percepción unitaria y abarcadora. El argumento de Künne contra (T) en el caso de percepciones erróneas debe ponerse a un lado hasta que tengamos el argumento sobre esas gradaciones alucinatorias especialmente en los casos del inocente espectador ilusorio. Estos casos producen en los teóricos la ilusión de que un espectador inocente es un objetivo externo genuino de la referencia perceptual.

Segundo, el argumento de Künne supone que el uso perceptual de 'eso' en percepciones verídicas no tiene referente interno. Este es, por cierto, exactamente el tema en discusión. Sólo a título de experimento hermenéutico póngase aparte el supuesto y estímese lo que ocurre cuando, ante un caso, tan fuerte como quiere Künne, de falsa identificación visual, pensamos en voz alta:

(1) *Eso* es lo que María pensó que era un hombre ahogándose. Entonces hay que interpretar esta aserción como una versión muy elíptica de algo que tiene la forma siguiente:

(1A) Eso [un referente visual interno] (es [lo mismo que] una roca y) es lo que María pensó que era un hombre ahogándose.

En suma, el primer argumento de Künne, dejando por el momento

3. En conexión con esto respecto de una mezcla de visión correcta e ilusión o componentes alucinatorios, véase la discusión de Thomas y la alucinación en "Perception, Belief and the Structure of Physical Objects and Consciousness".

a un lado el primer punto, sencillamente empuja el problema al caso por *default* verídico. Esta es precisamente la fuerza de su argumento y de sus datos. Tenemos que comprobar el *eso* interno, subjetivo, particular, también en los juicios perceptuales por *default* verídicos del excursionista. Ahí es donde debemos encontrarlo.

Este desafío, el de mostrar que el demostrativo visual del excursionista denota, hablando estrictamente, un individuo interno, subjetivo, se sigue también del argumento de Künne de que puede fotografiarse el individuo interno en su representación (*display*) visual que el excursionista llama 'eso' en los casos (B) y (D). Obviamente podemos fotografiar rocas, árboles y sombras: este no es el punto en discusión. El asunto sigue siendo si los referentes de los demostrativos perceptuales son internos al campo visual o representación (*display*), aún en el caso de la percepción verídica. El problema es si podemos literalmente fotografiar *esos* y *estos* perceptuales.

5. *El dato perceptual de Künne: el puntito blanco de Austin.*

Supongamos que María nos está conduciendo a su casa y supongamos que todos estamos disfrutando solamente de percepciones por *default* verídicas del paisaje y de las casas en los pueblos a lo largo del camino. Súbitamente el camino gira bruscamente y a la distancia María ve su casa y nos dice que prácticamente hemos llegado. Aquí podemos incluir un dato muy importante que Künne ha tomado de J. L. Austin[4] (de nuevo expreso mis subrayados con mayúsculas y el cambio de titulación de (1) a (11) también es mío).
Señalando la lejana ladera de una colina María afirma:

(11) Ese puntito blanco es mi casa.

Esto pareciera expresar un juicio de identidad. Pero por cierto NO PERMITE sacar la conclusión de que ella vive en un puntito blanco... Por qué no decir simplemente esto: en la expresión de María la descripción demostrativa 'ese puntito blanco' es elíptica. Lo que ella significa es lo que dice literalmente la siguiente formulación más indirecta:

(11A) ESA COSA QUE SE VE ALLI COMO UN PUNTITO BLANCO *es* mi casa.

4. J. L. Austin, *Sense and Sensibilia* (Oxford: Clarendon Press, 1962) pp. 98, 136.

Aquí tenemos un dato poderoso. Künne ha prestado un servicio muy valioso al traerlo a discusión. Tal como entiendo el pasaje anterior Künne presenta dos cuestiones cruciales. Estas cuestiones comprometen a todos los teóricos de la percepción. Acepto toda su fuerza.

Primero, Künne registra el hecho de que el juicio perceptual (11) NO implica la proposición (enunciado) *física* siguiente:

(12.f.) Vivo en un puntito blanco.

Esto establece inmediatamente que la propiedad de ser un puntito blanco, que es parte del campo visual o representación (*display*) de María, *no* es en este caso una propiedad de un objeto físico. Esa propiedad es *interna* al contenido visual: ocurre puramente *de dicto*. Aquí irrumpe una pregunta urgente: ¿cuál es el sujeto de esa instancia *de dicto* de la propiedad de ser un puntito blanco? Künne no se lo pregunta; pero nosotros debemos hacerlo pues de otro modo nuestra investigación quedaría incompleta. Evidentemente si el sujeto no es un objeto físico entonces tiene que ser algo interno a la escena (*display*) visual que está ante María ¿Qué es? Podemos probarlo apropiadamente para evaluar la concepción que antes encontramos respecto de los casos alucinatorios o semi-alucinatorios. Este sería un maravilloso test de adecuación, una generalización aclaradora y unificadora.

Según esta concepción perceptual generalizada las muestras del 'eso' demostrativo se refieren estrictamente a algo interno a la escena (*display*) visual en *todos* los casos (A)-(D) de la aventura del excursionista con el hombre que se ahoga. Entonces, si la concepción es correcta, lo que María llama eso, en el caso por *default* verídico —como el excursionista en la situación (A)— es precisamente el sujeto que instancia el ser un puntito blanco en el campo visual de ella. Esto es lo que a todas luces parece suceder: el enunciado (11) de María ciertamente *implica*:

(12.V) ¡Vivo en *eso* [que es un] puntito blanco!

Recordemos que esa yuxtaposición de adjetivos y sustantivos indica predicación, por ejemplo: "Tomasito pinta un feroz gatito azul" es elíptico por "Tomasito pinta algo que es un gato, que es pequeño, y es azul, y es feroz".

Por lo tanto se ha verificado la predicción reclamada por el dato de Künne: el demostrativo perceptual de María se refiere estrictamente a

un item —no a un objeto físico— que es una parte interna al campo visual de ella.

Segundo, la otra cuestión de Künne está contenida en su observación de que el enunciado (11) de María es una elipsis del enunciado (11A) de María que es más claro. También esto me parece correcto. Claramente (11A) tiene que concordar con (12.V) y con (12.f.). Entonces desde la posición ventajosa de (12.V) ya sabemos que el sujeto de (11A), al que se atribuye ser un puntito blanco, tiene que ser el sujeto demostrativo interno que María llama *eso*. Pero podemos hacer un experimento para aumentar los elementos de prueba en favor de nuestra tesis (T). Podemos ignorar por ahora (12.V) y ver si proviene del enuncuado (11A) de Künne.

Sometamos (11A) a un cuidadoso escrutinio exegético. Apuntemos a la unión entre sujeto y predicado. La oración tiene dos términos singulares que flanquean el verbo 'es': este 'es' es elíptico por 'es lo mismo que'. Por lo tanto (11) y (11A) dicen "lo que la siguiente afirmación más indirecta dice literalmente":

(11A*) Esa cosa allí que se ve como un puntito *es lo mismo que* mi casa.

Ahora, ¿qué significa 'que se ve como un puntito' en (11A) y en (11A*)? Tomada aisladamente podría significar: o bien (i) que el sujeto del enunciado tiene una propiedad compartida con aquello con lo cual se hace la comparación, o bien (ii) que los items comparados poseen propiedades similares, o bien (iii) que *es lo que se ve como*: esta es exacatamente la naturaleza de las apariencias. En nuestro caso quedan descartadas las interpretación (i) y (ii). De hecho el enunciado verdaderamente original (11) sólo tiene 'como' a la manera de una yuxtaposición que normalmente significa 'es'. Esto predice, fructíferamente, que (11A*) es *equivalente* a:

(11A*+) Esa cosa allí que es un puntito *es lo mismo que* mi casa.

Por lo tanto, el término demostrativo 'Esa cosa allí' en (11A), (11A*) y (11A*+) denota una apariencia desde que sólo es lo que parece ser, un elemento puramente interno, *de dicto*, en el campo visual de María. Esto confirma lo que hemos establecido a través de (12.V). La palabra 'cosa' es claramente no confiable como nombre de una categoría de objetos físicos. (Obsérvese cuán libremente he usado esa palabra en este estudio: como una alternativa más general de 'item'). Por lo tanto la oración no-elíptica en la que podemos detener nuestra actual exégesis es, una vez más, esta:

(11*) Ese puntito (puramente visual) allí *es lo mismo que* mi casa

6. *La mismidad perceptual es transcategorial y no comunitaria.*

Hemos acumulado más elementos de prueba para nuestra tesis (T) merced a la penetrante observación de Künne según la cual el ejemplo de Austin constituye un dato de la mayor importancia. Pero queda más substancia en el ejemplo. Nos ofrece la relación o cópula *es lo mismo que*. Esta es, claramente, una mismidad híbrida. Equipara el 'eso' individual, subjetivo, demostrativo, perceptual, *de dicto*, con un objeto físico *de re*, la casa en que vive María. Es pues una mismidad transcategorial. Es también una relación psicológica mixta: equipara un referente estricto del pensar con uno doxástico.

Esa mismidad transcategorial perceptual es una relación de mismidad muy especial, diferente de la mismidad existencial y de la identidad estricta. Estas son *comunitarias*. Considérese el ejemplo siguiente de una mismidad existencial vernácula:
(13) el presidente de la compañía X, no fumador, inteligente y atlético *es el mismo que* el alegre fotógrafo del estudio Y, que anda en bicicleta.
Evidentemente (13) implica (14) y (15) del modo siguiente: (14) El presidente de la compañía X, no fumador, inteligente y atlético es: una persona en el estudio Y, alegre, fotógrafo, que anda en bicicleta.
(15) El alegre fotógrafo del estudio Y que anda en bicicleta es atlético, inteligente, no fumador, presidente de una compañía, de X.

La mismidad existencial es una relación comunitaria simétrica que obliga a sus términos a compartir propiedades simétricas. La mismidad entre *ese puntito blanco allí de María* y la casa en que vive María —como ha destacado Künne al mostrar que (11) no implica (12.f)— es, en verdad, simétrica, pero no es comunitaria, más aún respecto de algunas propiedades es *anti-comunitaria*. Las propiedades de *ese puntito blanco* visual de María no se transfieren a la casa en que vive María como tampoco se transfieren al punto las propiedades de la casa.

7. *Apariencias perceptuales y objetos físicos percibidos.*

El resultado alcanzado hasta ahora es que en la percepción visual el perceptor enfrenta una escena visual que en el caso verídico contiene una multiplicidad de apariencias de objetos físicos. Las apariencias son los sujetos a los que se hace referencia demostrativamente. El juicio perceptual básico por *default* tiene la forma:
(P.F1) Eso A1... An es [lo mismo que] lo F1... Fm.

Como vimos esta es una ecuación transcategorial que no es comunitaria. Las propiedades predicadas A1... An no se transfieren en general del demostrativo perceptual *eso* al objeto físico, ni tampoco las propiedades F1... Fm se transfieren automáticamente del objeto físico al demostrativo perceptual.

También hemos visto que el demostrativo perceptual disfruta de una doble forma de predicación, a saber, la predicación-*es* (P.F1) denotada por yuxtaposición y la predicación-*aparece* (P. F2):
(P.F2) Eso, que aparece como A1...An, es [lo mismo que] lo F1...Fm.

Esta forma de predicación permite transferir propiedades *aparenciales* al objeto físico. Para ilustrar eso recordemos el ejemplo Austin-Künne:

(12*+) Esa cosa allí que se ve como un puntito blanco, es mi casa, donde yo vivo.

Claramente (11) y (12*+) implican:

(12.f.Ap) Mi casa, donde yo vivo, es algo que se ve [desde aquí] como un puntito blanco.

La representación (*display*) perceptual presenta propiedades que en el caso verídico son propiedades-aparenciales del objetivo externo percibido. Esto es tal como debería ser. Si la percepción tiene que darnos información del mundo externo tiene que presentar representaciones de objetos externos. Por supuesto no siempre que una propiedad aparencial de la forma *parece ser A* remite a un objeto físico X, entonces este es también A. Es claro que aunque la casa de María aparece como un puntito blanco ciertamente no es un punto ni pequeña ni es necesario que sea blanca. Sin embargo, para que atribuyamos propiedades percibidas a objetos físicos tiene que haber una conexión entre aparecer A y ser F. Esta conexión tiene que ser sistemática de modo que uno pueda juzgar que el objeto X es F automáticamente en el caso por *default* a partir de la mera presencia del demostrativo subjetivo correspondiente aparecer (y ser) A. En los casos básicos esa conexión puede ser de identidad estricta. En circunstancias normales el observador normal tiene un campo perceptivo en el que su ecuación perceptual transcategorial *eso A1...An es lo F1...Fm* atribuye a un individuo demostrativo subjetivo por lo menos algunas de las propiedades que tiene el objeto físico F1...Fm. Entonces cuando María continúa conduciendo a su casa, la corriente relevante de *esos* que pasa por el campo visual de María adquiere propiedades-aparenciales que ejemplifica la casa de María, así, mostrará su verdadero color, un pálido matiz griz azulado y

algunas de sus relaciones espaciales con los demás objetos, digamos, que los robles a la derecha de la casa están más alejados de ella que los cedros azules de la izquierda.

8. *Conclusión*

En suma, percibir es enfrentar una escena (*display*) o campo perceptual compuesto de individuos demostrativos subjetivos. En el caso por *default* ver es pensar confiadamente que ciertas ecuaciones transcategoriales (en el sentido de que ciertos *eso* o *esto* subjetivos) son lo mismo que un objeto físico. Estos perceptuales transcategoriales pertenecen a una jerarquía. Esta jerarquía va desde lo más puramente representacional y lo menos presentacional del objeto y la situación físicos percibidos, a lo menos puramente representacional y lo más presentacional de las propiedades del objeto físico percibido. En la cima del cual está la percepción máximamente reveladora que es máximamente comunitaria. Pero la omnipresencia de la ilusión le sustrae perfección a esa máxima mismidad comunitaria entre el individuo demostrativo perceptual *de dicto* y el objetivo físico doxástico *de re*: perduran algunos elementos anticomunitarios. Estos son los ingredientes puramente representacionales de la percepción.

Evidentemente, entonces, en la percepción necesitamos por lo menos tres conceptos de identidad o mismidad:
(a) la *auto-identidad estricta*, trivial, totalmente ubicua, gobernada por las leyes de Leibniz que la elucidan como total indiscernibilidad;
(b) la mismidad contingente que constituye el objeto físico percibido como una y la misma *substancia* bajo todas sus propiedades;
(c) la mismidad transcategorial contingente que equipara los individuos demostrativos perceptuales internos a objetos físicos externos percibidos.
Una teoría digna de la percepción tiene que dar cuenta de las interacciones entre los elementos objetivos y subjetivos de la percepción y de las diversas relaciones de mismidad que requiere[5].

Indiana University

(Traducción de Ezequiel de Olaso sobre una versión inicial de Anayra Santory).

5. La teoría de las guisas es esencialmente una teoría de la individuación y la predicación que distingue una rica familia de relaciones de mismidad y las concibe como formas de predicación. Su formulación original está en "Thinking and the Structure of the World", *Philosophia* 4 (1974): 4-40, reimpresa y traducida en *Sprache und Erfahrung* y en *Das Denken und die Struktur der Welt*, reimpresa nuevamente en Héctor-Neri Castañeda, *Thinking, Language and Experience* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988). La teoría de las guisas constituye el trasfondo de la teoría de la percepción propuesta en "Perception, Belief and the Structure of Physical Objects and Consciousness". Respecto de la discusión y algunos desarrollos tanto de la teoría general de las guisas como de la teoría de las guisas de la percepción, véase los intercambios con Romane Clark y Alvin Plantinga en James E. Tomberlin, editor, *Agent, Language and the Structure of the World* (Indianapolis: Hackett, 1983) [cf. el estudio crítico de Risto Hilpinen "La filosofía de Héctor-Neri Castañeda" *Revista Latinoamericana de Filosofía* XIII, 3 (1987): 367-377]. Para los intercambios con Jay Rosenberg, David W. Smith, Esa Saarinen y Jeffrey Sicha, véase James E. Tomberlin, (editor) *Héctor-Neri Castañeda* (Dordrecht: Reidel, Profiles Nº 6, 1986). [Cf. el estudio crítico de Tomis Kapitan, "Perfil de Héctor-Neri Castañeda" *Revista Latinoamericana de Filosofía* XVI, 1 (Marzo 1990): 87-107]. Los intercambios con Frank Döring, Heinz-Dieter Heckmann, Tomis Kapitan, Anton Koch, Guido Küng, Wolfgang Künne, Paolo Leonardi, Harald Pilot, Gerold Praus, Friedrich Rapp y Richard Schantz, en Jacobi y Pape, editores, *Das Denken und die Struktur der Welt*. (Las referencias entre corchetes son del traductor).

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Editor : Michel MEYER
143, av. A. Buyl, 1050 Brussels, Belgium

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

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

Our last issues was devoted to *Kant : Critique et jugement (1790-1990)*

Volume I : Articles by : J. F. Lyotard, *La réflexion dans l'esthétique kantienne* — M. Frank, *Kants „Reflexionen zur Ästhetik". Zur Werkgeschichte der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft"* — V. Zanetti, *Nomologie et anomie : lecture de deux antinomies* — J. Kopper, *Quelques remarques sur la composition de la Dialectique de la faculté de juger téléologique*

Volume II : Articles by : J. Sallis, *Nature' Song* — A. J. Cascardi, *Aesthetic Liberalism : Kant and the Ethics of Modernity* — S. Kemal, *Community and the Evil Poem* — G. Funke, *Kants Logik der Synthesis und die Schließung einer „unübersehbaren Kluft"* — Chr. Stetter, *Kant und Wittgenstein* — F. Kaulbach, *Der Übergang vom Bestimmt-Bestimmenden zum freien Schema in Kants Kritik der Urteilskraft* — Analysis and review.

Coming numbers : Bergson — Lacan — Le stoïcisme

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVII, Nº 1 (Otoño 1991)

HEIDEGGER E A FILOSOFIA DA FINITUDE*

Zeljko Loparic

1. *A filosofia da luz natural*

Uma das teses básicas de *Ser e Tempo* é a de que a apreensão (*Vernehmen*), por meio dos sentidos e do intelecto, não é o acesso primeiro ás coisas. O erro de pensar assim já teria começado em Parménides, teria sido perpetuado pelas concepções posteriores dos gregos sobre o *nous* e a *aisthesis*, para desembocar nas idéias claras e distintas de Descartes e, finalmente, no transcendentalismo de Kant e Husserl[1]. Em oposição a toda tradição de metafisica occidental, Heidegger dirá que a representação (*Vorstellung*) é um modo fundado, derivado, de acesso ao ente, encobridor do sentido originário do ser; que a filosofia tradicional perdeu o acceso originário ao que está ai[2].

* Este texto faz parte do capitulo VII do nosso livro *Heidegger réu. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papirus, (en prensa).

1. A tese de que existiria uma "tradição comum" de pensamento a que pertenceram Husserl e Heidegger foi propalada por W. Szilasi, "substituto temporário" de Heidegger na cátedra da qual este último foi afastado. Mas essa tese não se sustenta, nem nos textos (isso ficará mais claro ainda na presente seção), nem nos testemunhos. Em 26/12/1926, Heidegger escreveu a Jaspers: "Se o tratado [*Ser e Tempo*] foi escrito 'contra' alguém, então esse alguém e Husserl, que de resto logo percebeu isso" (Ott 1988, p. 177). Husserl, por seu lado, confessa ter sido advertido de que "a fenomenologia de Heidegger era algo totalmente diferente" da sua; que, ao invés de ser uma continuação de seus trabalhos científicos, "os seus [de Heidegger] cursos universitários, assim como o seu libro [*Ser e Tempo*] visavam essencialmente desacreditar" a fenomenologia husserliana, "por meio de ataques abertos ou velados" (carta a A. Pfaender de 1931, cf. Ott 1988, pp. 174-5). Num outro texto, Husserl confessa: "Cheguei à triste conclusão de que não tenho nada a ver com essa profundidade heideggeriana, como essa genial falta de cientificidade, /.../." (Ott 1988, pp. 175).

2. Em 17/08/1930, Heidegger escreveu a J. Stetzel: "Mas a cidade grande apenas incita e excita —aparência de um estado de vigilia. Mesmo a vontade do melhor estofo fica sufocada na sensação [*Sensation*] e na representação [*Representation*] —a inessencialidade de toda filosofia" (Ott 1988, p. 194).

Esse acesso originário dá-se na *praxis* (§ 15), no ocuparse (*Besorgen*) com as coisas, cujo modelo mais simples é o trabalho manual. No ocupar-se, e apenas nele, é que encontramos inicialmente os entes intramundanos os quais, em virtude desse modo de descobrimento, têm o caráter de coisas à-mão, de utensilios. A utensilidade dos utensilios não é algo adicionado às coisas da natureza, no sentido de Descartes, mas, pelo contrário, o seu discriminante ontológico primeiro, o seu ser originário.

A ocupação pode encontrar o ente e desvelar o seu ser porque não é cega, porque é guiada por um *ver-em-torno* (*Umsicht*), um ver que não é um perceber ou representar e sim um *mover-se* na estrutura de significações que é o mundo que habitamos. O ver e o ouvir sensiveis não desvelam a distância em virtude de leis ópticas, mas porque o ser humano, que tem a estructura do Etar-ai, existe *aproximando-se* das coisas (§ 23). O que nos faz ver a espaciálidade originária das coisas não é a *intuição* do tipo kantiano, mas a possibilidade do Estar-ai de orientar-se e de aproximarse. Esses *modos de ser* não pressupõem nenhum ato de representação e sim um poder ser hierarquicamente superior, a compreensão da estrutura de um mundo qualquer, da mundaneidades e, com ela, do sentido das coisas intramundanas.

Com a explicitação da compreensão do sentido atingimos o ponto alto da critica heideggeriana da representação e a entrada privilegiada à sua filosofia *luz natural* [3]. Com efeito, a compreensão que orienta o nosso agir não é um ato mental, uma operação cognitiva interna ao sujeito, mas um *modo de ser* do homen, possivel graças à *luz do cuidado* (*Sorge*) e, em mais alta instância, do êtaxe do Estar-ai- no tempo originário. O que ilumina o Ai do homen, em última análise, é a *temporalidade extática* (§ 69). Iluminado no seu estar-ai porque *extático*, a homen pode ver o sentido das coisas, o ser das coisas, *sem precisar* da sensibilidade empírica nem da intuição insensivel do intelecto (§ 31). E essa visão direta do sentido, *não mediatizada* pela representação mental ou mesmo verbal, que permite, em primeira mão, que possamos chegar às coisas com os olhos do corpo. O estar-fora-de-si, o êxtase, e não o intelecto, é o que ilumina originariamente a clareira que o homen

3. Num artigo publicado faz algunas anos, nós nos confessamos perplexos perante o fato de o primeiro Heidegger, depois de rejeitar a mediação da representação, mais precisamente, dos *sense-data*, deixar sem esclarecimento o "estado de encontro" do Estar-ai com os utensilios e viamos nisso um prenúncio do misticismo do segundo Heidegger (Loparic 1982, p. 157). A presente tematização da teoria heideggeriana da luz natural mostra que o momento mistico está presente em Heidegger desde *Ser e Tempo*.

habita, melhor dito, a clareira que o homen é.

Num livro publicado em 1934, *Gnosis und spaetantiker Geist*, H. Jonas, aluno de Heidegger, não hesitou em caracterizar como gnóstica essa teoria heideggeriana da luz natural. Num livro posterior (Jonas 1963), ele voltou ao mesmo tema. O éxito da leitura "existencialista" da gnose, escreve ele, "convida-nos, em contrapartida, para uma leitura 'gnóstica' do existencialismo" (p. 6). Jonas vê na recusa heideggeriana da definição tradicional grega do homem como animal racional e na sua substituição pelo conceito de existência sem essência uma irrupção clara da gnose: "Eu vejo, nessa concepção de uma existência trans-essencial que se projeta de uma maneira livre, algo comparável com o conceito gnóstico da negatividade trans-psíquica do pneuma trans-mundano. Algo que não tem nenhuma natureza, não tem nenhuma norma; somente algo que pertence a uma orden natural —por exemplo, à ordem da criação— tem uma natureza" (p. 19). Jonas faz notar que tanto em Heidegger como no gnosticismo o conhecimento verdadeiro é o da história, razão porque o conceitos que designam o movimento da vida humana têm o papel central. O conceito heideggeriano fundamental que é o de estar-lançado no mundo e no ser-para-a-morte (*Geworfenheit*), seria originariamente gnóstico. Ademais, nos dois casos, o tempo subjacente à história é parecido. Na gnose valentiniana, por exemplo, não há nenhum lugar para um presente sobre o conteúdo do qual o conhecimento poderia fixar-se e frear, desta maneira, o ímpeto que nos leva na direção do futuro extra-cósmico. Em Heidegger, por outro lado, não mais presente sobre o qual a existência humana poderia repousar. Momento extático do tempo extático, o presente heideggeriano não é a porta de entrada para a realidade, para un mundo de seres caracterizados pela substancialidade ou por algum outro tipo de invariância, mas apenas una dimensão do encontro do ser humano com o casual na transitoriedade da "situação".

Tudo indica que Jonas tem razão quando destaca o caráter fundamentalmente gnóstico da posição heideggeriana[4]. A gnose é usualmente definida pela tese de que o conhecimento comun do mundo é um ofuscamento do homen e que a salvação depende de uma luz que não é a dos olhos do corpo nem a da razãi humana. Se substituirmos os existenciais heideggerianos, tais como a queda no mundo (que possui

4. Jonas não é o único autor a identificar traços gnósticos em Heidegger. H. Blumenberg, por exemplo, considera que a fábula de Higino sobre a cura (cuidado, *Sorge*), citada por Heidegger, é baseada num mito gnóstico. Veja também os comentários de E. Stein sobre esse ponto, em Stein 1988, pp. 99-99.

um elemento de corporeidade), o êxtase no tempo, a busca da autenticidades, etc., por elementos neoplatónico-gnósticos que são a queda no corpo, o êxtase (de que falava Feuerbach) e a busca da salvação pela identificação com deus, recuperamos a estrutura da fórmula básica do conhecimento gnóstico. Fórmula que implica na rejeição do intelecto (os primeiros sábios gregos diziam, da medida) como instrumento indispensável da vida humana, junto com todas as outras conseqüências tipicamente gnósticas. Com algunas diferenças, entretanto, e que não são inessenciais. Em Heidegger, pensador da finitude, não há recuperação definitiva da autenticidade, não há volta salvadora a si mesmo. Uma outra grande diferença está na sua tese, já mencionada, de que a apreensão do ente pela representação é um modo derivado de ser do homem que pode ser *fundado* no ver iluminado pela cura. Essa tese dá à fenomenologia heideggeriana a aparência de uma ontologia fundamental e não da mera *religião natural sem um deus infinito*. Trata-se de uma carta promissória que visa cobrir as ambições do fundacionalismo *à la* Husserl, carta, aliás, nunca resgatada. Heidegger jamais conseguiu mostrar como a "captação" representacional do ente e do ser do ente podia ser positivamente fundada nos modos extáticos do Estar-ai. O que ele conseguiu foi fazer ver que o acesso representacional barra o acesso por iluminação, resultado, de resto, totalmente antecipado pela própria gnose.

A promessa de fundar a representação na luz natural, de que Heidegger ainda precisava, em 1927, para apaziguar a sua consciência filosófica, foi logo em seguida retirada quando da decretação do fim da filosofia. Acreditando ter demonstrado que a razão representacional era solidária com o dominio demoníaco da técnica, sendo mesmo a causa principal do esquecimento do Ser, Heidegger abandonou o problema da fundamentação para se propor o problema oposto, o da desconstrução (*Abbau*) da razão ocidental.

Esse é um ponto a que voltaremos ainda mais tarde. No presente momento, precisamos mostrar como Heidegger trata o problema da diferença entre o dever-ser e o ser dentro da sua teoria da finitude do Estar-ai iluminado.

2. *A finitude e a culpa*

Marcuse, como tantos outros, queria de Heidegger uma confissão pública da culpa. Por que Heidegger não atende ao pedido do aluno Marcuse, do amigo Bultmann e de tantos outros? Não teria sido tão fácil,

a ele, fazer o gesto que todos esperavam, prontos para perdoá-lo? A sua recusa seria devida, como quer Farias, à sua "adesão ilimitada á base gerar do nacional-socialismo"?

O silêncio de Heidegger pode ser e foi interpretado de muitas maneiras. Mas a verdadeira razão do seu silêncio parece ser uma outra, de natureza eminentemente filosófica, que agora podemos esclarecer melhor.

Heidegger não pode fazer um gesto de arrependimento em termos morais sem denegar tudo o que sempre pensou sobre a finitude do ser humano e, principalmente, pelo que escreveu em *Ser e Tempo* sobre a culpa e a responsabilidade do Estar-ai. Essa teoria, baseada na idéia da finitude e na rejeição do primado da representação, evidencia também a rejeição heideggeriana da tese de que é possivel alcançar a identidade entre o dever-ser e o ser, entre a liberdade e a necessidade.

O homen é um ente *finito* porque o seu ser é cindido em possibilidades "mundanas", as que contituem o seu estar-ai-no-mundo, e numa possibilidade "extra-mundana", a de poder não-mais-estar-ai. O homen naõ tem nenhum recurso para superar definitivamente essa *cisão originária* da sua existência, entre a positividade e a negatividade, o "lado diurno" e "lado noturno". Existir *como* fissura, como bifurcação ontológica, esse é o destino (*Geworfenheit*) que o homem tem que carregar. A única alternativa que lhe resta é esquecer temporariamente a sua negatividade constitutiva, o seu estar-lançado na morte, caindo na positividade do cotidiano. Se não *quiser* lançar mão desse expediente, o homem terá que viver permanentemente acordado para a possibilidade de não-mais-estar-ai. Heidegger interpretará essa compreensão da morte em termos do conceito de cuidado, a saber, como sendo a mais originária concretude do adiante-de-si (*Sich-vorweg*) constitutivo do cuidado, como um ser-para-a-morte. Nesse modo de existir, a morte é revelada não como um evento ôntico, datável, mas como uma possibilidade singular, irremissivel, insuperável, constante, totalmente certa, embora essencialmente não datada. O homem que existe desta maneira compreende que tem o seu afim-de-que (*Worumwillen*) último, que é também o seu final, em si mesmo; que o seu ser é marcado, de ponta a ponta, por um *nada*, pela *nadidade* do seu final.

O ser-para-a-morte se perfaz, portanto, como *antecipação* da morte, ou ainda, como liberdade para a morte. (Tal é o sentido ontológico primeiro da liberdade humana: poder, estando ainda neste mundo, não mais ser deste mundo.) Antecipar a morte é um *querer-ter-consciência-da-morte*, um querer-compreender que o homem mediano desconhece,

do qual ele se defende. Heidegger o chama de resolução (*Entschlossenheit*). A resolução "existe", diz Heiddeger, somente como *decisão* (*Entschluss*). Como decisão repentina, tomada em cima da hora sobre possibilidades da hora, sobre o que der e vier no agora, sem contar com queisquer *regras* de decisão. Trata-se, portanto, de uma decisão sobre o casual (*das Zufaellige*), que muda a situação em que o Estar-ai se encontra, de geral e comum a todos em uma *situação própria*, singular, não repetivel. A resolução leva o Estar-ai a escolher a sua existência, o seu projetar do sentido, enfim, a si-mesmo, como o *fundamento último* da compreensão e da escolha de suas possibilidades mundanas, tendo como único "critério" a *sua* possibilidade de não-mais-estar-ai antecipada. O homem autêntico age necessariamente "sem escrúpulos" (*gewissenslos*), sem consideração para os valores éticos ou as regras morais.

O estar-ai-para-a-morte, a cisura identificadora do humano, tem um *sentido temporal* específico, sentido que, segundo Heidegger, constitui o *tempo originário* da *compreensão* do ser de todo o ente, mesmo do ente não humano. Esse tempo fundamental não é outro que o tempo extático. Na resolução antecipadora da morte é possivel fica *aberto* um *advir* peculiar, que não é um aproximar-se de um evento intramundano, mas um chegar a si-mesmo angustiado do Estar-ai, na sua possibilidade última. Esse *futuro* originário tem, diz Heidegger, como "esquema" um em-direção-de-si-mesmo, um "a-si-mesmo". O esquema em-direção-de-alguma-coisa não é, portanto, fundamental e caracteriza um futuro derivado do tempo cotidiano.

O ir-a-si-mesmo resoluto é, nesse mesmo tempo, um voltar ao si-mesmo cindido, um retomar à possibilidade já existente de não-mais-estar-ai (que sempre esteve-ai, embora o Estar-ai tivesse feito tudo para fugir dela e da angústia) e não a uma posibilidade mundana, datada por um evento intramundano. Por isso, o esquema da *dimensão do passado* do Estar-ai é a "volta-a-si-mesmo" é não uma retomada das coisas vividas. Finalmente, por dar-se somente como uma decisão, a antecipação resoluta é um encontro incontinenti (*augenblicklich*) do casual, pronto para a angústia. O esquema do *presente* do tempo do Estar-au é um "deixar encontrar", "deixar estar". O agora datado da ocupação cotidiana é uma derivação do "momento" da existência autêntica. Este, assim como as outras duas dimensões do tempo linear da vida cotidiana, constitui-se na queda no mundo (*Verfallen*) encobredora daquello que angustia.

Segue-se dessas análises que, "existindo", a resolução antecipadora *compreende* toda a dimensão do futuro do tempo originário, até a sua

possibilidade extrema, até o Não-mais, toda a dimensão do seu passado, até essa mesma possibilidade aborigne, até o Já-ai, para instalar-se num presente que não deixa nada de fora, num Agora-ainda meridiano. O tempo "usado" pelo ser-para-a-morte autêntico não é, portanto, um *Nunc-stans*, o Agora-e-sempre da eternidade tradicional, mas um "Fora-de-si" con-stante, um *Ex-stans* dos três êxtases co-originários, que não passa, mas que deixa tudo passar a partir do seu Agora-ainda. E um Grande Circulo que não gira, mas que deixa que a compreensão das possibilidades do Estar-ai gire entre o futuro, o pasado e o presente, que projete os seus modos de ser mundanos *repetindo* os já havidos, que constitua, procedendo circularmente, os pequenos ciclos do tempo seqüencial da vida cotidiana. O tempo da resolução antecipadora é um tempo onde a positividade do Estar-ai-no-mundo e a negatividade do poder não-estar-ai con-stam numa unidade de estructura, que não é uma totalidade, mas tempo da cisão originária, *tempo que é a cisão originária*, insuperavelmente finito, tempo devorador dos projetos humanos que ele mesmo engendra[5].

E fácil ver que a resolução, tendo *esse* sentido temporal, revela um *ser-culpado* que se constitui num infortúnio extremo. Isso não se deve ao fato de que, na antecipação resoluta, o Estar-ai aceite todas as conseqüencias que possam resultar dos seus atos, previsiveis ou não, sem poder remetê-las a quem quer que seja, que ele aceite ser responsável também por todo o mal que possa vir a causar, mesmo de maneira inteiramente involuntária. Essa condição é, por certo, uma condição temivel. Entretanto, ela pode ser amenizada, se não contornada, por meio de regras de felicidade, que podem vir a incluir as regras morais. O ser-culpado do Estar-ai no sentido de ser o fundamento sem fundamento, também dado na resolução, não pode de maneira alguma ser remediado. Ele está presente em cada situação como sinal da negatividade originária do fundamento do existir. Momento constituinte da facticidade do ser humano, do seu estado-de-lançado no mundo e no ser-para-a-morte, a culpa, na sua origem, é da origem. Ela é um peso que

5. O poeta também adivinha que o Agora-ainda do Estar-ai *nem precede* o do Não-mais, *nem veio depois* do Já-ai, que os três êxtases do *Ex-stans* não "passam", que se compenetram, mas que, não obstante, se consomem um aos outros, irremivelmente:
"Time present and time past
Are both perhaps present in time future,
And time future contained in time past.
If all time is eternally present
All time is unredeemable." (T. S. Eliot, *Burnt Norton*, I).

resulta da própria estrutura temporal do fundamento cindido do Estar-ai. De onde se segue, que, no tempo fundamental, não é possivel ao homem auto-fundar uma vida que seja feliz. O peso de ser-culpado, inseparável do peso de ser-para-a-morte, é um infortúnio permanente, por assim dizer, ontológico, incomparavelmente mais temivel que qualquer infortúnio ôntico que a má sorte possa trazer durante a vida. Em Heidegger, um mortal só pode ser feliz se encontrar uma maneira de abafar a verdade.

O homem resoluto *nunca* fala da sua culpa. Ele a assume num querer silencioso, no querer-ter-consciência da culpa, que, de acordo com o conteúdo da culpa, considerando o *nada* no ser de que ele é o fundamento, poderá mudar (ou não) o seu modo de estar-no-mundo-junto-às-coisas-e-com-os-outros. E impossivel especificar a priori os rumos dessa mudança. A responsabilidade está inteiramente na resolução solitária do Estar-ai, na decisão. E preciso notar ainda que o nada, *decorrente* do Estar-ai como fundamento sem fundamento ôntico, é um nada distinto daquele que constitui o seu existir e que se expressa no "não" do "poder-não-mais-estar-ai". Trata-se de uma negatividade ôntica que não deve, entretanto, ser pensada como uma *falta* ou *privatio* de uma propriedade, no sentido da ontologia tradicional (*malum est privatio boni*); nem tampouco como algo que deva ser, ou como um valor de uma coisa. Esse nada não é uma privação, já que resulta da supressão de uma possibilidade de um outro Estar-ai, ou seja, da restrição de uma *liberdade*.

Essas teses ontológicas são confirmadas pela análise heideggeriana do fenômeno ôntico da *conciência da culpa*. A experiência da culpa, fato incontestável da vida cotidiana, não revela, originariamente, o pecado, a pervesidade ôntica humana (*status corruptionis*), mas o fato de o Estar-ai ser o fundamento último, racional e moralmente injustificável, um fundamento sem fundamento ôntico *possivel*, de seus projetos. A consciência da culpa é um *chamado* repentino, um apelo inesperado para retomar a escolha. Que significa retomar a escolha, escolher a escolha? Significa decidir-se por um poder-ser que constitui o próprio si-mesmo. Que poder-ser é este? O poder-ser-o-fundamento dos seus projetos. Quem chama o Estar-ai na voz da consciência? O próprio si-mesmo, o cuidado. Quem é chamado? De novo o si-mesmo. De onde vem essa duplicidade, essa diferença, no ser do homem? Da distinção entre o poder-ser-o-fundamento e estar-caido no mundo, entre o si-mesmo autêntico e o si-mesmo submisso às conexões instrumentais e, de um modo geral, à tradição. Finalmente, qual é o propósito do chamado? O

de fazer "ver" o nosso ser-culpado, assumir o fundamento, permeado de negatividade, que somos, escolher nós mesmos como tal fundamento. Ouvir a voz da conciência significa, portanto, *também* aceitar existir como projeto que "nadifica", no sentido de restringir as possibilidades dos outros, pondo em perigo a existência dos outros, levando-os por caminhos errados, ou até mesmo, "quebrando" a sua existência. Falando formalmente, causar uma nada no seu ser. Querer-ter-a-consciência-da-culpa significa, assim, assumir a *dupla negatividade*, a da cisão e a do projeto, a dupla deficiência, a ontológica e a ôntica, que singulariza o Estar-ai.

O nosso ser-culpado inscreve-se de dois modos extremos no *Estar-com-outros*. O primeiro consiste em livrar os outros da preocupação e em colocar-se no lugar deles, substituindo-os na sua responsabilidade para com a própria existência. Nesse modo do cuidado, os outros podem tornar-se dependentes e dominados, no sentido que acabamos de explicitar. No segundo modo, o Estar-ai ajuda os outros a darem-se conta do próprio cuidado e a ficarem livres para ele. Nesse modo, um homem pode tornar-se a "consciência dos outros" ou a "herói" dos outros. Mas a escolha de um herói não libera o Estar-ai da sua responsabilidade ou culpa. Como já dissemos acima, na discussão com Farias, a única autoridade que o Estar-ai pode reconhocer são as possibilidades repetiveis da sua própria existência. O Estar-ai é "potente" (*maechtig*) justamente na medida em que pode escolher as suas possibilidades. Mas ele também é "impotente" (*ohnmaechtig*) porque depende, na sua ação, das escolhas feitas pelos outros. Em virtude dessa dependência, o Estar-ai é um acontecer—ai-junto-com-os-outros, numa familia, numa comunidade ou num povo. Existindo dessa maneira, o Estar-ai participa e depende de um destino.

A ontologia do Estar-ai pode ser vista como uma "metafísica dos costumes", sem qualquer idéia da lei (portanto também da lei moral) ou do tribunal dos costumes. De fato, no Ai habitado pelo Estar-ai autêntico não há lugar para a *lei moral* do tipo kantiano. Essa lei pede que as máximas da ação sejam universalizáveis. Segundo Heidegger, toda máxima estabelecida pelo homen é perecivel e, portanto, não universalizável. Cada uma delas pode ser rejeitada perante novas escolhas de possibilidades do Estar-ai. A exigência kantiana da universalidade é uma ilusão baseada no tempo do ente intramundano, ilusão que quer negar a angústia humana, o desamparo perante a responsabilidade solitária para com as consequências dos seus atos. Nem agora nem nunca poderemos calcar o nosso agir em principios universais, nem

mesmo em algo parecido ao ser social pleno, no sentido de Marx. Aqui está o divisor de águas entre a filosofia *positiva* da finitude de Heidegger e toda a metafísica que a precedeu.

Agora é fácil ver por que não há em Heidegger lugar para uma ética do *arrependimento*. O nosso ser-culpado como fundamento lançado (*geworfen*) de projetos deficientes (*nichtig*) está aí com o Estar-ai. Ele revela o nada originário em nós, a negatividade ontológica constitutiva do ser do homem. Igualmente irremediável é essa outra negatividade, a que carateriza os nossos projetos como tais. A única maneira de "reparar" os efeitos de um projeto nadificante é alterar o nosso modo de agir, jogando-se num outro projeto também nadificante. Querer escapar da culpa que nos caracteriza significa aumentar a culpa[6]. Mais ainda, pedir perdão por tal culpa, permeada pela dupla negatividade que mencionamos, significa desconhecer a nossa essência. Pedir perdão nessas circunstâncias é absurdo porque não podemos nos corrigir. E também porque ninguém pode nos perdoar. Nehum homem, nem mesmo um deus, pode salver-nos do nosso ser-culpado, en primeiro lugar, porque não é possivel modificar a nossa natureza e, em segundo, porque não se pode desfazer o que fizemos, apagar o passado. Nós *somos* o nosso passado. Pedir perdão pelo passado é pretender um passe de mágica. Pelas memas razões, prometer não cair de novo na culpa é mentir no sentido moral. Não havendo perdão, não há salvação. Esse destino desafortunado tem que ser suportado. Más, aceitação do destino não é arrependimento.

A culpa moral, o arrependimento e a reparação moral não são, segundo Heiddeger, modos de ser ônticos da existencia autêntica *tal como revelada na filosofia*. Esses conceitos só se entendem dentro de um contexto teológico baseado na revelação bíblica. A dimensão ética judaico-cristã, aberta pela Biblia, é inteiramente inacessivel para o olhar fenomenológico de *Ser e Tempo* (p. 306n). Inversamente, a vida levada de acordo com a moral bíblica desconhece necessariamente o sentido revelado na voz da consciência analisada por Heidegger.

3. *O herói trágico como modelo do Estar-ai autêntico*

Se quisermos achar um modelo para o Estar-ai autêntico ("próprio") de Heidegger, precisamos esquecer dos homens virtuosos do Ocidente

6. A experiência dos santos é a melhor prova disso.

acompanhado por servidores, todos desconhecidos. Queriam, por força, que se arredasse. O velho, enfurecido, bateu-lhe com o chicote. Tomado de raiva, matou a todos. Era ele ou eles. Essa era, sim, uma culpa que ele tinha nas costas. Mas era uma falta perfeitamente desculpável e não precisava ser punida pela morte, nem mesmo pelo banimento. Era uma infelicidade comun, suportável para um mortal, da qual ele mesmo já se absolveu. Sim, Edipo atenderá às crianças tebanas. Meus pobres filhos, responde ele, assumindo o papel do pai salvador, conheço bem os males que os assolam. Já mandei Creonte consultar o deus Febo[10] sobre o que fazer ou dizer para salvaguardar a cidade. Esse é o único remédio que pude descobrir. Logo saberemos sua responsta.

Febo, anuncia Creonte, diz que o culpado pelo assassinato do rei Laios está na cidade e ordena que este seja banido ou punido pela morte. A *morte*, que atacou as origens da vida, tem a ver com uma *culpa* não descoberta, nem punida. Edipo *decide*: ele se incumbirá dessa tarefa. Ele mesmo encarregar-se-á de descobrir o culpado, ele mesmo porá tudo às claras. "se o deus me assitir, mostrar-me-ei vencedor ou perecerei" (vs. 145-6).

O rei mostra-se esperançoso. Pensa que o enigma da peste é do mesmo tipo que o enigma da Esfinge; que pode remediar o mal que se manifestava nas origens da vida sem perder a sua felicidade, assim como pôde livrar os Tebanos da pérfida Cantora sem morrer nas suas garras; que a salvação da morte depende, também nesse caso, do conhecimento de um segredo da vida cotidiana ainda não revelado, do conhecimento comun, embora possuido apenas pelos mais experientes. Ele ainda não sabe que vai perecer quando achar o culpado, que a verdadeira disjunção nã é entre vencer e perecer, mas entre perecer pela peste ou morrer para o mundo por ser o culpado; que ele, o entendido em enigmas, o rei poderoso, o salvador esperado, não tem salvação. Ele ainda se acredita "estranho" ao caso, não concernido pelo relato de Creonte (vs. 219), *inocente*.

Edipo ordena aos Tebanos: revelem o culpado. Este será banido e levará um vida sem alegria. O corifeu responde: nós nem matamos, nem sabemos apontar quem matou; cabe antes ao próprio Febo dizer-nos o que buscamos. O comum dos mortais declara que a solução do caso está fora do alcance do seu saber. Só os deuses conhecem o culpado. Pela segunda vez, Edipo decide pedir ajuda e manda trazer Tirésias, o

10. Outro nome de Apolo, deus do sol e da luz.

adivinho cego, o único homem em que, segundo o corifeu, "brota o que é verdadeiro" (vs. 299). Chega Tirésias e Edipo o saúda como sendo o homem cujo olhar abrange tudo, tanto aquilo que se ensina (*ta didakta*), como o que nunca se diz (*ta arreta*). Tirésias sabe quem é o assassino. O seu saber o atemoriza: "Ai! Ai! Como é terrificante (*deinon*) conhecer quando mais compensa não ter o conhecimento" (vs. 314-15)[11].

Ele teme tornar manifesto o que sabe, alega ter esquecido tudo. Pressionado, faz, contudo, a revelação aniquiladora: o miserável coberto de crime, que está sujando todos os outros (vs. 353) é Edipo mesmo. Edipo não pode acreditar no que está ouvindo. Contudo, não se atemoriza. Como poderia esse velho maldoso, cego de olhos e de alma, esse falso adivinho que só vê as trevas incriminar e destruir a ele, Edipo, ou a qualquer um que "vê a luz do dia" (vs. 375)? Aliás, Edipo já tem uma explicação racional para o comportamento de Tirésias: trata-se de um complô contra ele, "pela sua riqueza, sua coroa, seu saber" que inspiram inveja (vs. 380), complô armado, é óbvio, por Creonte, seu cunhado. Tirésias não teme a raiva real. E acrescenta um novo oráculo: "Você que vê o dia, em breve não verá mais que a noite. [...] E então se revelará ser ao mesmo tempo pai e irmão dos filhos que o cercam, esposo e filho da mulher de quem nasceu, rival incestuoso do próprio pai" (vs. 457-60). Adivinhação terrivel, arrazadora, sobretudo porque lembra, palavra por palavra, o oráculo de Apolo do qual Edipo estava fugindo.

Edipo não agüenta o golpe. Precisa de um culpado. Creonte! Creonte será morto ou banido! Nesse momento, chega Jocasta. Ela logo percebe que Edipo começara a cometer tolices por sentir-se culpado. Absolve-te de toda culpa, diz ela a Edipo. Escuta-me e verás que nenhuma criatura humana jamais possuiu a arte de predizer o futuro. Laios soube por um oráculo dos servidores de Apolo, que um filho que nascesse de mim e dele o faria perecer. Temeroso, Laios mandou matar o filho. Desta maneira, Apolo não pode fazer com que o filho matasse o pai. Foi este que matou o filho primeiro. Queres mais uma prova de que Laios não morreu de acordo com a previsão do oráculo e que o culpado não és tu? Pois bem, segundo o relato de um escravo, Laios foi morto por salteadores, numa encruzilhada de dois caminhos. Eis em que deu o oráculo! Não lhes dê mais nenhuma importância.

Ao ouvir Jocasta, Edipo, ao invés de acalmar-se, fica profundamente

11. Tirésias usa uma metáfora emprestada da linguagem da economía (compensar, pagar pelas despesas, trazer lucro) e nós a preservamos.

perturbado. Encruzilhada! Dois caminhos! Ele começa a suspeitar algo terrivel: que é ele o assassino de Laios, o criminoso (*kakos*) que causou a peste. Sem saber, ele mesmo, momentos antes, ter-se-á banido da cidade e se condenado à uma vida sem alegria? Aqui que começa a longa agonia de Edipo. Um acaso depois do outro fará com que apareçam perante todos, aos poucos, os fios dos quais foi tecido o seu destino. Edipo resistirá, examinará todas as alternativas, todas as saidas possiveis para não reconhecer-se culpado. No final, será vencido pela verdade e assumirá o que é seu.

Aparece um pastor para anunciar que morreu o velho Polibio, rei de Corinto. Triunfante, Jocasta exclama: Oráculos divinos, onde estais agora? Morreu da própria sorte quem Edipo deveria matar! Não, não há nenhuma verdade nos oráculos. Não há por que temê-los. Edipo exulta, mas o seu medo retorna: ele ainda poderá cometer o incesto com Mérope. Jocasta tenta, de novo, desculpabilizá-lo: "O que pode temer o homen", diz Jocasta a Edipo, "se é governado pela sorte (*tyche*)[12] e se não tem poder de prever com certeza coisa alguma? O melhor é ir vivendo a vida, como ela vien. Não tenhas medo do conúbio com a mãe: muitos mortais compartilharam em sonho a cama materna. Leva bem melhor a vida quem não dá a menor importancia para essas coisas" (vs. 977-83). Depois de contestar as revelaçõs dos oráculos sobre a culpabilidade insuportável dos mortais, Jocasta propõe uma filosofia de desculpabilização total, típica da vida mediana. Tudo é imprevisível, ninguém é responsável pelas conseqüências dos seus atos. Nem mesmo o desejo do incesto, que muitos realizaram no sonho, deve nos atemorizar. Devemos fazer o que podemos em cada momento, sem nos preocupar com o futuro, obra do acaso[13].

12. Evitamos traduzir "*Tyche*" por "Fortuna", palavra que passou a ser usada apenas como nome próprio, tendo perdido muito do seu sentido etimológico.

13. O leitor deve ter percebido que a nossa interpretação da peça de Sófocles, inspirada como é em *Ser e Tempo*, não faz uso direto do conceito freudiano do complexo de Edipo. Isso não implica que, para nós, a interpretação psicanalítica do infortúnio de Edipo não tenha interesse. Cremos apenas que o seu destino, como o de qualquer um de nós, admite interpretações de diferents niveis e que a psicanalítica ocupa um lugar distinto da que pode ser feita na chave heideggeriana. Se quisessemos caraterizar essa diferencia de niveis, poderíamos dizer, *grosso modo*, que Freud trata de relações que Heidegger chamaria de ônticas entre sujeitos do triângulo edipico, enquanto nos refletimos, seguindo Heidegger, sobre o sentido temporal de relação do ser humano com a *própria* morte (do seu ser-para-a-morte), relação que, como é bem sabido, não tem, segundo Freud, nenhum sentido analítico, e que é, para Heidegger, uma relação ôntico-ontológica entre o homem e o seu ser como Estar-ai-no-mundo. Nada impede, é claro, que um mesmo texto, como o de Sófocles, possa fornecer material para interpretções de ambos

O acaso manifestou-se na hora. O mensageiro de Corinto completou o seu relato dizendo que Edipo não era filho de Polibio e que ele mesmo o recebeu de um outro pastor nas montanhas do Citerão, de tornozelos furados. O detalhe mencionado não permite dúvidas. Então, sou filho do Acaso (*Tyche*), da Sorte generosa, defende-se Edipo, aproveitando os conselhos de Jocasta. O tempo dos anos que vivi fez a minha miséria e a minha grandeza. Por que não reconheceria essa origem? O tempo trouxe, então, um velho escravo da casa de Laios. Reconhecido pelo mensageiro de Corinto, ele confessa, pressionado por Edipo, ter confiado a este uma criança, para que o criasse como se fosse seu. A criança era o filho do rei Laios, e lhe fora entregue no palácio real "pela sua própria mãe" para que a "matasse". A mãe temia, diz ele, o oráculo que anunciava que o filho mataria "os própios pais".

De repente, a partir de si mesma, sem a ajuda de deuses ou de adivinhos, revelou-se a verdade. A verdade da culpa escomunal, da qual Edipo tanto tentara defender-se[14]. A primeira reação do filho da Jocasta foi a de fugir da luz do dia: "Ai de mim! Ai de mim! Tudo afinal verdade! O, luz, quero ver-te pela última vez hoje!" (vs. 1182). Logo em seguida, num último esforço de defesa, fura-se os olhos para que não vejam "nem os males (*kaka*) que sofreu nem os que causou" (vs. 1270), para que, mergulhado em trevas, não possa mais rever os filhos, que não deveria nunca ter visto, nem jamais chegar a ver os pais, que, não obstante, tanto desejara ter conhecido (vs. 1273-4). Mas nem a cegueira dos olhos o defende mais da verdade sobre o seu reencontro com as origens. Ele confessa ao coro: a sua mão mutiladora foi guiada por Apolo ele mesmo, para que todo esse mal, todo esse infortúnio que experimentou, *permaneça seu* (vs. 1330). Daí em diante, ele não poderá mais deixar de *ver* quem ele é nem de quem nasceu. Não, ele não é filho

os níveis; pelo contrário, tal possibilidade é explicitamente prevista pelo método praticado por Heidegger em *Ser e Tempo*. Se quisermos achar em Freud um paralelo à problemática heideggeriana da culpa e da morte, deveremos buscá-lo do lado da pulsão de morte. Esse ponto foi bem observado por Lacan que reinterpretou, de acordo com essa mudança de nivel da problemática, o conceito freudiano do complexo de Edipo.

14. Jocasta também se revela culpada: primeiro, da tentativa de infanticidio e, depois, do incesto. De nada adiantaram os seus esforços para negar a verdade dos oráculos, que, há tanto, lembravam-lhe a sua culpa. Agora sabemos que, quando aconselhava Edipo a não temer o futuro, era porque, tendo-o temido uma vez, ela se fez criminosa. No momento em que esse futuro tornou-se presente, e ela se revelou mãe assassina e incestuosa, tudo terminou para ela. Desesperada, tirou-se a vida na cama nupcial onde "engendrou um marido do marido e um filho do filho" (vs. 12560). O suicidio, diz Heidegger, é un meio de apagar a verdade daquilo que se quer denegar (*Ser e Tempo*, p. 229).

da Sorte generosa: "Agora estou descoberto naquilo que sou: um criminoso (*kakos*), filho de criminosos" (vs. 1397).

O filho de Laios não sente remorso nem arrependimento. Em nenhum momentò ele pensa em fazer reparação "moral" pelos crimes que cometeu. Tampouco pede perdão[15]. Edipo sabe que não há para quem. Ninguém *pode* perdoá-lo, nem os homens, nem os deuses; todos se *afastaram*, horrorizados. Não só para os homens, para os deuses também ele é "o mais maldito, o mais *abominável* dos mortais" (vs. 145-6). "Agora sou *atheos*" diz Edipo ao coro, o que significa tanto "sem vista" como "abandonado pelos deuses" (vs. 1360).

Ao invés de pedir perdão, Edipo implora ser punido. Que o retirem do convivio dos homens! Ele aceita as conseqüencias dos seus atos, mesmo dos involuntários (ou inconscientes), não a título de expiação mas como *infortúnio irreversivel*. Para todos os efeitos, ele é culpado e cumprirá a pena.

Mas, quem o julga? Com base em que leis? Qual é a pena imposta? O coro conhece o juiz: "O tempo, que tudo vê, descobriu-te contra a tua vontade, e julga (*dikazei*) o enlace não-enlace, de há muito engendrando e engendrado" (vs. 1213-4). Não foi nem um homem nem um deus (Tirésias não tinha provas, Febo não quis falar), foi o tempo que *vê* tudo, um tempo onipresente, quem revelou o culpado. O olho ciclópico desse mesmo tempo agora o julga, melhor, já tornou público o seu julgamento. O delito do melhor dos homens reside no fato de ter vivido negando a diferença essencial entre a origem e o originado, ofendendo assim as leis fundamentais da boa ordem das gerações no tempo. Não há dúvida possivel, o tempo que se fez juiz de Edipo é o tempo da sucessão infinita dos ciclos de "geração e corrupção", o tempo do enigma da Esfinge, em que o nascimento e a morte tem o sentido comum de eventos intramundanos. E por não ser nem um deus nem un homem, o juiz do Edipo não o julga pelas leis divinas ou humanas, mas tão somente com base em

15. Por ter tido uma sólida educação cristã, o imperador Juliano sabia muito bem que o avanço do cristianismo sobre o paganismo devia-se em grande parte ao seu poder de imputar e perdoar pecados. Embora achasse que a moral dos poetas era tão ou mais perfeita que a dos profetas, Juliano reconheceu que a tradição pagã não sabia trabalhar o sentimento de culpa nem para criá-lo nem para desfazê-lo, e viu nisso uma fraqueza. Para vencer os "galileanos", como chamava os cristãos, Juliano, o Apóstata, pensou, conforme relata Sozomenes, em "imitar" a tradição cristã prescrevendo uma série gradual de penitências para os pecados voluntários e involuntários, seguidas de arrependimentos". Um projeto que se revelou vão e que não poderia dar certo por motivos internos: um paganismo que tirasse sua força da cultura do *sentimento de culpa* era tão impossivel quanto um judaismo orgiástico.

suas próprias leis. A sentença está clara: banimento fora do tempo linear, com todas as conseqüências. Expulsão do mundo cotidiano, da convivencia com outros mortais, inclusive dos próprios filhos. Edipo compreendeu e aceitou esse veredito. E o que seu último pedido, dirigido a Creonte, faz transparecer: "Deixe-me habitar as montanhas do Citer*f*ao, que dizem pertener-me, porque meu pai e minha mãe, quando ainda eram vivos, designaram-no para ser o meu túmulo: morrerei assim por aqueles que procuraram destruir-me" (vs. 1451-4). Vejo, diz ele em seguida, que nenhuma doença nem nada no mundo vai encurtar a minha vida: eu não seria salvo quando criança, se não fosse para conhecer a violência do mal (*deinon kakon*)[16]. De agora em diante, o mundo que habitará não será mais o seu palácio, mas o seu túmulo. Ele sabe: ao achar sua verdadeira origen ôntica, ele a perdeu. O mesmo golpe o privou também da sua prole. Desde então, a sua vida passou a temporalizar-se, como diria Heidegger, como um ser-para-a-morte.

Estamos no ponto culminante da tragédia, na catástrofe, na virada. Edipo réu agora *tem* consciência da culpa do Edipo rei e *quer* tê-la. Ele não *foge* mais. Que o meu destino, onde quer que me leve, siga o seu curso, exclama o infeliz (vs. 1457-8)[17]. Agora, ele compreende o *todo* do seu existir de uma maneira que pode, sem violência, ser expressa em termos da análise existencial ontológica. Antes mesmo de nascer, já estava destinado à morte. Na sua origen ôntica, que tanto quis conhecer e que agora lhe inspira horror, ele foi lançado, no mesmo tempo, para o mundo e para a morte, cindido pelo meio. Permaneceu no mundo pelo cuidado (*Fürsorge*) de dois pastores, homens simples, guardiães da vida. Mas não para viver feliz e sim para acabar sendo culpado dos piores crimes. Sem querer, ele foi lançado no mundo. Também sem

16. Traduzimos "*deinon kakon*", por "violencia do mal" sequindo uma sugestão de Heidegger. Na *Introdução à Metafísica*, Heidegger faz notar que a palavra grega "*deinon*" significa, entre outras coisas, "o vigoroso, no sentido daquele que usa o vigor da violencia" (p. 222). Alguém que é *deinon*, explica Heidegger, não apenas dispõe de violência mas instaura o vigor da violência (*gewalttaetig ist*), "enquanto o emprego de violência constitui a feição fundamental, não de seu agir mas de sua existência". As palavras, "instaurar o vigor da violência" Heidegger confere aqui um sentido essencial que, em principio, "trascende o significado corrente segundo o qual indica, nas mais das vezes, arbitrio e crueldade" (*ibid*). Essa violência originária fica degradada, diz ele, a uma simples perturbação e violação no momento em que o acordo de equiparação e mútua assistência passa a ser o critério da existencia humana (p. 222).

17. No fim da peça. Edipo tem um momento de indecisão e tenta guardar consigo as duas filhas. Creonte não permite: "Não queira [mais] dominar tudo", diz o novo senhor de Tebas (vs. 1522).

querer, ele foi preservado ai no mundo. Temeroso no reencontro com as origens, vaticinado pelo oráculo, ele se refugiou no cotidiano, fazendo-se rei e dono de um saber que se pretendia de salvação. Mas não pôde viver de acordo com a boa ordem temporal entre as gerações. Tomado pelo tempo originário circular, voltou atraz no tempo projetando um estar-ai que realizava o seu primeiro grande ódio e o seu primeiro grande amor. A sua vida na queda não passou de uma façanha inconsistente de um trânsfuga temporário da morte, resultado nulo de um fundamento lançado. Agora, depois de ter ouvido o julgamento do tempo cotidiano e compreendido tudo, ele aceite, ainda que angustiado, a situação circular em que está lançado. Declara-se disposto a morrer a morte à qual o destinaram, ainda criança de dias, os própios pais, porque nesse instante se abre para ele o grande circulo do tempo que não gira, o grande anel que une, sem distância cronológica, a vida à morte, não mais entendidas como dois eventos no tempo mas como poder estar-ai e poder não-mais-estar-ai. Expulso do tempo de geração e corrupção, ele enxerga finalmente o infortúnio extremo dos mortais: que o homem torna-se homem e assume a morte no momento em que nasce. "Na mesma hora em que começa viver, un homem já é bastante velho para morrer", disse, muito depois de Sófocles, Ackermann aus Boehmem[18].

Edipo entendeu que o veredito do tempo era, ao mesmo tempo, um chamado dirigido a Edipo a deixar de se entender a partir de um fundamento ôntico afim de dirigir a sua compreensão para o sentido ontológico da sua vida, finalmente desocultado; que a condenação ao exilio era um convite para uma conversão. E seguiu esse apelo. Em vez de se matar, o *rei* de Tebas, esse homem incomum, voltou à sua origen ontológica, a si-mesmo como cisura originária, e restabeleceu a sua verdade. Assim terminou a tragédia e começou um existir singular de acordo com as "leis inesquecíveis" do destino (*moira*)[19], do grande circulo. Por outro lado, a vida comum voltou a seus ciclos regulares. Depois de Edipo ter entendido o seu abandono, depois de ter reconhecido o seu ser-culpado pelos projetos falhos e aceito ser punido (concedendo assim que a vida é um negócio que não paga as próprias despesas), depois de ter renunciado à riqueza e ao poder e de ter-se livrado da pretensão a um saber régio, capaz de fundar uma vida feliz, depois, enfim, de ter satisfeito as exigências do deus da luz, que não é

18. Citado segundo *Ser e Tempo*, pp. 245.

19. A expressão é do coro, vs. 870-1.

a luz do dia, a peste desapareceu. O tempo comum recuperou os seus direitos, ameaçados pelo poder superior do tempo do destino. Os homems comuns voltaram a levar a sua vida comun em busca da felicidade, a terra de sempre tornou-se fértil de novo, as mulheres, destinadas a serem mães, recomeçaram a engendrar.

Se essas análise forem corretas, é possivel dizer que a existência trágica, no sentido do *Edipo Rei* de Sófocles, fornece um modelo para a existência autêntica projetada pelo réu Heidegger. Parece mesmo que certos aspectos da biografia de Heidegger podem ser esclarecidos por esse paralelo. Sabemos que Heidegger gostava de indentificar-se com Hölderlin. Por que não admitir que, ao ser banido da universidade em 1945, ele tenha feito uso da sua Floresta Negra tal como Edipo o fez do Citerão: como refúgio do dia a dia da histórica humana e como lugar para pensar sobre as últimas coisas? Seja como for, aqui nos importa um outro ponto: é mais do que patente que o modelo trágico da vida humana é insuficiente para pensar o problema da culpabilidade na nossa época. A figura de um *kakos*, no sentido do teatro grego, empalidece perante a dos criminosos políticos do nosso século. Isso é um indicio de que a ontología da culpa de *Ser e Tempo* não pode dar conta de nadidade resultante da agressão do tipo nazista. Hitler é muito mais do que um tirano ou mesmo um parricida. Maquiavel podia ainda argumentar a favor dos tiranos mostrando que, em certas circunstancias, o crime pode ser assumido como sendo senão o único, ao menos o mais seguro caminho para atingir o bem geral. Na companhia de Hitler, até mesmo a razão maquiavélica, razão instrumental sem disfarces, se cala. O crime de genocidio é uma culpa que ninguém pode assumir em termos da autenticidade do Estar-ai. Ela não pode ser resgatada nesse sentido. A mera possibilidade de surgir uma "escolha" como a do genocidio mostra que nos movemos num campo além do alcance do Estar-ai heideggeriano como tal. Essa evidencia parece-nos ser, sem dúvida nenhuma, a razão principal pela qual o próprio Heidegger abandonou o projeto inicial de *Ser e Tempo*. Mas ela mostra também que o quadro dessa obra genial *não é suficiente* para nos preservar do horrivel. Logo, ela se carateriza, senão pelo que chamamos de potencial de periculosidade, então ao menos pela incapacidade de prevenir os riscos que humanamente não podem ser assumidos. *Ser e Tempo* não oferece, portanto, o caminho capaz de levar à apropriação, pelo homenm, do humano.

Universidade Estadual de Campinan (Brasil)

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVII, Nº 1 (Otoño 1991)

POLITICA, RELIGION E IGLESIA EN HOBBES

Rafael Braun

Si se tiene la suficiente paciencia de leer el *Leviatán* en su totalidad, no caben dudas que Hobbes acordaba una enorme importancia a la relación entre la política y la religión. Las largas, y por momentos tediosas, explicaciones que se ofrecen en la tercera y cuarta parte son para él esenciales si se han de erradicar las causas últimas de la sedición y de la guerra civil. No se trata solamente de una referencia genérica a la religión, sino de un análisis concreto de la religión cristiana y del concepto de Iglesia, efectuado con argumentos deducidos de la razón natural y de una peculiar interpretación de las Sagradas Escrituras. Mi propósito en este trabajo es examinar las razones por las cuales Hobbes estima que la comunidad política, que él denomina *commonwealth*, debe ser al mismo tiempo eclesiástica y civil.

I

Para Hobbes la religión es una actividad propia del hombre. Este, por medio de su razón, se aplica al estudio de las causas y llega a la conclusión que debe haber una causa primera y eterna de todas las cosas que es lo que los hombres entienden por el nombre de Dios (cf.I,12)[1]. Por medio de la razón el hombre no puede conocer de Dios más que su existencia. Pero la religión no se nutre sólo de la razón. "La semilla natural de la *religión*, consiste en estas cuatro cosas: creencia en fantasmas, ignorancia de causas segundas, devoción hacia lo temido por los hombres y asunción de cosas casuales como pronósticos"(I,12).

1. Las citas entre paréntesis corresponden al *Leviatán* e indican la parte y los capítulos. La versión castellana está tomada de Thomas Hobbes, *Leviatán*, C. Moya y A. Escohotado (ed.), Madrid, Ed.Nacional,1983.

A partir de esta base la religión ha tenido dos evoluciones diferentes. Por un lado hubieron hombres que desarrollaron estas semillas de acuerdo a su propio ingenio; por el otro estuvieron quienes lo hicieron por orden de Dios. Pero en ambos casos el propósito era semejante: hacer a los hombres más aptos para obedecer las leyes y vivir en paz y caridad en la sociedad civil. La religión siempre fue parte de la política. En el caso de los paganos la religión fue un invento de los fundadores de los estados para mantener al pueblo en la obediencia y la paz, y como tal es parte integrante de la política humana. Cuando la religión depende de la revelación de Dios la política es divina porque la dominación corresponde a Dios, el cual, a través de emisarios como Abraham, Moisés y Jesucristo, nos hace conocer las leyes de su reino.

En realidad, la cuestión es más compleja. ¿Cómo se comunica Dios? "Dios declara sus leyes de tres modos: mediante los dictados de la *razón natural*, mediante *revelación* y mediante la *voz de algún hombre*, a quien por la realización de milagros procura crédito entre el resto. De lo cual brota una triple palabra de Dios: *racional*, *sensible* y *profética*. A lo cual corresponde una triple recepción: *recta razón*, *sentido sobrenatural* y *fe*"(II,31). La palabra sensible revelada al hombre y que éste percibe por el sentido sobrenatural es descartada por Hobbes como irrelevante para el tema porque es una palabra privada dirigida a personas particulares. En cambio la palabra racional y la palabra profética, captadas respectiva- mente por la recta razón y la fe, tienen una dimensión pública y están en el origen de dos formas distintas del reino de Dios. El reino de Dios por naturaleza es aquel por el cual Dios gobierna, por medio de los dictados de la recta razón, a aquellos hombres que creen en su existencia y reconocen su providencia. Los demás, es decir, los no creyentes, deben ser considerados como enemigos. El reino de Dios profético, en cambio, es aquel que se establece cuando Dios elige a un pueblo singular, la nación judía, a la que gobierna no sólo a través de las leyes naturales sino por las leyes positivas promulgadas por medio de los profetas.

A partir de esta distinción la reflexión de Hobbes se bifurca por dos caminos. El primero y más conocido consiste en determinar por medio de la razón cuáles son las leyes naturales, tanto las que deben regir las relaciones entre los hombres (cf. I,14-15) como las que conciernen las relaciones del hombre con Dios (cf.II,31). Es fundamental tener siempre presente que las atribuciones que Hobbes reconoce como propias del soberano le corresponden a éste como representante de Dios en su reino natural. El segundo camino es más arduo y plantea el problema de la fe.

Tener fe, propiamente, es creer que algo es verdadero, no por

argumentos de la razón natural, sino por la autoridad que reconocemos a quien lo dice. En el caso de la religión revelada, el objeto de la fe no es Dios mismo sino hombres que nosotros creemos han sido constituidos mediadores de la palabra divina. En efecto, "cuando Dios habla al hombre, tendrá que ser o inmediatamente, o por mediación de otro hombre, a quien él haya hablado previamente de forma inmediata. ... Pues decir que Dios le ha hablado en la Santa Escritura no es decir que Dios le ha hablado inmediatamente, sino por mediación de los Profetas, o de los Apóstoles, o de la Iglesia, en la forma en que habla a todos los demás cristianos"(III,32).

En el reino profético de Dios la cuestión de la mediación es clave, y es allí donde precisamente se ubica la Iglesia, pero antes de ella los profetas. ¿Cómo puede un hombre sin revelación sobrenatural estar seguro que la palabra que se dice revelada sea tal? Por la razón natural nadie puede conocer infaliblemente que otro hombre ha tenido una revelación sobrenatural; a lo más, puede creer en base a los signos que realizan estos hombres. ¿Cómo distinguir entonces el verdadero del falso profeta? ¿Quién habla en nombre de Dios? Hobbes encuentra en la Sagrada Escritura dos criterios que, juntos, permiten efectuar este discernimiento: hacer milagros, y no enseñar otra religión que la ya establecida (cf.III,32). Esta respuesta no me parece muy convincente ya que sólo constituye un criterio interno al pueblo de Israel, pero no se aplica al caso de Abraham o de Moisés que dictaron en nombre de Dios nuevas leyes para el pueblo. La verdadera explicación consistirá en afirmar que el pueblo de Israel expresó su fe en Abraham y Moisés por medio del pacto que ellos se obligaron a cumplir, lo cual implicaba aceptar a Abraham y Moisés como soberanos investidos de todos los atributos reconocidos por la ley natural. La fe en determinados mediadores religiosos no crea una relación específica entre ellos y sus seguidores, porque la religión es parte de la política. No existe, por lo tanto, una alianza con finalidad exclusivamente religiosa entre Dios y los hombres, a menudo invocada para encontrar un pretexto para desobedecer al soberano. "Pues no hay pacto con Dios sino por mediación de algún cuerpo que representa la persona de Dios, y nadie lo hace sino el lugarteniente de Dios, que tiene la soberanía bajo Dios" (II,18). Dios gobierna a los hombres siempre a través del soberano, sea en el reino natural, sea en el profético. El que crea percibir una revelación sensible a partir de su sentido sobrenatural puede actuarla en el ámbito del culto privado, pues está dirigida a una persona particular, pero nunca puede ser alegada como razón de la desobediencia al soberano.

II

El reino de Dios es la categoría central por medio de la cual Hobbes piensa las relaciones de la religión y la política, y esta categoría es política. "Por *reino de Dios* se quiere decir propiamente una república instituida (por el consentimiento de aquellos que habrían de ser súbditos) para su gobierno civil ... Por tanto, el reino de Dios es un reino real, no metafórico. Y es así tomado, no sólo en el Antiguo Testamento, sino en el Nuevo" (III,35). ¿Cuál de los dos reinos, el natural o el profético, tiene precedencia en el sistema de Hobbes? A mi juicio, varias razones apoyan la hipótesis que la primacía es acordada al reino natural.

La argumentación procede de lo más cierto a lo menos cierto. Conocer por la razón natural es más seguro que creer por la fe en un hombre. Por la recta razón controlamos la credibilidad de alguien (cf.I,2) y conocemos las leyes naturales. En cambio, ¿cómo saber que las leyes positivas declaradas como divinas gozan de autoridad? Ya vimos que no hay modo por el cual el hombre puede infaliblemente conocer por la razón natural que otro ha tenido una revelación de la voluntad de Dios; sólo puede tener una creencia más o menos firme según sea la calidad de los signos que tome en consideración. ¿Cómo puede estar obligado entonces a obedecerlas? "Porque si la ley declarada no se opone a la ley natural (que es indudablemente la ley de Dios) y toma sobre si su obediencia, queda forzado por su propio acto; digo forzado a obedecerla no forzado a creerla"(II,26). Ninguna ley que contradiga la ley natural puede ser invocada como divina, pues sería afirmar que Dios se contradice a sí mismo. ¿Pero cómo conocer la ley natural? Por medio la recta razón. Pero cuando Hobbes explica qué entiende por recta razón nos encontramos con una concepción arbitral de la misma, análoga a la solución que propone para el caso de la discusión acerca del bien. "Ninguna razón de un hombre, ni la razón de ningún número de hombres, asegura la certeza ... en consecuencia, tal como en la controversia sobre un cómputo las partes deben someterse por propio acuerdo a la recta razón de algún árbitro o juez, cuya sentencia acatarán ambas partes para que su controversia no desemboque en puñetazos o quede sin decidir a falta de una recta razón constituida por naturaleza, así sucede también en todos los debates de cualquier tipo"(I,5) La ley natural se conoce, pues, recurriendo a un árbitro con capacidad de dirimir las discrepancias, porque nadie puede arrogarse poseer la verdad conocida por la razón sin poner en peligro la paz.

Este árbitro es el soberano. Tanto en el cap.18, donde enumera los

derechos del soberano por institución, como en el cap. 42, donde trata del poder eclesiástico, Hobbes no duda en atribuirle al soberano la facultad de proclamar socialmente la verdad que debe ser obedecida, que no coincide necesariamente con la verdad que es creída. "Pertenece por derecho al hombre o asamblea con soberanía ... juzgar cuáles son las opiniones y doctrinas adversas, y cuáles conducen a la paz; ... Porque las acciones de los hombres proceden de sus opiniones, y en un buen gobierno de las opiniones consiste un buen gobierno de las acciones humanas, a los efectos de su paz y concordia" (II,18). Esta autoridad de enseñar e instruir al pueblo le viene al soberano inmediatamente de Dios, y por ello es el único que tiene el poder *Dei gratia* y lo ejerce *jure divino* (cf.II,23 y III,42). El valor supremo para Hobbes es la paz, no la verdad. Pero, como hemos visto, la finalidad de la religión también es promover la paz. Estudiando por medio de la razón, que nos da el máximo de certeza, cuáles son las condiciones necesarias de la paz, podemos interpretar las creencias religiosas de manera que no planteen un conflicto de legitimidad entre dos formas de dominación, la temporal y la espiritual. Entre la razón y la fe prevalece la razón, y su órgano jurisdiccional que es el soberano.

Esto se ve con claridad cuando se examinan las características del reino de Dios profético. Ya desde el comienzo Hobbes afirma que en este reino "la política y las leyes civiles son una parte de la religión, y no tiene lugar allí la distinción entre el dominio temporal y espiritual"(I,12). Y esto porque el "*Reino de Dios* significa ... *reino propiamente dicho*, constituido en forma particular por los votos del pueblo de Israel, con lo que escogieron a Dios por su rey por pacto celebrado con él"(III,35). Este pacto que comenzó con Abraham, y se fue renovando a lo largo de la historia, tuvo como rasgo esencial que él y su posteridad conformaron una verdadera comunidad política basada en el consentimiento a Dios expresado a través de la aceptación del mediador, única persona del pueblo a quien Dios habla directamente. Sólo ese mediador, por lo tanto, es capaz de interpretar la palabra de Dios y de ejercer la soberanía. Hobbes se preocupará por analizar en el cap. 40 de la III parte la historia de Israel para determinar quien fue el titular de dicha soberanía en cada época. Su conclusión respecto del Antiguo Testamento es que "quien tuviese la soberanía de la República entre los judíos tenía también la suprema autoridad en materia del culto externo a Dios"(III,40). El reino de Dios profético está pensado, pues, según el modelo teocrático vigente en Israel hasta el exilio. Disuelta la comunidad política por el cautiverio, la alianza con Dios se renueva cuando

retornan a la tierra prometida, pero al no hacerse ninguna promesa de obediencia a Esdras o algún otro mediador, Dios deja de reinar sobre el pueblo de su elección.

III

¿Introduce Jesús un cambio cualitativo en este panorama? La interpretación que hace Hobbes del oficio de Mesías ubica al Cristo en estricta continuidad con el pasado. No hay ruptura ni una reelaboración del concepto de reino de Dios. Distingue en el oficio de Mesías tres funciones: la de Salvador o Redentor; la de pastor, consejero y maestro; y la de rey. A estas tres partes corresponden según Hobbes tres tiempos. La redención fue consumada por Jesús de una vez para siempre en la cruz, y como tal pertenece al pasado; durante su vida Jesús comenzó la predicación en vista de nuestra conversión, tarea que deben continuar sus ministros hasta su vuelta al final de los tiempos; "Y después de su nueva venida comenzará aquel su glorioso reino sobre sus elegidos que habrá de durar eternamente"(III,41). De este modo la sentencia de Jesús "Mi reino no es de este mundo" queda interpretada en un sentido meramente temporal: sólo será efectivo cuando vuelva al final de los tiempos. "El reino de Cristo no ha de comenzar hasta la general resurrección"(III,41).

Si Jesucristo no reina en el tiempo entre sus dos venidas, ¿acaso la Iglesia y sus jerarcas ocupan el rol de lugartenientes de Dios que Abraham, Moisés y los sumos sacerdotes ocupaban en otro tiempo? De ninguna manera. A los apóstoles y sus sucesores les ha sido encomendada solamente una de las funciones del Mesías: la de pastores, consejeros y maestros. La relación que establecen con sus discípulos no es la de mando y obediencia, propia del vínculo político, sino la del maestro y el discípulo. La tarea de los apóstoles es "ganar la obediencia de los hombres no por coacción y castigo sino por persuasión ... toda coacción queda excluida y, por consiguiente, no puede en ese tiempo haber verdadero reinado. El trabajo de los ministros de Cristo es la evangelización... es hacer que los hombres crean y tengan fe en Cristo, y la fe no tiene relación alguna ni dependencia con la coacción y el mandamiento" (III,42). Para Hobbes la relación entre los ministros de Cristo y sus seguidores es similar a la que existe entre los maestros y discípulos de una escuela filosófica.

Desde el tiempo de la Ascensión de Jesucristo Hobbes distingue dos períodos: antes y después de la conversión del soberano romano. Si bien

reconoce que en la primera época "el *poder eclesiástico* residía en los apóstoles, y después de ellos, en quienes fueron por ellos ordenados para predicar el Evangelio"(III,42), ello no significa que la Iglesia fuera una *organización* voluntaria dotada de autonomía para darse a sí misma un estatuto de gobierno propio. En la comunidad que forman los predicadores y los creyentes no existen propiamente hablando vínculos de obligación, que suponen el poder de coerción, sino los lazos de libre adhesión prestada a los testigos (sucesores de los apóstoles) por los testigos (apóstoles) del acontecimiento de Jesucristo.

¿Qué eran entonces los cristianos antes de la conversión de Constantino? Un conjunto de creyentes en el único artículo de fe necesario para la salvación: que Jesús es el Cristo. No constituían una Iglesia porque Hobbes define "la *Iglesia* como *un conjunto de hombres que profesan la religión cristiana unidos bajo la persona de un soberano, bajo cuya orden debieran reunirse, y sin cuya autoridad no debieran reunirse*"(III,39). Los apóstoles y sus sucesores podían predicar y enseñar, pero carecían del poder para determinar la regla de la fe obligatoria para pertenecer a la comunidad. En efecto, los únicos obligados por las definiciones de fe y costumbres dadas en los Concilios por los pastores son ellos mismos, pues "aunque podían deliberar lo que cada uno de ellos debía enseñar, no podían, sin embargo, deliberar lo que otros debían hacer, salvo que su asamblea tuviera poder legislativo, cosa que ninguna, excepto los soberanos civiles, podía tener"(III,42). El "poder de las llaves" entregado por Jesús a Pedro y a los apóstoles, y que tradicionalmente había sido interpretado como confiriendo a éstos el poder de admisión y excomunión de la comunidad, es interpretado restrictivamente por Hobbes. "La excomunión, en el tiempo en que la religión cristiana no estaba autorizada por el poder civil, se usaba únicamente para corregir la conducta, no los errores de opinión, pues era un castigo que sólo los creyentes ... podían sentir"(III,42). En una palabra, los pastores carecían de la facultad de crear un derecho canónico propio capaz de regular las relaciones internas de la comunidad cristiana. Esa facultad hubiera implicado un poder legislativo para dictar normas, un poder judicial para interpretarlas, y un poder ejecutivo para hacerlas cumplir, poderes todos que corresponden en exclusiva al soberano. En materia religiosa Hobbes no concibe la posibilidad de que existan organizaciones autónomas - y mucho menos de carácter universal - con pretensiones de determinar la verdad que ha de ser creída, y la concepción del bien que sus seguidores deben practicar, determinaciones que se incorporan a normas de conducta que exigen obediencia. "No hay sobre la tierra una

Iglesia universal a la que todos los cristianos estén obligados a obedecer, porque no hay sobre la tierra poder al que estén sujetas todas las demás Repúblicas ... una Iglesia capaz de ordenar, juzgar, absolver, condenar, o realizar cualquier otro acto, es la misma cosa que una república civil formada por hombres cristianos, y se le llama *Estado civil* porque sus súbditos son *hombres* e *Iglesia* porque sus súbditos son *cristianos*"(III,39)."El reino de Cristo no es de este mundo. Por tanto tampoco pueden sus ministros (salvo que sean reyes) requerir obediencia en su nombre"(III,42).

La situación cambia cuando el soberano se convierte al cristianismo. No porque adquiera nuevas facultades, ya que "el derecho de juzgar qué doctrinas son apropiadas para la paz y deben enseñarse a los súbditos, está en toda República unido inseparablemente al poder civil soberano"(III,42). Todo soberano, antes del cristianismo, tenía el poder de enseñar y de designar maestros, y por lo tanto el cristianismo no les dio ningún nuevo derecho sino que les indicó una nueva manera de enseñar la verdad (cf.III,42). La imposición de manos que recibieron en el bautismo los autoriza a ejercer cualquie función pastoral como, por ejemplo, bautizar y consagrar (cf.III,42), con lo cual reúnen en su persona, en materia religiosa cristiana, la triple función sacerdotal o de santificación, profética o de enseñanza, y de gobierno o pastoral, que desde los orígenes, los apóstoles y sus sucesores interpretaron les había sido conferida a ellos en exclusividad por Jesucristo.

Puede decirse, entonces, que en la lectura histórica de Hobbes la Iglesia nace con la conversión de Constantino. Iglesia y comunidad política se identifican. Reciben diferentes nombres porque en un caso los súbditos son hombres, y en el otro son cristianos (cf.III,39). Las diferentes confesiones cristianas, como los católicos y los protestantes, son grupos facciosos organizados en vista al gobierno de la religión, y como tales son injustos por ser contrarios a la paz y seguridad del pueblo en cuanto arrancan la espada de la mano del soberano (cf.II,22). La distinción de un gobierno temporal y de otro espiritual es un recurso empleado por estas facciones para debilitar al soberano legítimo recortando sus atribuciones.

La conclusión se impone: "No hay en esta vida más gobierno, ni de estado ni de religión, que el temporal ... y ese gobernador deberá ser uno, o si no se seguirá necesariamente la formación de facciones y la guerra civil en la República, entre la *Iglesia y el Estado* , ... en el propio seno de cada cristiano, entre el *cristiano* y el *hombre*. Se llama pastores a los doctores de la iglesia; también lo son los soberanos civiles. Pero si los

pastores no están subordinados los unos a los otros, para que pueda haber un pastor jefe, se enseñarán a los hombres doctrinas contrarias"(III,39). Y como de las doctrinas enseñadas se originan opiniones, y de las opiniones surgen las acciones, de doctrinas encontradas surgen acciones encontradas y se pone en peligro la paz.

¿Reconoce Hobbes algún grado de libertad religiosa? En el foro externo no. Si en el foro interno. En nuestra terminología actual, admite la libertad de conciencia y de pensamiento, pero no la libertad religiosa y de expresión. Los súbditos están obligados a obedecer las leyes de su soberano "en los actos externos y profesión de religión. En cuanto al *pensamiento* interno y la *creencia* de los hombres ... no recae sobre ellos obligación"(III,40), ya que "la fe interna es por su propia naturaleza invisible y, por consiguiente, está exenta de toda jurisdicción humana, mientras que las palabras y acciones que proceden de ella son, como rupturas de nuestra obediencia civil, injusticia tanto ante Dios como ante el hombre"(III,42). A Hobbes lo que le interesa es el comportamiento del hombre, no sus creencias, al menos si no conducen a la desobediencia civil. Reconoce que prohibir creer en Cristo carece de sentido porque la creencia y la increencia nunca siguen las órdenes de los hombres. ¿Pero qué pensar de la situación en la que el soberano nos obliga a confesar públicamente con la boca lo que no creemos en el corazón? Para Hobbes esto no constituye problema. "siempre que un súbdito ...esté obligado a hacer algo por obediencia a su soberano ... en obediencia a las leyes de su país, esa acción no es suya, sino de su soberano"(III,42). De este modo Hobbes resuelve lo que podría constituir un caso de conciencia. Al actuar públicamente en contra de sus creencias, en una conducta que en apariencia constituye una apostasía, el súbdito no es falso ni mentiroso, sino virtuoso, porque la ley natural manda obedecer al soberano. Lo que éste me obliga a hacer en el foro externo no es de mi responsabilidad sino suya, en razón de que los súbditos quedan incorporados al soberano y lo que éste ordena hacer es de su exclusiva responsabilidad.

Por este camino Hobbes también pretende resolver el clásico problema suscitado por el pasaje de *Los Hechos de los Apóstoles* donde Pedro afirma que "hay que obedecer a Dios antes que a los hombres"(5,29). Considera, en primer término, esta sentencia solamente aplicable en el reino de Dios profético, no en el natural (cf.II,31). Pero como en dicho reino el soberano civil "tiene el poder supremo en toda causa, tanto eclesiástica como civil, en lo que concierne a los actos y palabras, porque sólo éstos son conocidos y pueden ser objeto de acusación"(III,42),

constituyéndose así en el único intérprete autorizado de la palabra de Dios, queda excluida de raíz la posibilidad misma de la situación de tener que optar entre dos formas de obediencia en el foro externo. Hobbes mantiene de esta manera una coherente reciprocidad, pues si hubiera dos obligaciones de obediencia ello implicaría la existencia de dos poderes diferentes con capacidad de obligar y sancionar. No deja de ser sintomático, sin embargo, que habiendo analizado tantos textos de la Sagrada Escritura no haya hecho una exégesis de este pasaje.

Queda por resolver una última dificultad. El soberano, que posee el monopolio de la coerción en la tierra, es capaz de inspirar un temor terrenal. ¿Pero qué pasa con el temor de una condenación eterna? ¿No dice acaso Jesús "no temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma" (Mt.10,28)? ¿No es testigo la historia del ejemplo de innumerables mártires que prefirieron perder la vida temporal que renunciar a la vida eterna por desobedecer las leyes divinas? Hobbes va a preguntarse entonces qué es lo necesario para la salvación eterna, y responderá que "todo cuanto es *necesario para la salvación* se contiene en dos virtudes: *fe en Cristo* y *obediencia a las leyes*"(III,43). La fe es una actitud interior mediante la cual creo que Jesús es el Mesías, y ya hemos visto que la jurisdicción del soberano no alcanza a penetrar el santuario de la conciencia. ¿Qué leyes debemos obedecer? Hobbes se pone en dos hipótesis. Si el soberano es cristiano permite confesar que Jesús es el Cristo, que es el único artículo de fe necesario para salvarse. "Y puesto que es un soberano, exige obediencia ... a todas las leyes civiles, donde están contenidas también todas las leyes de la Naturaleza, es decir, todas las leyes de Dios, pues aparte de las leyes de la Naturaleza y las leyes de la Iglesia ... no existen otras leyes divinas"(III,43). Si el soberano es un infiel, el súbdito que le resiste peca contra las leyes de la naturaleza, que son las leyes de Dios; y con respecto a la fe "es interna e invisible ... no necesitan ponerse en peligro por ella. Pero si lo hacen, deben esperar su recompensa en el cielo y no quejarse de su soberano legítimo"(III,43). En otras palabras, son invitados a vivir su fe en la clandestinidad y a sufrir alegremente el martirio si eligen desobedecer, pues en las leyes de Dios hay una jerarquía, "de las cuales la principal es que no debemos violar nuestra fe, es decir, un mandamiento de obedecer a nuestros soberanos civiles, que constituímos por encima de nosotros por mutuo convenio de unos con otros"(III,42).

IV

La argumentación de Hobbes, cerradamente consecuencialista en cuanto se ordena a la maximización de un único valor, la paz, presenta varios puntos débiles que paso a considerar. Dejaré de lado en lo que sigue toda discusión exegética referida a los textos bíblicos.

La concepción arbitral de la recta razón tiende a la instauración de una concepción positivista de la verdad que le hace a uno preguntarse qué valor de verdad puede atribuirle Hobbes a su misma obra si no es adoptada por el soberano como la doctrina oficial. ¿Por qué la aprobaría el soberano si no es verdadera? ¿Y cómo puede ser verdadera si no la aprueba el soberano? Y si la aprueba, ¿qué grado de universalidad posee? La concepción arbitral de la recta razón lejos de aportarnos una solución, nos encierra en un círculo vicioso que tiene como fundamento la arbitraria selección de la paz como valor supremo, y la reducción de todas las conductas humanas a la lógica de la obediencia política inducida por coacción.

El segundo punto débil es la falta de especificidad que le atribuye a la religión como modo de relación entre el hombre y el misterio de la divinidad. Esto le impide comprender a las religiones que surgen de la sociedad y no del Estado, y en último término el pluralismo religioso existente en el seno de una misma comunidad política. La acción del hombre político que procura manipular el sentimiento religioso para ponerlo al servicio de sus fines no puede confundirse con la búsqueda de sentido y la experiencia de comunión con el Absoluto como principio y fin de todas las cosas, que caracterizan las formas superiores de religiosidad como las experiencias místicas.

El tercer punto imposible de sostener es la identificación de la Iglesia cristiana con la comunidad política. Hobbes define al cristiano como el hombre que cree que Jesús es el Cristo, y a la Iglesia como un conjunto de hombres que profesan la religión cristiana unidos en la persona del soberano. Basta que en una comunidad política haya un hombre que no crea en este artículo de fe para que los sujetos de una y otra institución no coincidan. Esta única persona puede ser el soberano, en cuyo caso la Iglesia no existiría. Y también podría darse el caso de que el soberano y su familia fueron los únicos cristianos en la república: aquí Iglesia y familia coincidirían, pero no Iglesia y república.

El error conceptual es doble. Por un lado creer que la única relación que vincula a los adherentes de una confesión religiosa es la existente en una escuela, donde maestros y discípulos se relacionan por medio de

la enseñanza. La fe religiosa es una actitud global del hombre que pone en juego todas las dimensiones de su ser. Por eso los actos religiosos son internos y externos, individuales y sociales, públicos y privados. La asociación voluntaria en una organización religiosa fundada en la comunidad de fe y de costumbres es la traducción institucional de esta realidad, que nada tiene que ver con la comunidad política. Estas organizaciones, como todas las asociaciones voluntarias, gozan de autonomía relativa, es decir pueden o no ser reconocidas por la ley. Pero se dan sus propias normas dentro de la esfera de lo privado y su existencia no depende del *fiat* del soberano.

Hobbes no juzga posible esta situación - y en esto consiste su segundo error - porque no concibe otra forma de ley, y por lo tanto de obligación, que la sostenida por la coacción física. Para él la ley es algo propio de la voluntad, y no de la razón, como en la tradición aristotélica. De allí que las normas emanadas de una organización meramente religiosa destinadas a regular la conducta de sus miembros no generan, para Hobbes, obligaciones, porque una asociación que carece del poder de la espada para convalidar sus resoluciones es incapaz de obligar a nadie a obedecer.

El positivismo hobbesiano va reduciendo así la recta razón a la razón del soberano, la religión a la política, la Iglesia al Estado, la obligación moral a la obligación legal, con el fin de suprimir todas las contradicciones humanas que pueden poder en peligro la paz. Esfuerzo loable, pero realizado a un precio demasiado elevado: desnaturalizar la especificidad y dignidad propias de la dimensión moral, religiosa e intelectual del hombre. En vez de aceptar el caracter irreductible de los conflictos que se suscitan entre la aspiración hegemónica del poder político, la búsqueda desinteresada de la verdad, la fe religiosa y el testimonio moral heroico de quien es fiel a la propia conciencia, Hobbes elige disolver el conflicto en una propuesta unidimensional.

Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF

ABSTRACT

The reasons why Hobbes thought the *Commonwealth* should be ecclesiastical and civil are critically examined, especially his reduction of right reason to the sovereign's reason, of religion to politics, of the Church to the State, of moral obligation to legal obligation, in his unilateral quest for peace.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVII, Nº 1 (Otoño 1991)

¿DE DONDE VIENE Y ADONDE VA LA FILOSOFIA DE LA TECNOLOGIA?

Luis A. Camacho

1. En los últimos años la filosofía de la tecnología se ha abierto paso en el mundo filosófico, y la celebración del I Congreso Interamericano de Filosofía de la Tecnología en la Universidad de Puerto Rico en Mayagüez (octubre de 1988), así como el anuncio del II Congreso para marzo de 1991, sin duda reforzarán esta tendencia. Justamente la existencia en ese recinto de un centro de estudios dedicado a la filosofía de la ciencia y de la tecnología facilitó la celebración del Congreso allí. Por supuesto que no sólo en Puerto Rico hay centros dedicados al estudio de este tema: desde diferentes perspectivas se analiza la tecnología en numerosos lugares, sobre todo en Estados Unidos. Carl Mitcham ha recogido información sobre estos programas en su reciente obra *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* (Barcelona: Anthropos, 1989).

¿A qué se debe la importancia que ha tomado el tema de la tecnología? A modo de hipótesus señalemos, primero, la estrecha conexión que se ha señalado entre tecnología y desarrollo tal como entienden este término los economistas. Robert Solow (1956) y Vassily Leontieff (1963) han visto en la tecnología la diferencia entre desarrollo y subdesarrollo. Aunque use a veces el término "ciencia", Walt Rostow en *The Stages of Economic Growth* (1960) coloca la aceptación de la tecnología derivada de la Revolución Científica en el umbral de la transformación de una sociedad tradicional en una moderna. Convertida en la biblia de las políticas de la Administración Kennedy, esta obra tuvo una enorme influencia por lo menos durante dos décadas. En la misma línea de la conexión entre tecnología y economía, la resurrección reciente en manos de Gerhard Mensch de la teoría de Kondratleff Y Schumpeter sobre los ciclos económicos largos tiene una base tecnológica: para Mensch la razón de los ciclos es la forma como las invenciones tecnológicas se convierten en innovaciones productivas.

Una segunda razón para la importancia del tema de la tecnología tiene que ver con la crisis ecológica, ya que en gran medida la progresiva

destrucción del planeta va asociada con la expansión tecnológica de los dos últimos siglos. Se puede conjeturar que una buena parte de las consideraciones filosóficas sobre la tecnología ha sido motivada por la angustia de la creciente disminución de la variedad biológica y el temor a una guerra atómica. Y no se necesita ser profeta para pronosticar que la filosofía de la tecnología se unirá cada vez más con la filosofía de la ecología, como ya está ocurriendo en el seno de otra disciplina joven, la ética del desarrollo[1].

2. Suele establecerse el comienzo de la filosofía de la tecnología, con el nombre de "filosofía de la técnica", en el ingeniero alemán Ernst Kapp (1808-1896), quien parece haber sido el primero en usar la mencionada expresión en su *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (1877)[2]. El enfoque de esta obra pionera se centra en la idea de la técnica como extensión de los órganos corporales del ser humano, idea que será aceptada en general por quienes ven una continuidad entre la naturaleza y la cultura y rechazada por los que separan ambas realidades. El tema planteado por Kapp será frecuente en el desarrollo de la disciplina: ¿cuál es la relación entre naturaleza y cultura, entre biología y técnicas? Es el comienzo de una reflexión que, en el contexto de las maravillas tecnológicas obtenidas a partir de la Revolución Industrial, adquirirá cada vez mayor independencia.

Pero también puede remontarse esta disciplina, aunque aún no tenía nombre propio, a una curiosa novela de 1872 (cinco años antes del *Grundlinien* de Kapp) titulada *Erewhon* ("Nowhere" al revés, fonéticamente; la palabra griega "utopía" corresponde al inglés "nowhere"). Esta novela fue escrita por el británico Samuel Butler después de vivir varios años en Nueva Zelanda. Es muy importante señalar que Butler anticipa la idea de que no es fácil establecer una clara separación entre seres vivos y máquinas, a lo que añade la curiosa afirmación de que unos y otras evolucionan según leyes darwinianas. Nos encontramos

1. Esta tendencia se puede ver en las ponencias presentadas en los congresos organizados por la Asociación Internacional de Etica y Desarrollo (International Development Ethics Association, IDEA). Esta Asociación fue creada en Costa Rica en 1987 con filósofos de ese país, los Estados Unidos, Escocia y Yugoeslavia. Tuvo su primer congreso en la Universidad de Costa Rica en junio de 1987, y el segundo en la Universidad de Yucatán (Mérida) en julio de 1989. Las ponencias presentada en el primer congreso aparecen recogidas en la *Revista de Filsofía de la Universidad de Costa Rica*, n. 66.
2. Con motivo del XVI Congreso Mundial de Filosofía celebrado en Düsseldorf en 1978 tuvo lugar un homenaje a este filósofo, nacido en esa ciudad. La presentación de una edición de su obra fundamental, con una introducción por Hans-Martin Sass, fue parte del homenaje.

entonces aquí ante otro tema —o, mejor, conjunto de temas— que asumirá la filosofía de la tecnología, a saber, el de la evolución de la tecnología: ¿hay leyes en el proceso histórico de la tecnología? ¿Presupone la tecnología algunas condiciones sociales? Algunos dirán más adelante que generalmente el desarrollo de la tecnología se asocia a una sociedad autoritaria (Rotenstreich, 1967); otros, que la sociedad produce objetos mecánicos cuando se ha mecanizado ella misma antes (Mumford, 1934, 1968). Más recientemente Michael Adas ha señalado en su excelente obra *Machines as the Measure of Men*[3] cómo la evolución de la tecnología occidental va pareja con el desarrollo del colonialismo, imperialismo, racismo y sexismo de los últimos siglos. Y, en general, se puede encontrar una particular conexión entre la concepción que se tenga de la tecnología y el proyecto social que influye en decisiones políticas, como lo ha mostrado Jeffrey Herf (1984)[4] respecto de la Alemania Nazi, David Noble respecto de los Estados Unidos y Kandall Balles en relación con la Unión Soviética[5]. XEn realidad este conjunto de temas se presenta en otras muchas disciplinas y de muchas formas.

Ya antes de 1872 Butler había escrito dos breves artículos de periódico con ideas que aparecerán luego en *Erewhon*[6]. Se trata de "Darwin among the machines" y "Lucubratio ebria", aparecidos en el periódico *Press* de Nueva Zelanda, el primero en 1863 y el segundo en 1865. El tema en ambos es la relación entre mecanismos y seres vivientes, aunque la solución ensayada es diferente. En el primero, cuyas ideas aparecen luego en la sección titulada "Book of the Machines" de *Erewhon*, la argumentación es como sigue: las máquinas son como seres vivos (incipientes en el momento en que Butler escribe: obviamente hoy usaría otros ejemplos más llamativos), sujetas como ellos a las leyes de la evolución y que algún día alcanzarán y desplazarán a los seres humanos. La evolución la podemos ver claramente en acción todos los días: una máquina más desarrollada reemplaza a otra menos evolucio-

3. Cornell University Press, 1989.
4. Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism* (Cambridge University Press, 1984).
5. David Noble, *America by Design* (New York: Knopf, 1977); Kendall Bailes, *Technology and Society under Lenin and Stalin* (Princeton Univ. Press, 1978).
6. "Darwin among the machines" en *The Notebooks of Samuel Butler*, editado por H. F. Jones (London: Fifield, 1912), pp. 39-47. He tomado esta referencia del artículo de Mumford "Technics and the Nature of Man" incluido en la obra de Mitcham-Mackey, *Philosophy and Technology* (New Yorl: The Free Press, 1972) También se encuentra esta referencia en la Introducción a la reciente traducción de Erewhon al español hecha por Ogier Preteceille (Barcelona: Editorial Bruguera 1982).

nada, y se da la presencia de vestigios de máquinas anteriores en máquinas posteriores, como ocurre en los seres vivos estudiados por Darwin. Las máquinas son una amenaza para los seres humanos—pues al evolucionar podrán sustituirlos— y éstos actuarían sensatamente si las eliminaran. De nuevo otro tema que aparecerá posteriormente; en este caso, por ejemplo, en Georg Juenger en su *Die Perfektion der Technik*. Se trata de qué hacer ante los efectos negativos de la tecnología y, en términos más generales, de si la tecnología es mala en sí misma. La actitud pesimista ante la tecnología encuentra así en Butler un lejano antecedente.

En el segundo de los artículos mencionados Butler sigue otra línea de razonamiento muy diferente, que anticipa la visión de Kapp: las máquinas son extensiones de nuestros órganos —y no rivales ni amenazas—, que permiten ampliar la evolución mediante la adición de nuevos instrumentos de acción. Cuanto mayor sea nuestra conexión con las máquinas, es decir, cuanto más grande y variado sea el conjunto de máquinas a las que tenemos acceso, más evolucionados seremos. Es muy interesante que en estos dos artículos de periódico, escritos por un mismo autor y publicados en un lejano rincón del planeta que aún hoy nos parece remoto, aparezcan ya dos actitudes contrarias ante la tecnología que luego se repetirán en innumerables obras: la tecnología como una amenaza y como condición de progreso. Ambas actitudes encuentran eco en *Erewhon* como posiciones opuestas de dos filósofos que discuten; la primera prevalece.

Asistimos, pues, a un doble nacimiento: con pocos años de diferencia aparecen dos artículos y una breve novela en inglés y un voluminoso tratado en alemán. ¿Se trata de dos tipos de reflexión radicalmente diferentes sobre un mismo fenómeno, o de dos reflexiones diferentes sobre dos fenómenos diferentes, o de dos maneras de decir cosas semejantes? Si bien quienes escriben sobre filosofía de la tecnología se olvidan con gran frecuencia de Butler[7], podemos decir que algunos de los temas de la disciplina son planteados tanto por un novelista como por un ingeniero. El olvido que cubre a veces a Butler también afecta, por supuesto, a otros autores que plantean problemas semejantes en estilos no filosóficos, y aquí el ejemplo egregio es Robert Pirsig, con su extraordinaria novela *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance* escrita

7. Incluso Carl Mitcham, siempre tan perspicaz, deja de lado a Butler en su antología *Philosophy and Technology*, obra que se inicia con una excelente introducción al tema. Si bien la selección de Mumford incluida en esta antología menciona a Butler en términos de alabanza, Mitcham no lo incluye entre los autores comentados en la introducción.

en 1974, ciento once años después del primer artículo de Butler.

Por otra parte, si se tiene en cuenta que los marxistas hacen remontar *su* filosofía de la tecnología a varios escritos de Marx, sobre todo los *Manuscritos* de 1848 y *El Capital*, y a un breve ensayo de Engels, fuertemente lamarckiano en orientación, titulado *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* (1876), resulta más problemático fijar una fecha para el comienzo de la disciplina. De ahí la comodidad en tomar la obra de Kapp como el inicio, dado el hecho histórico de que es la primera en utilizar un nombre propio para este tipo de reflexión filosófica. Nótese que la mención de varios autores del siglo XIX en lo que antecede va asociada a la presencia de varias series de problemas dentro de lo que hoy llamamos filosofía de la tecnología. Muy rica desde el comienzo, esta reflexión se verá con frecuencia amenazada por el caos de una diversidad no sistematizada de temas.

Hay toda una línea de autores alemanes que continúan el tema y el estilo de Kapp, aunque no necesariamente sus ideas. Destacan entre ellos Friedrich Dessauer (1927), Martin Heidegger (1927), Oswald Spengler (1931), Ernst Juenger (1932), Arnold Gehlen (1940, 1957) y Friedrich Georg Juenger (1949). Dessauer, al igual que Kapp, es un ingeniero. Heidegger y sus discípulos son filósofos o al menos profesores de filosofía. Por otra parte, la combinación de ideas acerca de la tecnología hecha por Ortega (1939) y sus seguidores ha tenido gran influencia en América Latina. Influencia no siempre bien informada: en *Meditación de la Técnica*[8] dice Ortega que todas las obras que ha leído sobre la técnica son "indignas de su enorme tema" (con excepción de *Wirtschaft und Technik* de Gotl-Lilienfel, de la que confiesa haber tomado "uno o dos puntos"). Si se tiene en cuenta que cuando Ortega escribía las notas para su curso en Santander en 1933, y más aún cuando publica su obra en 1939, ya se había escrito mucho en inglés y alemán, y que sus ideas al respecto no parecen ser tan totalmente originales como las considera el autor, sólo podemos obtener una de las siguientes conclusiones: o bien Ortega leyó muy poco sobre el asunto (lo cual contradice la afirmación frecuente entre sus seguidores de que el maestro tenía una erudición fabulosa) o bien leyó autores que hoy consideramos importantes y despreció sus ideas so pretexto de que su propio enfoque era suficientemente original como para no deber nada a sus antecesores.

En cuanto a Ernst Juenger, varios autores han señalado la estrecha conexión entre las ideas de su *Der Arbeiter* (1932) y las del nacionalso-

8. Pág. 35 en la edición de Revista de Occidente (Madrid, 1939).

cialismo hitleriano[9]. Semejantes conexiones entre posiciones filosóficas y políticas resultan cada vez más importantes, y al lado de una filosofía de la tecnología se debería desarrollar una historia de la filosofía de la tecnología de la cual podamos aprender algunas lecciones sobre dicha relación.

Hay otras líneas de pensamiento paralelas o convergentes dentro de la reflexión filosófica sobre la tecnología: el enfoque religioso de Jacques Ellul (1953) y sus seguidores, el de Mario Bunge (1967, 1976, etc.) y sus discípulos, por citar algunos. Dada la gran importancia del tema en nuestros días, no es extraño que casi todas las escuelas filosóficas representadas en este siglo han dicho algo sobre la tecnología, sobre todo las tradiciones llamadas a veces "no standard", es decir, no analíticas: escolásticos y marxistas, fenomenólogos y personalistas. En lo que se refiere a la América Latina, un trabajo reciente del profesor de la California State University en Los Angeles Ricardo J. Gómez[10], presentado ante el ya mencionado I Congreso Interamericano de Filosofía de la Tecnología, distingue cuatro enfoques filosóficos sobre la tecnología que han tenido influencia: el aristotélico-tomista, el tecnocrático, el pesimista y el marxista. El tecnocrático es en cierto modo el más importante e interesante, pues todos los demás coinciden en atacarlo como al enemigo más irreconciliable. Según el autor, el tecnocratismo afirma que el conocimiento tecnológico es diferente del científico y tiene sus propios patrones de desarrollo; la entidad de los artefactos es diferente de la de los demás seres; la tecnología es autónoma, libre de valores ajenos a ella y asume su propia excelencia tecnológica como máximo valor; no admite control moral externo ni se puede adjudicar responsabilidad a los tecnócratas; la tecnología sólo se puede corregir con más tecnología y la racionalidad se define por referencia a parámetros tecnológicos. Son obviamente las últimas afirmaciones las más vehementemente rechazadas por los partidarios de los otros enfoques. Por lo menos dos obras excelentes han atacado el tecnocratismo: *Autonomous Technology*, de Langdon Wiener (MIT: 1977), y *Technological Consciousness*, de Manfred Stanley (Univ. of Chicago Press, 1978). El análisis que hace este último autor, aunque oscuro a veces, es quizá el más completo.

9. Hay una excelente exposición en el capítulo que le dedica a Juenger Jeffrey Herf en *Reactionary Modernism; Technology, culture and polotics in Weimar and the Third Reich* (Cambridge University Press, 1984).

10. Se preparan sendas ediciones de las ponencias de este Congreso, en español e inglés.

3. Puesto que en cierto modo "tecnología" es uno de esos términos que caracterizan todo un período con todas sus manifestaciones, las conexiones del tema parecen inagotables: con el desarrollo, subdesarrollo y pseudodesarrollo; con patentes, franquicias y regalías; con políticas industriales, científicas y económicas; y así sucesivamente. Uno podría pensar que los enfoques son tantos y tan variados que la filosofía de la tecnología se convertiría fácilmente en un caos, y así a veces parece. También podría pensarse que cualquier intento de sistematizar puntos de vista dentro de una clasificación que sirva para algo sería en vano, pues los referentes y contextos de los distintos puntos de vista son muy diferentes. Lo que nos interesa señalar aquí es que hay por lo menos dos maneras básicas de enfocar el tema desde el punto de vista del método seguido: la *formalista* y la que llamaremos, por falta de un término mejor, *analítica*. La primera intenta construir un sistema deductivo y empieza por un conjunto de definiciones. La segunda asume los significados de los términos tal como éstos se dan socialmente, y trata de encontrar descripciones y explicaciones. Ambos enfoques podrían darse dentro de una determinada tradición, aunque quizá no sea éste el caso hasta ahora: así por ejemplo podría haber un enfoque formalista y un enfoque analítico dentro de la teoría marxista de la tecnología. En el peor de los casos el primero se queda únicamente en definiciones, y el segundo no pasa de una simple sistematización de narraciones. En el mejor de los casos —aún no logrado— la primera manera fundamenta valoraciones y proyectos, y la segunda examina problemas reales a los que propone soluciones. En el peor de los casos ambas se excluyen porque parecen hablar de fenómenos distintos; en el mejor, se complementan porque reconocen la identidad de referencia en medio de la diversidad de sentidos. Ninguna es autosuficiente, y por la misma razón: la enorme complejidad de lo estudiado. Puesto que por "técnica" y "tecnología" se puede entender, y de hecho se entiende, toda una amplia gama de asuntos, nos perdemos en una maraña de complicaciones si no se establecen por lo menos una pocas definiciones. Pero también, cualquiera que sea nuestra definición probablemente resultará insuficiente para dar cuenta de lo tratado, y de allí la necesidad de reconocer la limitación de cualquier enfoque deductivo. Desgraciadamente no es éste el caso, y es frecuente que no haya coherencia entre la definición y lo que se afirma de lo definido. Supongamos que, con Mumford (1934), definimos la técnica tan ampliamente que hasta el lenguaje cae dentro de ella. ¿Qué sentido tiene entonces preguntarse si la técnica es buena o mala? ¿Nos preguntamos acaso si el lenguaje es bueno o malo? O, por

el contrario, supongamos que uno empieza por una definición muy estrecha de la tecnología que excluye, por ejemplo, aquellos objetos que no tienen origen en la ciencia moderna. ¿Qué decir entonces de numerosos objetos enteramente contemporáneos, derivados de etapas anteriores de las técnicas pero no de la ciencia moderna, y que sin embargo forman parte del paisaje tecnológico actual? ¿Adónde terminan las técnicas pre-científicas y empieza la tecnología post-científica en los utensilios de una cocina contemporánea? Espero que el lector comprenda así que empezar con definiciones es un camino limitado; lo que interesa no son tanto las definiciones como las consecuencias que se siguen de ellas.

Para ilustrar nuestro punto volvamos a Samuel Butler. No encontramos en sus obras ningún intento por definir la tecnología, y todavía menos por empezar con un conjunto de definiciones. Más aún, ni siquiera usa el término tecnología. Sin embargo, sus meditaciones sobre las máquinas no están muy distantes de las de muchos autores contemporáneos. Butler supone que cuando habla sobre las máquinas el lector entiende de qué está hablando, y que, por tanto, no se necesitan definiciones. Algo parecido encontramos en autores como Dessauer o Juenger: ya no hablan de máquinas únicamente, sino en términos más generales de técnica o tecnología. Ambos suponen que sabemos de qué están hablando, y que sus afirmaciones pueden ser sometidas a crítica sin entrar en detalladas definiciones.

Muy diferente es, en cambio, el enfoque a veces seguido por autores como Miguel Angel Quintanilla, y que consiste en construir sistemas de definiciones. Sólo después de establecer estas definiciones se hacen afirmaciones acerca de la tecnología que buscan tener correlatos empíricos, y el resultado es que a veces uno tiende a preguntarse de qué modo se aplican esas afirmaciones a realidades concretas como el registro de tecnología de los industriales, o a las leyes de patentes, franquicias y regalías. De los trabajos de estos autores uno saca la impresión de que cuando hay una discrepancia entre su teoría y los hechos históricos concernientes a la tecnología la salida consiste en decir que no hay problema porque no se está hablando del hecho histórico en cuestión. En otra palabras, su sistema definicional empieza por delimitar el campo y lo que no quepa dentro de ese campo simplemente no se podría considerar tecnología. O, alternativamente, no se considera problema filosófico válido. Como todo sistema formal, se trata entonces de un conjunto de teoremas coherentes pero cuya aplicación mediante interpretación se reduce únicamente a aquellos

aspectos de la realidad en los que se cumplen las relaciones establecidas en los símbolos del cálculo. Lakatos (1962) examina un problema semejante en la metodología de las ciencias, al distinguir entre el programa que llama euclídeo y el que llama empirista. Caracteriza a ambos de la siguiente manera:

> "El Programa Euclídeo se propone construir teorías Euclídeas, con fundamentos en el significado y valor-de-verdad ubicados en la cúspide, e iluminados por la *luz natural de la Razón*, en especial por la intuición aritmética, geométrica, metafísica, moral, etc. El Programa empirista se propone construir teorías empiristas con fundamentos en el significado y valor-de-verdad ubicados en la base e iluminados por la *luz natural de la experiencia*. Sin embargo, ambos programas se apoyan en la razón (en especial en la intuición lógica) para la transmisión segura del significado y del valor-de-verdad."[11]

Hay que tener en cuenta, además, que se da una evolución en los enfoques. Cuando Bunge escribe en 1967 su "Toward a Philosophy of Technology", o su trabajo "The Philosophical Richness of Technology" en 1976, el esfuerzo es por aclarar el panorama, lleno de numerosos aspectos que debe sistematizar la disciplina antes de proceder a decir algo importante acerca de ella. A este propósito van encaminadas las distinciones que hace Bunge, por ejemplo entre téorías científicas y teorías tecnológicas, y dentro de éstas entre teorías sustantivas y teorías operativas. Cuando el discípulo de Mario Bunge, Miguel Angel Quintanilla, presenta la ponencia titulada "Problemas conceptuales y políticas de desarrollo tecnológico" en el III Seminario Sábato, celebrado en México del 17 al 21 de octubre de 1988, el afán formalista parece ir más allá de lo alcanzado en el trabajo de Bunge de 1967: se define ahora sistema técnico, realización técnica, modificación de una técnica, ejecución de una técnica, técnica disponible, uso de una técnica, opción tecnológica y numerosos términos que parecerían tener un significado claro en el lenguaje ordinario —quizá sólo aparentemente—. Para que veamos el estilo de Quintanilla transcribo un breve texto típico, pidiendo al mismo tiempo disculpas por sacarlo del contexto:

> "Dada una tecnología T, el conjunto de los usos posibles de T para un grupo social G es el conjunto de las realizaciones concretas de T o de

11. Imre Lakatos "Regresión infinita y fundamentos de la matemática", artículo aparecido originalmente en la *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 36, 1962. Ha sido recogido en el volumen *Matemáticas, ciencia y epistemología* (Madrid: Alianza Universidad, 1981). La cita es de las páginas 18 y 19.

variantes o de modificaciones de T de las que pueden depender los fines F de G."[12]

¿Cómo encajarían dentro de nuestra clasificación los artículos de Hugo Padilla (1974) y George Wise (1985)[13], los cuales tratan de aclarar la relación histórica entre ciencia y tecnología? El primero utiliza la teoría de sistemas y construye un conjunto de elementos relacionados: ciencia aplicada, teoría tecnológica, modelo tecnológico, acción tecnológica, objeto tecnológico, uso del objeto y obtención de la función deseada. Estos aspectos se conectan en el orden enunciado y con esa dirección, y el sistema tiene dos posibles entradas: la ciencia básica y la tecnología blanda, la primera en paralelo con la ciencia aplicada y la segunda al nivel del uso de los objetos. Este modelo, de gran utilidad para aclarar los complejos aspectos de la tecnología y la diferencia tecnológica entre desarrollo y subdesarrollo, tiene dos importantes limitaciones: es puramente lineal y excluye los objetos que no tienen base científica. Su aplicación, por tanto, adolece de los mismos problemas del enfoque formalistas: en aras de la precisión se sacrifica la extensión.

George Wise, en cambio, después de mencionar diversos modelos de relación acaba sosteniendo que hay dos líneas paralelas históricas con poca comunicación y mucho conflicto entre sí, una de la ciencia y sus instituciones y otra de la tecnología con las suyas. La historia de la tecnología es en Wise el camino para encontrar su relación con la ciencia, y resulta obvio que los estudios históricos tienen gran importancia a la hora de determinar las características de esta relación. Al contrario, en Padilla la formulación del modelo es requisito para decidir si algo es tecnología o no, y la historia no juega ningún papel importante. Esta discusión, por desgracia, puede fácilmente degenerar en escolasticismo. Más aún: como dice Otto Mayr en la introducción a la obra *Philosophers and Machines*:

12. Miguel Angel Quintanilla "Problemas conceptuales y políticas de desarrollo tecnológico", ponencia presentada en el III Seminario Sábato, organizado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México y celebrado en la Ciudad de México y en Tlaxcala del 17 al 21 de octubre de 1988, p. 8.
13. Hugo Padilla "Los objetos tecnológicos: su base gnsoseológica" en Varios Autores, *La filosofía y la ciencia en nuestros días* (México: Editorial Grijalbo, 1976), pp. 157-170. Georges Wise, "Science and Technology" en *Osiris*, segunda serie, 1985, pp. 229-246. Algunas ideas de Wise aparecen ya en la obra de Graham Jones de 1971, *Ciencia y tecnología en los países en desarrollo*, publicada en español en traducción que deja mucho que desear por el Fondo de Cultura Económica de México, 1973.

"El asunto de la relación entre ciencia y tecnología ha sido el objeto de una larga y cansadora discusión, discusión hecha más difícil por confusiones del lenguaje y por diferencias en trasfondo y motivos entre los participantes. Al final uno siente el deseo de más información fáctica en vez de más debate, y de testimonio de fuentes históricas en vez de postulados especiales."[14]

La acumulación de datos históricos elaborados puede dar la razón a uno o al otro; se trata, pues, de un enfoque que va más allá —o por lo menos *puede* ir más allá— del simple formalismo. Al igual que la filosofía de la ciencia, que supuestamente marcha al lado de la historia de la ciencia pero con frecuencia se olvida totalmente de ésta, la filosofía de la tecnología no debería alejarse de la historia de su tema so pena de convertirse en otra colección de abstracciones.

4. Otro problema metodológico no resuelto satisfactoriamente en la mayoría de los autores es la distinción entre cuestiones de hecho y cuestiones filosóficas. Mitcham llama a las primeras "cuestiones de primer orden" y a las segundas, "de segundo orden".[15]

La mayor parte de las reflexiones filosóficas sobre la tecnología toman como punto de partida algunas afirmaciones de carácter empírico, generalmente histórico. Tal es el caso de Mumford cuando habla de la megamáquina, es decir, de la tendencia histórica a unir poder y tecnología. O el caso de Ortega cuando especula sobre el origen religioso de las construcciones en el Tibet.[16]

En uno y otro caso, y en general en las cuestiones de primer orden, el procedimiento para verificar lo dicho no cae dentro de los alcances y posibilidades de la filosofía. Asumir dogmáticamente una posición sobre la que no se tiene control no es una buena táctica. A la inversa, hay cuestiones que se escapan a las posibilidades —por lo menos inmediatas— de las ciencias particulares, y es aquí donde puede y debe florecer la filosofía. Por un lado, en la clarificación de conceptos y problemas. Por otro, en la ayuda para la toma de decisiones. El filósofo necesita

14. Otto Mayr, (ed) *Philosophers and Machines* (New York: Science History Publications, 1976), p. 1. (Traducción añadida). Este hermoso tomo contiene 19 artículos publicados previamente en la revista de historia de la ciencia ISIS, que versan sobre multitud de "máquinas" en sentido muy amplio: el alambique, los relojes de agua egipcios, el túnel de Eupalino, el arsenal del Pireo, las ruedas hidráulicas, los anteojos, los diques flotantes, los cañones en tiempo de Isabel I, la máquina de Watt, las de Sadi Carnot, la cibernética y las ondas electromagnéticas. Se incluyen dos estudios sobre literatos que escribieron influidos por la tecnología: uno sobre Leopardi y otro sobre Tennyson.
15. Carl Mitcham-Mackey, *Philosophy and Technology*, Preface.
16. Capítulo VI de *Meditación de la técnica*.

tomar prestadas preguntas y respuestas de primer orden, y puede estar equivocado en las respuestas que asume. Pero debe ser cuidadoso en el uso de aquello sobre lo que no tiene control, y no debería afirmar dogmáticamente lo que ha tomado prestado de las investigaciones de otros. Pero al mismo tiempo su reflexión debe ser fructífera, y para ello las únicas armas que posee son el análisis de conocimientos y creencias y la defensa racional de valores. Lo primero le ayuda a tratar con lo dado; lo segundo le permite trascenderlo.

5. La tecnología se nos presenta por lo menos en tres aspectos y los escritos en filosofía de la tecnología empiezan a partir de algunos de ellos. En primer lugar, la tecnología es un conjunto de objetos y procesos. Este es el aspecto ingenieril, y buena parte de las consideraciones filosóficas comienzan por un enfrentamiento con máquinas o aparatos. Pero estos objetos son el producto de relaciones sociales y políticas, y las características de la sociedad tecnológica constituyen otro punto de partida para la filosofía de la tecnología. Por otra parte, dentro de la sociedad los individuos viven en formaciones culturales, y así el aspecto antropológico constituye otro posible contacto inicial. Obviamente a lo largo y ancho de estos tres aspectos operan preocupaciones filosóficas que convergen en cuestiones relativas al conocimiento y a la acción. La existencia y uso de objetos tecnológicos presupone y exige conocimiento que ha sido socialmente creado y explotado en instituciones y ha sido codificado y condicionado culturalmente. ¿Qué clase de conocimiento es éste? ¿Es el mismo de la ciencia, o es más bien semejante al sentido común? ¿Por qué y de qué modo se ha utilizado para fenómenos socio-políticos como el imperialismo? Por otro parte, la acción humana a la vez ha producido y se ha visto modificada por la tecnología en sus aspectos ingenieril, social y antropológico. ¿Qué valores la orientan, y cuáles *deben* orientarla? Aquí encontramos los propósitos éticos y estéticos que permean la filosofía de la tecnología en todo momento. En medio de su inmensa variedad de temas, la filosofía de la tecnología busca ante todo explicar y orientar.

Universidad de Costa Rica

BIBLIOGRAFIA

La obra de Spengler de 1931 se titula *Der Mensch and Technik*; la traducción al español (*El hombre y la técnica*) es de 1932. Hay una edición al español de la obra de F. Dessauer, *Philosophie der Technik*. Bien conocida es la traducción de *Streit um die Technik* (1958), *Discusión sobre la técnica*, hecha por Alvaro Soriano y Lucio García Ortega (Madrid: Rialp S.A., 1964). La obra de Jacques Ellul, *La technique*, (1954) está traducida al inglés con el título *The Technological Society*. La bibliografía de Ellul es inmensa; hay un volumen únicamente de bibliografía preparado por la profesora de la Universidad de Costa Rica Joyce Hanks de Main.

La obra de Heidegger mencionada es *Sein und Zeit*. La de Ernst Juenger, *Der Arbeiter*. La de Gehlen *Der Mensch, seine Natur und Stellung in der Welt* (Leipzig, 1940) y *Der Seele im technischen Zeitalter* (Hamburgo, 1957). De Georg Juenger es *Die Perfektion der Technologie* (Wiesbaden: Bechtold y Comp. 1949); la traducción al inglés se titula *The Failure of Technology* (Chicago: A Gateway Edition, Henry Regnery Co., 1949) y hay una edición en español titulada *Perfección y fracaso de la técnica* (Buenos Aires: Editorial Sur, 1968).

La referencia a Mario Bunge es ante todo a "Toward a Philosophy of Technology", adaptado del cap. 11, "Action" en *Scientific Research: The Search For Truth*, vol 3, Parte 2 de *Studies in the Foundations, Methodology and Philosophy of Science* (Berlin: Heidelberg, Nueva York: Springer - Verlag, 1967) y publicado en Carl Mitcham-Robert Mackey, *Philosophy and Technology: Readings in the Philosophical Problems of Technology* (Nueva York: The Free Press, 1972), pp. 62-76. También "The Philosophical Richness of Technology" en Frederick Suppe - Peter Asquith, (eds.) *Philosophy of Science Association 1976*, vol. II (Michigan: East Lansing, PSA, 1977), pp. 153-172. El texto mencionado de Rotenstreich se encuentra en el compendio citado hecho por Mitcham-Makey.

ABSTRACT

After a historical account of the development of what we today call "Philosophy of Technology", a distinction is drawn between a formalist and an analytic approach to the subject matter. The first one places great emphasis on definitions; the second one in the consequences of some positions. Both trends can be found in the way the discussion is conducted nowadays. The distinction between first-order and second-order questions is also analyzed; an inadequate handling of each type of questions is the source of much confusion today.

crítica

Vol. XXII / No. 65 / México, agosto 1990

SUMARIO

Artículos

SERGIO MARTÍNEZ, La objetividad del azar en un mundo determinista

WALTER REDMOND, Relations and 16th Century Mexican Logic

RICARDO MALIANDI, El trilema de Aristófanes y los presupuestos normativos del diálogo crítico

ALEJANDRO CASSINI, La justificación práctica del principio de no contradicción de Aristóteles

Discusiones

LUIS VILLORO, Sobre justificación y verdad: respuesta a León Olivé

Publicaciones recientes

CRÍTICA, *Revista Hispanoamericana de Filosofía* se publica en Abril, Agosto y Diciembre. Toda correspondencia debe dirigirse a CRÍTICA, Apartado 70-447, Coyoacán, 04510-México, D.F. México.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVII, Nº 1 (Otoño 1991)

LOCKE, EL INFINITO Y LA INMENSIDAD DE DIOS*

José A. Robles

1. *Materia, extensión y Dios en el s. XVII*

Conforme a Descartes, la extensión es característica esencial de la materia, no así de la sustancia espiritual o pensante: en ésta, por el contrario, se tiene la total inextensión, la ausencia de partes. Dios, como espíritu puro, es el paradigma de la perfección: nada hay en él que pueda relacionarlo con la materia. La visión aristotélico-tomista se hace aquí presente como la grande y radical contraposición *acto puro* vs *potencia pura*.

Dios es, sin embargo, conforme a la tradición cristiana, infinito en algún sentido —diferente a, y además de, la infinitud temporal o eternidad, con la que no parece haber demasiados problemas para atribuírsela a El— y ese sentido de infinitud introduce un elemento de discordia entre los pensadores de la época: en particular, hay una polémica acerca de la infinitud divina entre el mismo Descartes y Henry More, el neoplatonista de Cambridge. El motivo de la disputa es acerca de si es posible o no atribuirle a Dios infinitud *espacial*. Ciertamente esta atribución haría a Dios extenso y, con esto, conforme a Descartes, material, lo cual es profundamente a) herético y b) contradictorio con los principios cartesianos.

More tiene una salida muy lúcida de esta dificultad: niega la identificación cartesiana de materia y extensión y hace de la primera un atributo de la divinidad. De esta manera, se diviniza la extensión y se hace a Dios extenso sin, por esto, hacerlo material. El espacio, así, "lo eleva a la dignidad de un atributo de Dios y de un órgano en el cual y

* Gran parte del presente escrito corresponde al primer capítulo, Antecedentes, de mi libro en preparación, *Malebranche y Berkeley: la inmensidad de Dios, la divisibilidad al infinito y los microscopios*. La traducción de los pasajes latinos de Henry More me la proporcionó M. Beuchot, a quien le agradezco su gentileza permanente.

mediante el cual", según nos dice Kovré[1], "Dios crea y mantiene Su mundo, un mundo finito, limitado tanto en el espacio como en el tiempo, en tanto que una creatura infinita es un concepto completamente contradictorio." Más adelante, Kovré cita el siguiente pasaje de More —sin decirnos, lamentablemente, de dónde lo toma—:[2]

> Y a fin de no disimular nada, éste parece ser el mejor argumento para demostrar que la Materia del Mundo no puede ser absolutamente infinita sino sólo indefinida, como Descartes lo dijo en algún lugar y reservar el nombre de infinito sólo para Dios. Lo que debe aseverarse tanto de la *Duración* como de la *Amplitud de Dios*. Ciertamente ambas

1. En [6], pp. 152-3. Henri Gouhier, en [3], pp. 360-1, nos dice lo siguiente:

Moro está perdidamente enamorado de la nueva filosofía pero él no comprende muy bien cómo es que Descartes hace concordar su definición de la materia y su idea de la divinidad; la definición de la materia por la extensión es muy amplia y como Dios, en cierto sentido, es extenso, ella nos conduce a decir que Dios también es corpóreo. Pero, ¿por qué decir que Dios es extenso en cierto sentido? Es que él está presente por doquier y puede llenar todo el universo hasta en sus partes más pequeñas; es también porque llena cada lugar que, por así decir, toca la materia y le da movimiento: *"Deus igitur suo modo extenditur atque expanditur; ac proinde res extensa"* [La cita es de la carta de Henry More a Descartes del 11 de diciembre 1648, en [1] p. 239: "Por tanto, Dios a su modo se extiende y se expande; y por ello [es] cosa extensa"]. En estas condiciones, es imposible definir la materia por la extensión, pues la extensión, que en un sentido se aplica a Dios, es muy distinta de los cuerpos físicos; en la materia hay algo más que en la simple extensión; *"Quamobrem res extensa latior corpore est"* [La cita está en *ibidem*.: "Por cuya razón la cosa extensa es más amplia que la corpórea"]; es preciso añadir a la materia la propiedad de ser sensible al tacto y la impenetrabilidad (*Ibid*., p. 240: *"Unde manifestissimun est discriminem inter Naturam divinam ac corpoream, cum illa hanc, hæc vero seipsam penetrare non possit."*: "De ahí que es clarísima la distinción entre la Naturaleza divina y la corpórea, ya que aquélla puede penetrar a ésta y ésta no puede penetrarse a sí misma"]. A esta primera objecion, Moro añade otra: Descartes dice que la extensión, es decir, la materia, es indefinida, pero esto no está claro: ¿entiende que ella es infinita en sí misma? Entonces, ¿por qué crear esta palabra nueva "indefinida"? ¿Entiende que es infinita con respecto a nosotros? Entonces que diga que es realmente finita pero, en tal caso, nos encontramos en presencia de dos extensiones: una extensión absolutamente infinita que pertenece a la esencia divina y una extensión finita la que, por otra parte, se esparcirá en una nube de parcelas realmente infinitas, desbordada por todos lados por la inmensidad divina [*Ibid*, p. 242]."

Concluyo aquí la cita de Gouhier. El lector interesado en enterarse de la contrarréplica de Descartes podrá leer con provecho tanto las porciones pertinentes sea del libro de Kovré o de Gouhier, así como las respuestas a las cartas de More en [1].

2. [6], pp. 153-4. Lo más probable es que la nota pertenezca al *Enchiridium Metaphysicum*, que es la obra de la que Koyré tomó las últimas citas.

> son infinitas de manera absoluta: las del Mundo, sin embargo, sólo son indefinidas... esto es, en verdad, finitas. De esta manera, Dios se eleva debidamente, esto es, de manera infinita, sobre el Universo y se entiende que es no sólo por una eternidad infinita mayor que el Mundo, sino también es más extenso y más amplio que él por espacios inmensos.[3]

Conforme a esta visión de More de la divinidad, no se cae en el spinocismo, ya que no hay una identificación, a través de la extensión, de Dios con el mundo creado. More mantiene una infinita distancia entre Dios y su creatura.

Otro rasgo de la lucidez de More fue el de introducir una diferencia entre espíritu y materia, no con respecto a la extensión, que ahora ambos comparten, sino con respecto a la posibilidad de ser o no penetrables: la materia, para More —en esto sigue a Descartes—, sería impenetrable, no así los espíritus.

El siguiente largo pasaje de More nos presenta sus caracterizaciones de espíritu y materia. En contra de quienes se quejan de que la noción de espíritu es algo difícil de captar, More dice que:

> ... por mi parte pienso que la *naturaleza* de un *espíritu* es tan concebible y fácil de definir como la de cualquier otra cosa. Con respecto a

3. Ya en los *Principes de la Philosophie* (I. 27: en [2] p. 37) Descartes había propuesto una aclaración de su terminología infinito, indefinido, en los siguientes términos:

Quelle difference il y a entre indefiny & infiny
Et nous appellerons ces choses indefinies plustost qu'infinies, afin de reserver à Dieu seul le nom d'infiny: tant à cause que nous ne remarquons point de bornes *en ses perfections*, aussi a cause que nous sommes tres assurés qu'il n'y'en peut avoir. Pour ce qui est des autres choses, *nous sçavons qu'elles ne son pas ainsi absolument parfaites*, porce que, encore que nous y remarquions quelquefois des proprietés qui nous semblent n'avoir point de limites, *nous ne laissons pas de connoistre que cela procede du deffault de nostre entendement. & non point de leur nature.*

Qué diferencia hay entre *indefinido e infinito*
Y llamamos a esas cosas indefinidas, más bien que infinitas, a fin de reservar sólo para Dios el nombre de infinito; tanto por causa de que no notamos límite alguno *en sus perfecciones* como por causa de que estamos plenamente seguros de que no los puede tener. Con respecto a las otras cosas, *sabemos que no son así de absolutamente perfectas* porque, aun cuando en ocasiones observamos propiedades que nos parecen no tener límites, *no dejamos de conocer que esto procede por falla de nuestro entendimiento y no por su naturaleza.*]

la *Esencia* misma o *Sustancia* pura de cualquier cosa que sea, es muy Novicio en la especulación quien no reconoce que eso es totalmente incognoscible: pero por lo que toca a las *Propiedades Esenciales* e *Inseparables*, éstas son tan inteligibles y explicables en un Espíritu como en cualquier otro Sujeto que sea. Como, por ejemplo, concibo que la *Idea* entera de un *Espíritu* en general o, al menos, de todos los *Espíritus* finitos, creados y subordinados, consta de estos diversos poderes o propiedades, a saber. *Autopenetración*, *Automovimiento*, *Autocontracción* y *Dilatación* e *Indivisibilidad* y son éstos los que reconozco como más absolutos: añadiré también lo que tiene relación con otro y es el poder de *Penetrar*, *Mover* y *Alterar la Materia*. Estas *Propiedades* y *Poderes* reunidos conforman la *Noción* y la *Idea* de un *Espíritu* mediante los que claramente se distingue de un *Cuerpo* cuyas partes no pueden penetrarse unas a otras, no es *Automovible*, ni puede *contraerse* ni *dilatarse* él mismo, es *divisible* y *separable* una parte de otra: pero las partes de un *Espíritu*, aunque se dilaten, no son separables así como no se pueden cortar los *Rayos* del *Sol* con un par de tijeras transparentes, y esto servirá para establecer la *Noción* de un *Espíritu*, y, aparte de esta descripción, es claro que *Espíritu* es una noción de mayor *Perfección* que un *Cuerpo* y, por tanto, más adecuada para ser un *Atributo* de lo que es *absolutamente Perfecto* que lo que es un *Cuerpo*.[4]

De las anteriores propuestas de More se forma un cuadro claro de oposición al pensamiento de Descartes. Primeramente, se ve que la distinción entre espacio y materia que hace More, introduce la posibilidad del vacío, excluida dentro del esquema cartesiano: empero, el vacío, según lo señala Koyré, es sólo *material*, ya que el Dios extenso lo llena todo. Por otra parte, al ser capaz el espíritu de penetrar la materia puede, con sus poderes, conferirle movilidad. Dado que ya las dos sustancias no son ajenas con respecto a sus atributos, hay una mejor posibilidad de explicar la interacción mente-cuerpo que en el esquema cartesiano, dentro del cual esto era imposible.

Antes de alejarme demasiado de estas observaciones acerca de las propuestas de More, me permito citar el siguiente pasaje del tratado hermético en versión latina. *Esculapio* (*Asclepius*), que fue bien conocido en la Europa medieval y renacentista, llegó a los platonistas de Cam-

4.Henry More, *An antidote against atheism*, lib.1. cap. IV, § 3, p.15. Citado en [6], pp.127-8.

bridge y del cual parece que escuchamos ecos en las propuestas de More y, por otra parte, nos recuerda también a Descartes:

> 33. Con respecto al *vacío*, que la mayoría de la gente de hecho le da gran importancia, yo opino que no hay vacío de ningún tipo, que no ha podido haberlo y que no lo habrá jamás. Pues todas las partes del mundo están absolutamente llenas: si bien el mundo mismo está lleno y completamente acabado gracias a los cuerpos... Pues, así como lo que se llama el espacio fuera del mundo, si es que existe algo así (lo cual no lo creo), debe estar, según mi opinión, lleno de seres inteligibles, es decir, similares a la divinidad de ese espacio... Así, cuídate, Esculapio, de llamar vacío a cualquier objeto a menos de decir también de qué está vacío lo que dices que está vacío, como vacío de fuego o de agua o de otra cosa similar: pues, incluso si sucede que veas un objeto que pueda estar vacío de esas cosas, por pequeño o grande que sea lo que parece que está vacío, sin embargo no sucede que esté vacío de espíritu o de aire.[5]

Volvamos con More. Las ventajas que tiene su sistema sobre el cartesiano no impiden que también haya una serie de graves problemas en el primero. Empero, no me detendré a considerar más a fondo el sistema de Henry More porque me desviaría considerablemente de mi tema.

Aquí quiero señalar que la de More no fue una posición única en su tiempo sino, como nuevamente señala Koyré, muy por el contrario, en sus aspectos fundamentales, la comparten varios de los más grandes pensadores de su época, precisamente los que se identificaron con la nueva visión científica del mundo.[6]

5. En [5]. pp. 342-3.

6. [6], pp. 155. Acerca de esto podemos recordar aquí la conocida propuesta de Newton, en su *Opticks*, cuestión 28:

> Y, al resolver correctamente estas cosas, [¿] no aparece de los Fenómenos que hay un Ser incorpóreo, viviente, inteligente, omnipresente, quien en el Espacio infinito, como si fuese su Sensorio, ve íntimamente las cosas mismas, las percibe a fondo y las comprende plenamente por su presencia inmediata ante sí... [?] ([10], p. 370).

Con respecto al pasaje anterior, la primer intención de Newton había sido la de enunciar, de manera categórica y audaz en extremo, que el espacio infinito *es* el sensorio de Dios; pero, como lo señala Westfall, después del último momento [esto es, ya había en circulación algunos ejemplares de la obra] intentó dar marcha atrás. Uno de los

2. *Locke y su propuesta sobre lo infinito*

John Locke, en su *Ensayo*, toca el tema de la infinitud, así como el de los atributos de la divinidad. Sus propuestas acerca de este último no son tan claras como uno lo deseara, pero al menos acerca del tema de la infinitud algo podemos decir con precisión. Locke se niega a aceptar el infinito en acto: sólo acepta el infinito potencial. Esto es acorde a la posición empirista lockeana, ya que difícilmente podría señalar alguna totalidad infinita en la experiencia que fuera la que le daría sentido al término infinito.

2.1. Infinitud potencial y en acto

Como lo he sugerido en el último párrafo, Locke piensa en la infinitud espacial en términos de una *totalidad* infinita de partes, lo que considera, como muchos autores de la época, que encierra una contradicción, pues esto sería pedir que esté terminado algo que requiere de un proceso interminable para su terminación. Locke nos dice lo siguiente en el *Ensayo*:

ejemplares *no* corregidos cayó en manos de Leibniz y es por ello que en su correspondencia con Clarke, en su primer comunicado, así como en el tercer párrafo de su segunda carta, no le concede a Newton el que hubiese hablado del espacio *como si* fuese el sensorio de Dios sino el haberse expresado del espacio como *del* sensorio de Dios. (Los comentarios de Westfall acerca de esto están en [11] pp. 646-8; los pasajes de Leibniz los encontrará el lector en [7] pp. 23 y 37).

Ya en los primeros años de la década de 1671, Newton había abrazado el arrianismo y, según nos dice Westfall (*cf. ibid*, p. 318): "En su lectura acerca de los teólogos platónicos del siglo tercero, Newton encontró exposiciones de tal Dios [de la concepcion arriana]. Dios, dijo Clemente de Alejandría, no está dividido, no está separado, no se mueve de un lugar a otro ni está en manera alguna circunscrito, sino que siempre existe en todo lugar: todo mente, todo luz paternal, todo ojo, viéndolo todo, oyéndolo todo, sabiéndolo todo, examinando los poderes con su poder. [*Keynes MS* 4. f. 14] Novaciano considera a Dios como inmenso y sin límites, no uno que está encerrado en un lugar sino uno que encierra todo lugar, no uno que está en un lugar sino, más bien, en quien está todo lugar, uno que lo contiene todo y lo mantiene todo unido asi que, conforme a esto, él ni asciende o desciende puesto que él mismo lo contiene y lo llena todo, [*Keynes MS* 4. f. 41]".

De inmediato, Westfall añade este pertinente comentario: "Newton pudo haber sido influido por los platonistas de Cambridge, pero también fue más allá de ellos, directamente a las fuentes de las que bebieron."

Véase, además, [4], especialmente el Capítulo 8: *Acerca de si el Espacio o el Continente Universal de Todas las Cosas ¿Es un Algo Creado o Increado?* (pp. 566b-568) en donde las propuestas sobre la inmensidad de Dios provienen de pensadores dedicados a la filosofía natural, como es el caso del mismo von Guericke.

> Aun cuando nuestra idea de la infinitud surge de la contemplación de la cantidad y del incremento sin fin que la mente es capaz de hacer en la cantidad, por la adición repetida a ésta de las porciones que sean, sin embargo supongo que producimos gran confusión en nuestros pensamientos cuando unimos la infinitud a cualquier idea supuesta de cantidad que pueda pensarse que tiene la mente y, así, hablar o razonar acerca de una cantidad infinita como un espacio infinito o una duración infinita. Pues, según pienso, al ser nuestra idea de infinitud *una idea en crecimiento sin fin*, pero al estar la idea de cualquier cantidad que la mente tenga, *terminada* en esa idea (pues aun cuando sea ésta tan grande como se quiera, no podrá ser mayor de lo que es) añadirle infinitud es ajustar una medida fija a una masa en crecimiento; y, por tanto, pienso que no es una sutileza despreciable el que yo diga que hemos de distinguir cuidadosamente entre la idea de la infinitud del espacio y la idea de un espacio inifinito. Donde la primera no es sino una supuesta progresión sin fin de la mente sobre tantas ideas de espacio como quiera, pero tener en realidad la idea de un espacio infinito en la mente, es suponer que la mente ya recorrió y realmente tuvo a la vista *todas* esas ideas repetidas del espacio tales que una repetición *sin fin* nunca puede representárselas totalmente: lo que lleva consigo una clara contradicción (*Ensayo* II, xvii, 7).

El problema al que Locke se enfrenta es el de explicar el sentido que pueda tener "infinito" conforme a la propuesta empirista que él defiende. La solución que ofrece, sin embargo, no parece resolver el problema, pues la discusión misma sobre el infinito parece presuponer que tenemos una idea de lo que esto sea, sin que, por otra parte, sea claro cómo pudimos obtenerla sobre la base de las propuestas empíricas. Locke, como veremos en un momento, añade un problema más a nuestra posible captación de lo que sea la infinitud y éste es la limitación o finitud de nuestros entendimientos.

Una de las características de la discusión en el siglo XVII de los problemas de la infinitud es, justamente, la de recaer en la excusa de la limitación o finitud de nuestra mente enfrentada a la enormidad del tema, con lo que se quiere justificar casi cualquier conclusión acerca de las características de la infinitud o bien el abstenerse de decir algo acerca de un tema que rebasa tan enormemente la capacidad de nuestra mente.

Conforme a lo que acabo de señalar, Locke rechaza que podamos tener una idea innata de Dios debido, precisamente, a la inmensidad y

perfección divinas. Los atributos de la divinidad no sería posible enclaustrarlos en la dimensión finita de nuestras mentes. Es éste un aspecto de la filosofía de Locke, entre otros, en el que se separa de las propuestas cartesianas. Otra nota opuesta a la filosofía cartesiana que encontramos en Locke es la aceptación del espacio sin materia. En el *Ensayo* leemos lo siguiente:

> Es verdad que, en nuestros pensamientos, fácilmente podemos llegar al final de la extensióon *sólida*: no tenemos dificultad ninguna para llegar a la frontera de todo cuerpo; pero cuando la mente está allí, no encuentra nada que impida su avance por esta expansión sin fin; de ésta no puede encontrar ni concebir fin alguno. (*Ensayo* II, xv. 2)

Es a continuación de este pasaje que nos encontramos con una primera propuesta acerca de la extensión de Dios.

2.2 Dios y su infinitud espacial

Según lo presenté en la primera sección de este escrito, Henry More encuentra que es claro y simple hablar de la inmensidad *espacial* de Dios. De esta manera es posible explicar la ubicuidad divina sin tener que buscar una explicación de la acción a distancia (problema profunda y profusamente discutido en la época). Por otra parte, More se cuida, también, de no permitir la separabilidad del espíritu de sí mismo. Dicho en otros términos, la materia es separable en partes, no así los espíritus y menos aún el más perfecto de todos: Dios. Así, aún cuando comenzamos con una explicación aparentemente exenta de misterios, habrá que introducir uno ahora: Dios *es* extenso, conforme a las propuestas de More, pero *no es* separable.

Locke tiene que enfrentarse a estos problemas si quiere dar una explicación de los atributos de Dios. Sus propuestas no parecen resolverlos todos, pero siempre tiene la posibilidad de apelar a la excusa de la finitud de nuestro entendimiento para explicar la posible falla de su propuesta explicativa:

> Es verdad que no podemos sino tener la seguridad de que el gran Dios, de quien y para quien son todas las cosas, es incomprensiblemente infinito; pero, sin embargo, cuando le aplicamos a ese Ser primero y supremo nuestra idea de infinito en nuestros débiles y estrechos pensamientos, lo hacemos primeramente con respecto a su duración y a su ubicuidad y de manera más figurativa, según creo, a su poder, su sabiduría, su bondad y otros atributos que propiamente son inagotables e incomprensibles, etc. (*Ibid*, II. xvii. 1)

En la siguiente cita que, como lo señalé en su lugar, sigue inmediatamente al pasaje de II. xv. 2. citado anteriormente, Locke nos ofrece una tesis de un Dios extenso, en la que la existencia de un espacio ilimitado parece imponérsele a este autor como un pensamiento natural:

> Ni se le conceda a nadie decir que detrás de los límites del cuerpo no hay nada en absoluto, a menos que confine a Dios dentro de los límites de la materia. Salomón, cuyo amplio entendimiento estaba lleno de sabiduría, parece haber pensado de otra manera cuando dijo: El cielo y el cielo de los cielos no pueden contenerte. Y pienso que mucho alaba la capacidad de su propio entendimiento quien se persuade a sí mismo de que puede extender su pensamiento más allá de donde existe Dios o imagina cualquier expansión en donde El no esté. (*Ensayo* II. xv. 2)

Locke, según lo he señalado, mantiene que no se tiene una idea del infinito en acto, sino sólo del infinito potencial: para él esto quiere decir que no tenemos una idea precisa y positiva del infinito, sino sólo una idea oscura y negativa del mismo. En un pasaje en el que alude a los pensadores que consideran que es posible atribuirle a Dios infinitud espacial, surgen con cierta claridad sus dudas acerca de nuestra idea de lo infinito. Estas dudas, entonces, permean, también, cualquier afirmación que él haga acerca del tema de la inmensidad de Dios:

> Pero si estos hombres son de la opinión de que tienen ideas más claras de la duración infinita que del espacio infinito porque no hay duda de que Dios ha existido por toda la eternidad, pero no hay ninguna materia real coextensa con el espacio infinito, sin embargo esos filósofos que son de la opinión de que el espacio infinito lo posee la omnipresencia infinita de Dios, así como su existencia eterna la duración infinita, debe de concederse que tienen una idea tan clara del espacio infinito como de la duración infinita, aun cuando pienso que ninguno de ellos tiene una idea positiva del infinito en cualquier caso. (*Ensayo* II. xvii. 20)

En otro pasaje del *Ensayo*, Locke le atribuye inmovilidad a Dios porque éste lo ocupa todo (cf., en la nota 6, la cita de Novaciano):

> En efecto, el movimiento no puede atribuírsele a Dios, no porque sea inmaterial, sino porque es un espíirtu infinito. (*Ensayo* II, xxiii. 21)

A pesar de las sugerencias que encontramos en el *Ensayo*, sin embargo, no parece que sea posible atribuirle a Locke, de manera categórica, una creencia en la inmensidad espacial de Dios.

Leibniz, sin embargo, en los *Nouveaux Essais*, critica las sugerencias de Locke y propone tesis contrarias, en este asunto, a las del filósofo inglés.

3. *Leibniz, crítico de Locke*

Leibniz, al referirse a la ubicuidad de Dios, nos dice lo siguiente:

> La tercera ubicuidad es la *repletiva*, que se le atribuye a Dios, quien llena todo el universo de manera aún más eminente que como los espíritus están en los cuerpos, pues él opera de manera inmediata sobre todas las creaturas al producirlas de manera continua, en tanto que los espíritus finitos no podrían ejercer ninguna influencia u operación inmediata. (*Nouveaux Essais* II. xv. 2)

Esta forma de expresión de Leibniz no hay que confundirla con una tesis de extensión espacial de la divinidad. Leibniz acepta de Descartes dos tesis centrales: la no extensión de Dios y las ideas innatas. Y para Leibniz es claro que muchos problemas acerca de la adquisición de la idea de lo infinito no surgirían si Locke aceptara ideas innatas:

> de manera que la consideración del infinito viene de la de la similitud o de la misma proporción y su origen es el mismo que el de las verdades universales y necesarias. Esto hace ver cómo lo que le da la completud a la concepción de esta idea se encuentra en nosotros mismos y no podría venir de las experiencias de los sentidos, al igual que las verdades necesarias no podrían probarse por inducción ni por los sentidos. La idea del *absoluto* está interiormente en nosotros, como la del ser: estos absolutos no son más que los atributos de Dios y se puede decir que son las fuentes de esas ideas así como Dios mismo es el principio de los seres. La idea del *absoluto*, con relación al espacio no es más que la de la inmensidad de Dios y sucede igual con las otras. Pero uno se engaña queriendo imaginar un espacio absoluto que sea una totalidad infinita compuesta de partes. No hay nada así; es una noción que implica una contradicción y estas totalidades infinitas y sus opuestos, los infinitamente pequeños, no se presentan sino en el cálculo de los geómetras de igual manera que las raíces imaginarias del álgebra. (*Nouveaux Essais* II. xvii. 3)

El pasaje es interesante, porque muestra importantes propuestas de coincidencia con Locke, sobre todo en la tesis crucial acerca de no poder aceptar la concepción del infinito de partes como una totalidad. Tanto Locke como Leibniz ven esto como una contradicción. Por otra parte, están presentes aquí las propuestas que Leibniz discutirá más adelante con Samuel Clarke y la presentación la hace Leibniz justamente en contra de las propuestas de Locke en quien sospecha una inclinación a sostener una tesis de infinitud extensa en Dios.

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM (México)

BIBLIOGRAFÍA

Diccionarios, enciclopedias, obras completas, etc.

<1> *Corpus hermeticum*. Texte établi par A.D. Nock et traduit para A.-J. Festugière. Société d'éditions "Les belles lettres": Paris. 4 vol. 1938.
<2> Descartes, R.: *Œuvres de Descartes*. Publiées Charles Adam et Paul Tannery (_) Nouvelle présentation, en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique. Librairie Philosophique J. Vrin, 19...-19... Vols. I-...
<3> Grant, E.: *A Source Book in Medieval Science*. Harvard University Press: Cambridge, Mas. 1974.

Obras consultadas

[1] Clarke, S.: *Cf. infra* [5].
[2] Descartes, R.: Correspondance (Mai 1647-Février 1650). En <2>.
Les principes de la philosophie (1647). En <2> IX-2.

[3] Gouhier, H.: *La philosophie de Malebranche* et son experience religieuse, (1926) Librairie Philosophique J. Vrin: Paris. 1948. 2eme édition.
[4] Guericke, O. von: Selección de *Ottonis de Guericke Experimenta Nova (ut vocantur) Magdeburgica De Vacuo Spatio primun a R. P. Gaspare Schotto...* Traducido por Edward Grant. E, <3>, pp. 563-8.
[5] Hermes Trismégiste: Asclépius: en <1> II, pp. 259-295 (Introduction): 296-355 (text): 357-401 (notes): 403-4 (addendum).
[6] Koyré, A.: *From the Closed World to the Infinite Universe* (1957) The John Hopkins University Press: Baltimore and London, 1979. Hay traducción al español: *Del mundo cerrado al universo infinito*. Traducción de Carlos Solís Santos, Siglo veintiuno editores; México, España, Argentina, Colombia; 1986 (5ª edición).
[7] Leibniz, G.W.: *Correspondance Leibniz-Clarke* (1715-6): présentée d'aprés les manuscrits originaux des bibliothéques de Hanovre et de Londres, par André Robinet, Presses Universitaires de France; Paris, 1957.
[8] *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1765) Chronologie et introduction par Jacques Brunschwig. Garnier-Flammarion; Paris, 1966.
[9] Locke, J: *And Essay Concerning Human Understanding* (1690). Collated and Annotated, with Prolegomena, Biographical, Critical, and Historical by Alexander Campbell Fraser, Dover Publications, Inc.: New York, N.Y., 1959, Vols. I y II.
[10] Newton, Sir I.: *Opticks* or A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections & Colours of Light. Based on the Fourth Edition London, 1730. With a Foreword by Albert Einstein; an Introduction by Sir Edmund Whittaker; a Preface by I. Bernard Cohen, and an Analytical Table of Contents prepared by Duane H.D. Roller. Dover Publications. Inc. New York, 1979.
[11] Westfall, R.S.: *Never at Rest*. A Biography of Isaac Newton, (1980) Cambridge University Press: Cambridge, 1982 (2ª reimpresión).

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVII, Nº 1 (Otoño 1991)

IDEAS PARA UNA SISTEMATIZACION DEL CONCEPTO DE FORMA DE VIDA*

Sergio R. Palavecino

Al abordar la obra de L. Wittgenstein, nos enfrentamos con la pregunta: "¿Qué es una forma de vida?", y para ella no hallamos una respuesta definida, ya que este autor no ha explicitado claramente en sus libros la extensión de dicho concepto; el cual constituye, quizás, la base de sus investigaciones. El objeto de este artículo es brindar algunas ideas para la sistematización de la noción de forma de vida y aplicarlas a la teoría kuhneana de la ciencia, tomando a la actividad científica como una forma de vida específica. Resulta claro que, debido a la extensión de este trabajo, estos objetivos sólo pueden cumplirse aquí en forma muy general.

1. *Algunas interpretaciones*

Si tomamos unos pocos ejemplos sobre la noción de forma de vida, basados en los conceptos de algunos prestigiosos comentaristas de Wittgenstein, podremos ver con claridad las dificultades que se nos presentan al tratar de determinar esta idea. Aunque aparentemente para H. Pitkin —comenzando con nuestros ejemplos— "su significado general es bastante nítido la vida humana como nosotros la vivimos y observamos no es exactamente un completo azar, un flujo continuo, sino que muestra patrones recurrentes, regularidades, modos característicos de hacer y ser, de sentir y actuar, de hablar e interactuar. Porque son patrones, regularidades, configuraciones, Wittgenstein los llama *formas;* y porque ellos son patrones en el tejido de la existencia humana y la actividad sobre la tierra, los llama formas de *vida*." (*1*, p. 132). Ahora bien, ¿cuáles son algunos de estos patrones? ¿Qué alcance poseen? ¿Van desde las regularidades biológicas hasta las pequeñas costumbres de

* Este artículo ha obtenido el Primer Premio de la Distinción Bernardo A. Houssay 1990, instituido por la *Revista Latinoamericana de Filosofía*.

una comunidad? Esto no parece estar claro y creo que es de vital importancia para elucidar este concepto.

Sin embargo, si adoptamos las ideas de S. Kripke, vemos que "la regularidad debe ser tomada como un hecho bruto." (2, p. 98). Y a continuación este autor nos cita un pasaje de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, el cual aparentemente confirma esta opinión: "Lo que hay que aceptar, lo dado —uno podría decir— son *formas de vida*." (3, secc. xi, p. 226e). Incluso, "Por definición", según Kripke, "otra forma de vida nos resultaría caprichosa e incomprensible." (2, p. 96). Para sostener esta afirmación, nos remite otra vez a una frase de Wittgenstein: "Si un león pudiera hablar, no lo podríamos entender." (3, secc. xi, p. 223e). ¿Qué se quiere decir con esto? ¿Hasta qué punto me resultan incomprensibles las costumbres de los zandas, los esquimales, los tehuelches o los escoceses? Antes de afirmar que otra forma de vida sería incomprensible, es necesario aclarar en cierto modo qué se entiende por ésta: si las regularidades de la existencia humana en general, o las de mi cultura, o las de mi sociedad. Para analizar un poco el sentido de la última cita, creo conveniente remitirnos a un párrafo anterior: "También decimos de alguna gente que son transparentes para nosotros. Sin embargo, es importante para considerar esta observación que un ser humano pueda ser un completo enigma para otro. Eso es lo que experimentamos cuando llegamos a un país de extraños con tradiciones completamente extrañas; e, incluso, cuando se domina la lengua de un país. No *comprendemos* a la gente. (Y no porque no sepamos lo que ellos se dicen a sí mismos). No podemos reencontrarnos en ellos." (3, secc. xi, p. 223e). Aunque la idea que intenta expresar Wittgenstein se muestra aquí con mayor nitidez, entiendo que es válido todavía preguntarnos ¿cuándo estaríamos en condiciones de decir que ciertas tradiciones nos son completamente extrañas, al punto de que la gente que las sigue nos resulte absolutamente incomprensible? ¿En qué países extraños sucede esto? A pesar de que estas preguntas suenen insólitas, lo que quiero apuntar es que si no podemos distinguir grosso modo los límites de lo que constituye una forma de vida, entonces, tampoco podemos saber a qué se refieren las afirmaciones que se hacen en torno a este concepto.

Por el otro lado, si rescatamos la opinión de D. Bloor, el énfasis de Wittgenstein "en lo que llamamos 'formas de vida' es parte de la orientación naturalista... Su acercamiento a la naturaleza de la creencia, el lenguaje, el razonamiento y la acción fue el de verlas como un fenómeno natural. Ellas se hacen inteligibles mostrando cómo surgen de la conducta humana anclada en su material, biológica y culturalmente enmarcado." (4, p.2). Es girando en torno a esta idea que Bloor nos recuerda algunas palabras de Wittgenstein: "Lo que proporcionamos son en realidad observaciones sobre la historia natural del hombre; pero no curiosidades, sino constataciones de las que nadie ha dudado, y que sólo escapan a nuestra observación porque están constantemente ante nuestros ojos." (3, secc. 415, p. 125). Como así también: "Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar." (3, secc. 25, p. 12e). Sin embargo, Wittgenstein nos aclara más adelante que, como su interés no se retrotrae hasta las causas naturales de la formación de conceptos, "no hacemos ciencia natural; tampoco historia natural —dado que también nos podríamos inventar una historia natural para nuestras finalidades." (3, secc. xii, p. 230e). Por lo tanto, sus investigaciones no pretenden ir más allá de la gramática de los juegos de lenguaje; en ningún momento desea hacer ciencia social o natural. No obstante, parece vislumbrarse que quien quiera estudiar un juego lingüístico insertado en una forma de vida en particular, deberá necesariamente introducirse en el campo científico. Así lo entiende Bloor, quien intenta desarrollar una sociología del conocimiento en base a la teoría de los juegos lingüísticos; por eso mismo, nos dice: "reemplazaré una historia natural ficticia por una historia natural real, y una etnografía imaginaria por una etnografía real." (4, p. 5). Esta idea debe ser tenida en cuenta de manera muy especial para los fines de nuestro trabajo, ya que nuestro propósito es llegar a dilucidar la noción de forma de vida, justamente para poder aplicar este concepto a formas de vida específicas.

No obstante, ¿qué hemos visto hasta aquí que nos ayude a definir claramente la idea de forma de vida? "Patrones", "regularidades", "lo dado", "conducta humana enmarcada biológica y culturalmente"... todas estas nociones no alcanzan la mínima precisión que buscamos, sin embargo, nos orientan para salir a su encuentro. Es así que, apoyándome en estos conceptos, construyo una "imagen" de las formas de vida: la imagen de una pirámide cuya base está dada por las configuraciones biológicas del hombre, y sobre ella se asientan otros patrones, ya ahora de orden social y cultural. Pero la pregunta es: ¿Dónde acaba la pirámide? ¿Cuál sería la "punta" de la misma? ¿Con qué tipo de regularidades tiene su fin? Para responderla nos valdremos de un breve análisis sobre las cuatro interpretaciones del concepto de forma de vida que J. Hunter rescata de las *Investigaciones filosóficas*. Cabe señalar, además, que C. Hidalgo toma también estas cuatro interpretaciones en uno de sus artículos, pero para sus propios fines, que poco tienen en

común con los de este trabajo. (Ver *5*, p. 32).

Aquí observaremos cómo nuestra imagen de la pirámide se alarga o se achata de manera acentuada, según se adopte una u otra interpretación. Hunter nos hablar de 1) la concepción de forma de vida como juego lingüístico, 2) como agrupación de tendencias, 3) como modo de vida y 4) como algo orgánico. En 1) se dice que el concepto se refiere a "algo formalizado o estandarizado en nuestra vida... No es necesariamente estandarizado de un modo permanente: los juegos lingüísticos, como cualquier otro juego, pueden aparecer, cambiar y desaparecer". En 2) se lo ve como "una especie de atado de tendencias mutuamente relacionadas para comportarse de varios modos: tener ciertas expresiones faciales y hacer ciertos gestos, hacer ciertas cosas como contar manzanas o ayudar a la gente, y decir ciertas cosas". En 3) "es un modo de vida, o una moda, manera, costumbre o estilo de vida: que tiene algo importante que ver con la estructura de clase, los valores, la religión, los tipos de industria y comercio, y de recreación que caracteriza a un grupo de gente". Finalmente, en 4) el término parece extenderse únicamente a " 'algo típico de un ser viviente': típico en el sentido de estar, aproximadamente, en la misma clase del crecimiento o la nutrición de los organismos vivos, o de la complejidad orgánica que les permite propulsarse o reaccionar de maneras complicadas frente a su entorno." (*6*, pp. 275 a 278).

En primer lugar debemos decir que Hunter defiende esta última concepción. Por mi parte, no niego que exista una base biológica u orgánica sobre la que Wittgenstein entiende que se asientan las "actividades" que originan los distintos juegos de lenguaje, pero resulta claro que ésta es sólo la *base* y no puede alcanzar toda la extensión del concepto de forma de vida, de tal modo que llegue a dar cuenta de todos los "patrones" o "regularidades" que gobiernan nuestra vida. Además, tampoco sería fructífero para nuestro estudio quedar anclados en nuestros condicionamientos biológicos, sin que podamos ir más allá de éstos para rastrear las distintas configuraciones que explican el surgimiento específico de diversos juegos de lenguaje. De hecho, no podríamos estudiar *una* forma de vida en particular dado que toda la existencia humana, en cuanto a sus regularidades biológicas, sería *la* forma de vida. En consecuencia, entiendo que recortar el alcance del término a la base de la pirámide, aunque en cierta manera constituye un procedimiento seguro, no nos es de ninguna utilidad e, incluso, resta valor a toda la obra de Wittgenstein, quien —a pesar de referirse, quizás, en algún pasaje a la noción de forma de vida en este sentido sumamente

restringido— en general da a esta noción un alcance mucho más amplio, que la vincula a una dimensión social donde el término cobra su riqueza. En cuanto a las otras interpretaciones, considero que la tercera es la que nos ofrece una extensión del concepto de forma de vida que lo constituye en un claro objeto de estudio de las ciencias sociales, pero que, sin embargo, aún carece de la relación necesaria con el lenguaje, que tanto enfatiza Wittgenstein: "La expresión 'juego de lenguaje' debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje *forma parte* de una actividad o de una forma de vida." (El subrayado es mío) (3, secc. 23, p. 11e). La punta de la pirámide debe estar, entonces, en los juegos lingüísticos mismos. Estos son el último escalón de lo que llamamos "forma de vida" y, si deseamos emprender el estudio de una forma específica, debemos comenzar a descender por aquí. Por supuesto que la base, que la constituyen los patrones biológicos, son iguales para todos los juegos lingüísticos; lo único que podrá hablarnos de las particularidades de estos juegos es la esfera social o cultural. Sin embargo, aquí existen muchas capas, unas más generales, cercanas a la base, y otras más peculiares, cercanas a la punta de la pirámide. Por ejemplo, pueden existir varios juegos lingüísticos que se den dentro de una misma estructura de clase, pero que emerjan de distintas instituciones. Incluso, según sea el recorte de nuestro objeto de estudio, podemos dirigirnos a campos más restringidos en el ámbito de lo social, como, por ejemplo, la "comunidad de filósofos" en vez de la comunidad científica en general; o, más aún, una entidad en particular que refleje la tendencia de "ciertos filósofos". Dichos recortes son posibles porque los juegos lingüísticos en sí pueden clasificarse —por decirlo de alguna manera— en forma arbitraria, esto es, de acuerdo a nuestros fines. Wittgenstein mismo asume esta característica en sus *Investigaciones*: "... cómo agrupemos las palabras en géneros dependerá de la finalidad de la clasificación —y de nuestra inclinación...—. Piensa en los diferentes puntos de vista desde los que pueden clasificarse herramientas en géneros de herramientos. O piezas de ajedrez en géneros de piezas." (3, secc. 17, p. 8e). Es así que la exacta extensión del concepto de forma de vida viene dada de manera "ad hoc", es decir, de acuerdo a nuestros propósitos operativos. Por lo tanto, entiendo que esta concepción de las formas de vida, sin violentar extremadamente el espíritu que le imprimió Wittgenstein, aparece como una nueva y fructífera herramienta metodológica para el estudio de los juegos de lenguaje.

Ahora, apenas bosquejada nuestra idea de forma de vida, seguiremos precisándola al pretender aplicarla a la actividad científica, toman-

do para esto a la teoría de los paradigmas de Kuhn.

2. *La teoría kuhneana en la descripción de una forma de vida*

Para Wittgenstein "formular y comprobar una hipótesis" (3, secc. 23, p. 12e) es también un juego lingüístico insertado, por supuesto, en una actividad, la actividad de "hacer ciencia" podríamos decir. Esta es la forma de vida en la que ha centrado sus estudios Kuhn, trabajando con una visión similar a la concepción witgensteiniana del lenguaje, pero en su campo específico y, claro está, desarrollando sus propios conceptos teóricos. En *La estructura de las revoluciones científicas*, Kuhn nos habla del cambio científico a través de lo que él entiende como cambios de "*paradigmas*", este concepto es central en su teoría y en un primer momento lo define de este modo: "Considero a éstos (los paradigmas) como realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica." (7, p. 13). Dicha noción es mucho más amplia que la de teoría científica, e implica que una comunidad científica trabaja únicamente dentro, y ve el mundo através, de un paradigma. Este período de estabilidad en el campo científico, en donde todos los integrantes de la comunidad científica aceptan el paradigma y desarrollan sus actividades inmersos en él, es lo que Kuhn denomina "*ciencia normal*". A primera vista observamos que un paradigma puede ser considerado un juego lingüístico dentro de una pequeña subcultura, bastante homogénea, llamada "comunidad científica". Según Kuhn, "una comunidad científica consiste en quienes practican una especialidad científica. Hasta un grado no igualado en la mayoría de los otros ámbitos, han tenido una educación y una iniciación profesional similares. En el proceso, han absorbido la misma bibliografía técnica y sacado muchas lecciones idénticas de ella." (7, p. 272). A partir de compartir lo que constituye una misma *forma de vida*, los científicos realizan sus actividades sin reglas explícitamente formuladas, sino que la "práctica" se impone y "habla por sí misma". Kuhn mismo toma a Witgenstein para señalar esto: "los paradigmas *podrían* determinar la ciencia normal sin intervención de reglas descubribles... La primera (razón)... es la gran dificultad para descubrir las reglas que han guiado a las tradiciones particulares de la ciencia normal. Esta dificultad es casi la misma que la que encuentra el filósofo (Wittgenstein) cuando trata de explicar qué es lo que tienen en común todos los juegos. La segunda (razón), de la que la primera es realmente un

corolario, tiene sus raíces en la naturaleza de la educación científica. Como debe ser obvio ya, los científicos nunca aprenden conceptos, leyes y teorías en abstracto y por sí mismos. En cambio, esas herramientas intelectuales las encuentran desde un principio en una unidad histórica y pedagógicamente anterior que las presenta con sus aplicaciones y a través de ellas." (7, pp. 84-85). Resulta claro aquí que Kuhn habla de la "dificultad para descubrir las reglas" que guían cierta tradición científica, porque la tradición misma se da en el seno de una *forma de vida* compartida en donde la práctica, los ejemplos y el entrenamiento son las pautas que regirán la conducta de los científicos inmersos en su comunidad. En este caso, la referencia a Wittgenstein es explícita. Creo que a partir de esta coincidencia en la visión de ambos autores, se pueden seguir realizando comparaciones tomando dicho caso como el punto medular desde donde surgirán analogías más o menos fuertes entre las nociones que se manejan en las teorías de uno y otro.

Para tomar un ejemplo, abordemos el problema de la "inconmensurabilidad" planteado por Kuhn y apliquemos, como prometimos, nuestra concepción acerca de las formas de vida. Con este fin, nos hacemos la siguiente pregunta: ¿En qué medida podemos decir que un físico newtoniano y otro relativista hablan sobre lo mismo? A partir de esta cuestión, surge lo que Kuhn llama la "inconmensurabilidad de los paradigmas": "... uno y otro bando inevitablemente ven de manera diferente algunas de las situaciones experimentales u observacionales a las que tienen acceso. Sin embargo, como los vocabularios en que discuten de tales situaciones constan predominantemente de los mismos términos, tienen que estar remitiendo algunos de tales términos a la naturaleza de una manera distinta, y su comunicación, inevitablemente, resulta sólo parcial." (7, p. 303). Wittgenstein diría que ambos juegos de lenguaje son diferentes pero que tienen cierto "parecido de familia", lo que hace posible algún grado de comunicación entre los integrantes de un juego y otro. Cabe decir que los juegos son distintos porque, aunque ambos se valgan prácticamente de los mismos términos, los usan de diferente manera. De acuerdo con la teoría wittgensteiniana este "parecido de familia" es el que nos permite hablar de una misma palabra, por ejemplo "masa", como si, a pesar de sus diferentes usos, nos estuviéramos refiriendo a una misma cosa; pero en esto no interviene la referencia en sí, ya que, si nos guiáramos por ella, nos encontraríamos en una posición netamente metafísica (posición que Wittgenstein siempre ha tratado de eludir). Simplemene sabemos que

jugamos con cieras palabras de cierto modo y que otros juegan con las mismas palabras, u otras, de un modo parecido. No podemos asegurar que hablemos de lo mismo, aunque de hecho lleguemos a entendernos. Comprometernos con la existencia de ciertos referentes independientemente de cualquier juego lingüístico (o de cualquier paradigma) es algo que se encuentra fuera de nuestro alcance.

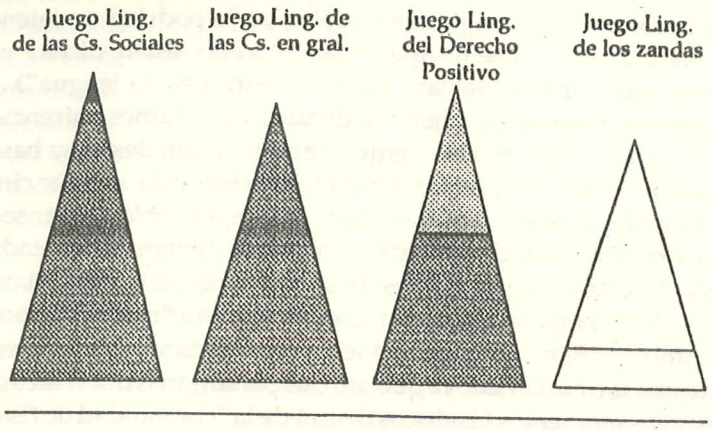
En su libro, *Razón, verdad e historia*, H. Putnam ataca la idea de inconmensurabilidad aduciendo que "esta tesis se autorrefuta, al igual que las tesis positivas con respecto al significado y a la verificación." (*8*, p. 119). Veamos cuáles son sus argumentos: "La tesis de la inconmensurabilidad afirma que los términos utilizados por otra cultura (pongamos por caso el término "temperatura", tal como lo utilizó un científico del siglo diecisiete) no pueden hacerse equivalentes en significado o referencia con ninguno de *nuestros* términos o expresiones... En esta ocasión la réplica consiste en que, si la tesis fuera realmente verdadera, no había manera de traducir otros lenguajes —ni siquiera estadios anteriores de nuestro propio lenguaje. Y si nos es absolutamente imposible interpretar los ruidos de los organismos, dejamos de tener razones para considerarlos como seres que *piensan* y *hablan*, ni siquiera para considerarlos *personas*." (*8*, pp. 119-20). Creo que en este párrafo se exagera un poco la posición de Kuhn. Ya vimos que éste admite una comunicación entre integrantes de distintos paradigmas, aunque sólo sea "parcial". El punto para él es que "la superioridad de una teoría sobre otra es algo que no puede demostrarse en el debate." (*7*, p. 303). Sin embargo, considero que la teoría de los juegos lingüísticos —junto con nuestra visión de las formas de vida— puede ofrecer una respuesta más completa al argumento de Putnam. En primer lugar, recordemos la imagen piramidal que nos hicimos de las formas de vida: los patrones biológicos son la base y son compartidos por todos los seres humanos, más arriba aparecen estratos culurales, algunos muy profundos, también compartidos por muchas culturas en diversos momentos históricos, y otros, ya más cercanos a la punta de la pirámide, cambiantes y heterogéneos; por último, en el extremo, el juego lingüístico correspondiente. Esto hace que muchos juegos de lenguaje se asienten en formas de vida muy similares, en donde la mayor parte de la pirámide sea compartida, por lo tanto, el grado de comunicación entre estos juegos será mucho mayor que entre dos lenguajes de culturas absolutamente diferentes; ya que la cuestión central para que sea posible la comunicación no se da tanto en los juegos lingüísticos como en las capas más profundas de las formas de vida. Para ver esto volvamos nuevamene a

la expresión: "Si un león pudiera hablar, no lo podríamos entender." (Debemos tener en cuenta que estas palabras están dichas en un contexto que implica "hablar incluso nuestra misma lengua"). Aquí Wittgenstein nos pone un ejemplo donde nos hallamos enfrentados a una forma de vida completamente diferente —aún desde su base (los patrones biológicos)—, lo que explica que su lenguaje, aunque circunstancialmente sea el mismo, nos resulte incomprensible. En consecuencia, por el otro lado, dos juegos lingüísticos diferentes asentados en formas de vida muy semejantes, poseerán muchos puntos en común para establecer una buena comunicación. (En otro "recorte" metodológico, probablemente los juegos que estamos tratando pertenecerían a una misma forma de vida, ya que son dos paradigmas diferentes dados en distintos momentos históricos dentro de la "comunidad de físicos"). Incluso, en este caso que nos toca, los dos juegos pueden compartir casi la misma idea de *racionalidad*. Esto no se contradice con la concepción de Kuhn, quien no niega que en el debate sobre la elección entre dos paradigmas la idea de racionalidad no juegue un papel importante; "tampoco implica siquiera que las razones para la elección son distintas que aquellas que habitualmente catalogan los filósofos de la ciencia: precisión, sencillez, utilidad y similares. Sin embargo, lo que debe indicar es que tales razones funcionan como valores y que así pueden aplicarse de manea diferente, individual y colectivamente, por los hombres que convienen en aceptarlas." (*7*, p. 304).

De este modo, creo que hemos podido observar a grandes rasgos la aplicación de nuestras ideas sobre las formas de vida al problema de la inconmensurabilidad de los paradigmas. Ahora, trataremos un último caso para considerar otros temas a la luz de las nociones expuestas en este trabajo.

3. *Consideraciones metodológicas*

A continuación bosquejaré un breve gráfico, el cual no pretende ser el resultado de ninguna hipótesis empírica, sino simplemente trata de ilustrar ciertas consideraciones teóricas que hemos de esbozar aquí.



Formas de vida

Este gráfico comparativo está hecho, por supuesto, a partir del juego lingüístico de las ciencias sociales y desde aquí se realiza esta serie de relaciones. Imagino, por ejemplo, que si —para mis fines— decido considerar los dominios de un juego de lenguaje dentro de un ámbito más restringido que lo que pudiera hacerlo otro investigador (a modo ilustrativo: el juego lingüístico de las ciencias sociales sobre el de las ciencias en general), supuestamente tendría que dar cuenta de todas las especificaciones de la forma de vida del juego mayor que lo sustenta más las particularidades "institucionales" de mi juego en cuestión. En ese sentido, es mejor considerar a las pirámides como si estuvieran superpuestas, aunque no aparezcan así en el gráfico (ya que fue trazado así con la idea de que no resultara muy confuso). Sin embargo es importante aclarar que, en la práctica, resulta *imposible que alguien "dé cuenta de todas las especificaciones de la forma de vida" de un juego lingüístico; pero esto no quiere decir que por ello sólo se dedique a describir las "capas superiores" que sostienen al juego que conforma su objeto de estudio, sino que escogerá los elementos que le parezcan* significativos, de acuerdo a sus fines, a lo largo de toda la pirámide. Por ejemplo, en su libro Kuhn pone especial interés —al describir la actividad de la ciencia— en el problema de la "percepción", lo que supone patrones fisiológicos y psicológicos bastante profundos, aunque, por el otro lado, no considera esencial explicitar los elementos sociales que inciden en los cambios de paradigma; los que él denomina "factores externos", a pesar de su importancia, quedan fuera de los límites de su trabajo (Ver 7, p. 117). Es así que Kuhn, para poner de relieve lo *característico* de la actividad científica, en

ocasiones apela a teorías que pretenden dar cuenta de regularidades muy *generales* (la teoría de la gestalt, por ejemplo), por muy paradójico que esto parezca. Entiendo que aquí no existe ninguna contradicción, sino, muy por el contrario, resulta del todo coherente con lo que hemos venido diciendo. Expliquemos por qué. Si Kuhn *sólo* se hubiera valido de la descripción de regularidades muy "generales", por supuesto nunca habría llegado a presentar su objeto de estudio, jamás nos habríamos dado cuenta —quizás únicamente por el título— de que pretendía hablarnos específicamente de la actividad científica. Por lo tanto, estos patrones generales (estas capas profundas de la pirámide) sólo aparecen para *articularse* con la descripción de otros elementos, estos sí más "característicos", a los que les sirven de *base*. De este modo, sin la explicitación de una teoría de la "percepción", una serie de afirmaciones kuhneanas respecto de la ciencia en particular quedarían, siguiendo con nuestra metáfora, "en el aire". Esto explica por qué prefirió desarrollar *ciertos* elementos generales de una forma de vida, compartidos por muchos otros juegos lingüísticos, en detrimento de *otros* elementos más específicos en cuanto a su objeto de estudio. Pero supongamos que Kuhn pretendiera más tarde describir el juego lingüístico del "Derecho Positivo", para citar un caso; entonces, si se valiera de los mismos elementos de "base" que utilizó para hablar de la actividad científica, éstos deberían ser expuestos de la misma forma en que fueron descriptos en su momento. Esto quiere decir que Kuhn no está obligado, por ejemplo, a desarrollar el problema de la "percepción" para describirnos el juego de lenguaje del "Derecho Positivo", pero si lo hiciera, no podría apartarse de la teoría gestáltica que defendió en *La estructura de las revoluciones científicas* (salvo que estuviera dispuesto a revisar completamente las afirmaciones hechas en este trabajo). Aunque, con seguridad, deben existir, no sólo una base, sino varias capas "compartidas" en las formas de vida que sustentan al juego lingüístico de la Ciencia y al del Derecho Positivo. Ambos están insertos, de una u otra manera, en nuestro mundo cotidiano, claro que de modos distintos y con diferentes consecuencias; sin embargo, no podemos negar que en algún grado son parte de la forma de vida de nuestra sociedad. En cambio, si abordáramos la forma de vida de una comunidad con un desarrollo absolutamente aislado de la nuestra, los métodos de investigación deberán ser distintos. En este caso, sólo podemos presuponer los patrones que entendemos característicos de la raza humana, para luego "sumergirnos" en dicha forma de vida tratando de comprenderla a partir de sus propios valores. De hecho, encontraremos o no coinci-

dencias con nuestra propia forma de vida, pero esto únicamente lo sabremos después de haber realizado nuestro estudio, cuidándonos de no haber introducido subrepticiamente estas "coincidencias" como hipótesis de trabajo. En otras palabras: el método etnográfico —por sobre el sociológico— es el que mejor se ajusta para la descripción de los juegos lingüísticos insertados en formas de vida que nos resultan del todo ajenas. No obstante, es necesario actuar aquí con precaución. El problema es que de hecho existe, indudablemente, una progresiva "transnacionalización de la cultura" y, en consecuencia, el "mundo moderno" se introduce con sus patrones y valores en una gran diversidad de modos de vida; por lo tanto, las formas de vida que podemos considerar aisladas de los patrones culturales de nuestro mundo cotidiano disminuyen de manera acelerada. Como dice N. Canclini: "Las afirmaciones sobre la igualdad del género humano, la relatividad de las culturas y el derecho de cada una a darse su propia forma son inconsistentes si no las ubicamos en las condiciones actuales de universalización e interdependencia." (*9*, p. 20). Sólo en este sentido el relativismo cultural podrá rescatar los fenómenos de transnacionalización que surgen de manera explosiva, en especial en este último siglo. Un estudio de campo que no considere las crecientes relaciones e influencias que ejercen la o las culturas dominantes —cuando éste sea el caso— ofrecerá una visión completamente distorsionada de la forma de vida que haya escogido como objeto de investigación. Pero al aceptar esto, no se niega al relativismo cultural —que entiendo se desprende de la teoría de los juegos lingüísticos—, puesto que los grandes procesos de tranculturación quizás nos brinden la imagen de un mundo más homogéneo, sin embargo, esto no nos permite dar validez *universal* a fenómenos que, aunque ampliamente difundidos, están restringidos culturalmente.

Creo que, con lo dicho hasta aquí, hemos ofrecido una serie de afirmaciones metodológicas muy generales que aspiro hayan servido de algún modo para ilustrar un poco más los alcances respecto de nuestro intento de sistematización del concepto de forma de vida.

4. *Conclusiones*

Al intentar en este breve trabajo acercarnos a la sistematización de la noción de forma de vida, nos hemos asomado apenas a algunas de sus consecuencias, pero ya dentro de estas pocas páginas vemos sugeridos varios puntos que, por una cuestión de extensión —como ya dijimos— no hemos podido tratar. Me interesaría aprovechar las líneas que

restan para mencionar, por lo menos, a los que considero más importantes. Comenzaré refiriéndome al concepto de "juegos de lenguaje". Repasando nuestras afirmaciones vemos que es este concepto el que nos señala el recorte metodológico para aprehender nuestro objeto de estudio, esto es, las formas de vida. Nuestro recorte es de carácter *lingüístico*, como es lógico siguiendo la obra de Wittgenstein, pero esto de ningún modo señala una prioridad de lo lingüístico sobre lo no-lingüístico, muy por el contrario. Ya observamos que el lenguaje es un *emergente* de las formas de vida en las que tiene lugar, y a partir de este fenómeno descendemos para su comprensión en los patrones no lingüísticos que lo sustentan. Por eso, entiendo junto con Bloor (Ver *4*, p. 173) que el significado debe ser aprehendido vía la sociedad y no viceversa; como el mismo Wittgenstein expresa: "¿De manera que Ud. afirma que es el acuerdo humano el que decide lo que es verdadero y lo que es falso? Los seres humanos *dicen* lo que es verdadero o falso, y se ponen de acuerdo en el *lenguaje* que usan. Eso no es un acuerdo sobre opiniones sino sobre una forma de vida." (3, secc. 241, p. 88e). De allí que cualquier análisis de un juego lingüístico en particular implique, si se quiere seguir la teoría wittgensteiniana, un estudio social que permita desentrañar los *usos* —esto es, los significados— de las palabras en juego dentro de su *forma de vida* correspondiente.

Esto nos lleva a una segunda cuestión, que podemos sintetizar así: "¿Debemos indefectiblemente, para ser coherentes con la teoría wittgensteiniana, adoptar una teoría sociológica en particular en el estudio de una forma de vida específica?". Entiendo que no, principalmente por dos motivos. Primero, porque Wittgenstein, a diferencia de lo que proponemos nosotros que es describir formas de vida particulares con una visión sistematizada de las mismas, realiza una tarea muy distinta que no lo compromete con ninguna teoría social. Recordemos que sus investigaciones no pretendían ir más allá de la *gramática* de los juegos de lenguaje; por eso vimos que Bloor se proponía, apartándose de Wittgenstein —quien podía inventar "una historia natural" para sus finalidades—, reemplazar una historia ficticia por otra real; ya que su idea era desarrollar una sociología del conocimiento en base a la teoría de los juegos lingüísticos. Segundo, como ya observamos también, las formas de vida pueden ser estudiadas, potencialmente, desde infinitos puntos de vista, por los que cada investigador escogerá los elementos que le parezcan significativos a partir de los principios teóricos que lo rigen. Por ejemplo, en el caso de Kuhn advertimos una cuidada selección de elementos considerados relevantes para el autor, con el fin de

describir la actividad científica. Dijimos que éstos se articulaban a lo largo de la "pirámide" que constituye esta forma de vida con el propósito de establecer un análisis fundado de la misma. Pero al mismo tiempo observamos que una descripción exhaustiva de cualquier forma de vida parece imposible, por lo que señalamos acerca de la necesidad de un recorte de acuerdo a nuestros puntos de vista y la potencial infinitud de modos de clasificar un mismo conjunto de elementos. Es así que llegamos a esta conclusión: no estamos obligados a tomar una teoría social en particular para abordar el estudio de una forma de vida, ésta será escogida evaluando cuáles son los elementos seleccionados para realizar la descripción correspondiente y desde qué punto de vista nos conviene encarar su estudio. Claro que, en general, esto se da todo en un mismo momento; nosotros, la mayor parte de las veces, ya hacemos la selección con una teoría en mente y no sólo con nuestros valores o finalidades. Para citar un caso grotesco, si nosotros consideramos al sistema capitalista como una forma de vida, es obvio cuál teoría se acomodará mejor a nuestra futura descripción.

Sólo me queda decir, una vez más, que un trabajo detallado sobre estas ideas para la sistematización del concepto de forma de vida arrojaría luz sobre varios puntos más que los tratados aquí; por lo cual, considero una tarea fructífera el seguir trabajando en esta dirección.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (Argentina)

REFERENCIAS

[1] H. Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley, University of California Press, 1972.

[2] S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Basil Blackwell, 1982.

[3] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, New York, The Macmillan Company, 1953.

[4] D. Bloor, *Wittgenstein: A social theory of knowledge*, Hong Kong, The Macmillan Company, 1982.

[5] C. Hidalgo, "Reglas y formas de vida", en *Análisis Filosófico*, vol. I, n 2, nov. 1981 (SADAF).

[6] J. Hunter, " 'Forms of Life' in Wittgenstein's Philosophical Investigations", en E. Klemke (ed.), *Essays on Wittgenstein*, Chicago, University of Illinois Press, 1971.

[7] T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, (*The Structure of Scientific Revolutions*, 2 ed. Chicago, University of Chicago Press, 1971).

[8] H. Putnam, *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988, (*Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981).

[9] N. Canclini, *Cultura y sociedad: una introducción*, S.E.P., 1981.

ABSTRACT

There is no agreement among commentators concerning the meaning of the concept of forms of life in Wittgenstein. This article purports to give a systematic interpretation of this concept, that could be used as an epistemological tool. The concept of language games can also be clarified by means of this systematic interpretation of the concept of forms of life.

crítica

Vol. XXII / No. 66 / México, diciembre 1990

SUMARIO

Artículos

WESLEY C. SALMON, Scientific Explanation: Causation *and* Unification

SERGIO MARTÍNEZ, Más allá de la presuposición newtoniana: propiedades genuinamente disposicionales en la mecánica cuántica

ANA ROSA PÉREZ RANSANZ, Azar y explicación. Algunas observaciones

DOROTHY EDGINGTON, Explanation, Causation and Laws

EDUARDO H. FLICHMAN, A Crucial Distinction: Initial Data and Law Application Instances

MERRILEE H. SALMON, On the Possibility of Lawful Explanation in Archaeology.

Discusiones

LEÓN OLIVÉ, Sobre causación y unificación según Wesley Salmon

Notas bibliográficas

Libros recibidos

CRÍTICA, *Revista Hispanoamericana de Filosofía* se publica en Abril, Agosto y Diciembre. Toda correspondencia debe dirigirse a CRÍTICA, Apartado 70-447, Coyoacán, 04510-México, D.F. México.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVII, Nº 1 (Otoño 1991)

NOTAS

EL "REGRESO A LA NATURALEZA" COMO LIBERACION EN EL MUNDO ANTIGUO

Arturo Andrés Roig

Nuestra intención es la de ocuparnos del tema de la naturaleza entre los griegos, a partir del momento en el que este concepto adquiere en su tradición filosófica una determinada especificidad que permite mirarlo como una categoría que expresa funciones diferenciables.

Según nos lo ha dicho Rodolfo Mondolfo, en cuyo homenaje leemos estas disquisiciones sobre el tema señalado * fue con los sofistas con quienes comenzó a delinearse la distinción entre el mundo de la naturaleza y lo que el filósofo italiano denomina "mundo de la cultura". En efecto, en los filósofos naturalistas anteriores —no olvidemos que los sofistas han sido colocados por Diels junto con los pre-socráticos— esos mundos se hallaban, según palabras de Mondolfo "fundidos y confundidos". Lógicamente, dentro del movimiento sofístico en el que la distinción habrá de quedar establecida, hay líneas divergentes dentro de las cuales es posible destacar una en la que se produce lo que bien podríamos caracterizar como "regreso a la naturaleza" e interpretar ese regreso como una posición de liberación.

Ahora bien, si es cierto que son los sofistas quienes habrán de establecer las nuevas categorías según las cuales la vida humana se desarrolla, ya sea de modo armónico, ya conflictivamente, en la contraposición de *physis* y *thésis*, la verdad es que aquellas categorías ya se encontraban de alguna manera establecidas en el mundo de los mitos. En particular debemos prestar atención al papel que juegan los héroes cuya función es evidentemente diferente de la de los dioses. Estos, si

* Palabras leídas en el Homenaje a Rodolfo Mondolfo realizado por la Universidad Nacional de Córdoba el 5 de diciembre de 1990.

bien se habían alejado de los poderes de la naturaleza a los que siempre de alguna manera expresaron y se habían aproximado a formas de conducta humana, nunca alcanzaron el nivel de humanidad de los semidioses. Por otro lado, esa particularidad de los héroes irá siendo acentuada por obra de la gigantesca labor de resemantización a la que fue sometido de modo permanente todo el mundo mitológico y que adquirió particular fuerza a medida que se iba configurando ese gran período que tradicionalmente es caracterizado como "antropológico". No serán únicamente los sofistas —a los que se les atribuye el paso de un mundo de preferencias cosmológicas, hacia otro de urgencias humanas— sino que, como obra ciertamente decisiva en todo este proceso, se destaca el papel jugado por los grandes trágicos en su constante labor de reelaboración de la gran simbólica griega. Después de los sofistas, los más importantes de ellos contemporáneos de Sócrates, se abre ese mundo variado y lamentablemente tan poco documentado, el de las llamadas "escuelas socráticas menores" en cuyo seno se encuentran los cínicos. En ellos, que asimismo conocieron el magisterio socrático, la cuestión que nos interesa, a saber, la del "regreso a la naturaleza", habrá de adquirir nuevos e importantes matices, para concluir, luego de agotados los grandes sistemas de la Academia y del Liceo, con la formulación del tema y en el sentido que a nosotros nos interesa, principalmente, entre los epicúreos.

Ahora bien, esta cuestión que caracterizamos como "regreso a la naturaleza" y que tiene sus inicios con una de las líneas de la sofística, pareciera entrar en contradicción con aquel paso en el que los sofistas jugaron tan importante papel, el que fue desde una visión "cosmológica", propia básicamente de la filosofía jonia, hacia una comprensión "antropológica" del mundo y de la vida. Así, cabría preguntarse qué relaciones o diferencias muestra el concepto de *physis* en los milesios, por ejemplo, y el mismo concepto en sofistas como Antifonte e Hipias de Elis. No nos cabe duda de que estamos ante una comprensión diferente de la "naturaleza", la que es rechazada o se predica su positividad, en relación con un opuesto al que suele caracterizárselo como mundo de lo convencional o de las "leyes humanas". Es evidente que la "naturaleza" de la que ahora se habla no es el "cosmos", sino la que se opone por ejemplo, a la ciudad y de modo específico a las regulaciones de la vida que impone la cultura de las ciudades las que, como se sabe, funcionaban como "ciudades-Estado". Y así el nuevo concepto de "naturaleza" se aproximará a la noción de "campo" y hasta de "paisaje", tal como puede vérselo en el conocido texto del *Fedro* en el

que Sócrates declara que no necesita ni desea salirse de las murallas de la ciudad para filosofar y se declara como filósofo ciudadano por antonomasia. Y de este modo no es únicamente la cosmología anaxagórea la que habrá de rechazar el filósofo ateniense, sino también este nuevo sentido de la *physis* que se venía gestando en la contraposición entre "naturaleza" y "norma". Debemos dejar aclarado que ese "paisaje" que aparece tan fugazmente en el *Fedro* tampoco interesará —otro tanto deberíamos decir de la noción de "campo"— a aquellos que hablen de un "regreso a la naturaleza".

Asimismo el nuevo concepto implicaba un tipo distinto de racionalidad el que, llevado el asunto al plano de la vida humana, suponía la contraposición entre una "moralidad" y una "eticidad", a tal extremo que la noción de *physis* habrá de ser entendida como un determinado nivel de vitalidad primaria al que se ha de regresar, en contra de la "ley de la ciudad". Con lo que la oposición entre una moral "según naturaleza" (*kata physeis*) o según las "leyes" (*kata nomo*) no queda explicada suficientemente si nos atenemos a la clásica oposición entre "naturaleza" y "cultura", puesto que la "naturaleza", no ajena nunca a mediaciones, es una forma cultural. Desde este punto de vista, el "regreso a la naturaleza" se resolvía en una polémica en el seno del mundo de la cultura y es por esto fundamentalmente que los sofistas hablaron de "naturaleza" sin regresar a las cosmologías anteriores.

Por otra parte, la "racionalidad" de la que estamos hablando y que abarca, en diversos niveles, tanto a la "naturaleza" como a la "cultura", no es tampoco el Logos de los cosmólogos. A pesar del fuerte contenido antropológico de un pensador como Heráclito, su logos es siempre una categoría cosmogónica y cosmológica —valga la redundancia— y nunca es el tipo de razón que se habrá de poner en juego a partir de la sofística y que habrá de generar la idea de que es conveniente optar por una "racionalidad" según la "naturaleza" (*kata physei*) y otra "racionalidad" según el mundo de las "convenciones" (*kata nomo*).

Mas, la oposición inaugurada por los sofistas tiene todavía otras connotaciones ciertamente impresionantes. En particular implica una polémica, sumamente viva, respecto del principio de toda antropogénesis posible. En eso entra toda la cuestión del trabajo, de la técnica que rige las formas del trabajo y, en última instancia, el sentido de la vida humana en relación con lo que mucho más tarde se habrá de llamar "civilización". Y lógicamente, con el tema del trabajo, el no menos inevitable de las desigualdades humanas y, por último, el de la liberación. Para eso estarán los grandes mitos relativos a la vida de los héroes,

en particular de los dos más grandes y significativos de la mitología antigua, Prometeo y Heracles. Los sofistas y los trágicos se encargarán de mostrarnos los intentos más osados de explicar la vida humana a través de las figuras establecidas por las semideidades míticas.

En particular es importante detenernos en el concepto mismo de trabajo. A propósito de él vemos generarse una dicotomía entre una comprensión positiva, unida a una idea de "progreso", muy clara en el mito de Prometeo tal como lo entendieron Esquilo y Protágoras, la que anticipaba la problemática de "barbarie" y "civilización"; y otra, negativa que ve en el trabajo una maldición y la negación de un desarrollo espontáneo de la vida. La "Edad del hierro" de la que nos habla Hesíodo es precisamente una edad del trabajo y por eso mismo del dolor, a la que míticamente se contrapone una "Edad de oro", en una imagen radicalmente invertida si pensamos en la idea de "progreso" de que hicimos mención. De alguna manera, el "regreso a la naturaleza" en Antifonte y en Hipias de Elis, encierra un cierto mito equivalente al de la "Edad de oro", en cuanto afirma la vida "natural", frente a la ciudadana y hasta podríamos pensar que la mítica edad feliz hesiódica es una vía metafórica para expresar aquel nivel de moralidad, opuesto a las formas opresivas de eticidad que el mismo poeta denuncia. Por cierto que estamos, en el caso del poeta beocio, ante una moralidad fuertemente homosexual como lo prueba la inexistencia en aquella "Edad de oro" de la mujer, la que integra uno de los males de la "Edad del hierro". Los cínicos serán los encargados de superar este homosexualismo masculino y abrirán las puertas, por primera vez en la historia, a la mujer como sujeto de pensar y actuar filosóficos. Para ellos la mujer también debía "regresar a la naturaleza", aunque esto pueda parecer contradictorio.

Y por encima de esos dos modos de comprensión en los que el trabajo es visto teniendo diariamente presente el mundo de la producción artesanal y el papel del fuego como generador de la fuente de energía por excelencia que permitió salir del salvajismo, hay otro concepto de acuerdo con el cual se da una forma de trabajo que no necesita del fuego, sino que, en una especie de grado segundo, actúa sobre las consecuencias del trabajo del que ha surgido la ciudad y la odiosa esclavitud. Si nos atenemos a los mitos veremos que no es lo mismo el trabajo que ordena y crea, junto con el mundo de las técnicas, un Prometeo, que el trabajo de liberación de Heracles, quien habrá de "desatar" al propio Prometeo, quien pasará de este modo de su estado de "encadenado" (*desmotes*) al de "desatado" (*lyomenos*). La libertad respecto del trabajo no es, pues, la clásica *eleutheria*, sino que es otra cosa, es "liberación" (*apolysis*).

Las figuras del pensamiento sofístico parecieran mostrar esos momentos que acabamos de señalar, los que van desde una afirmación prometeica de la ciudad y del trabajo, hasta su negación y la afirmación de la tradición superadora expresada por Heracles. No ignoramos, por cierto, que las circunstancias sociales promovieron, facilitaron y orientaron respuestas teóricas y prácticas. La suposición de que un fácil acceso al poder político abrió perspectivas teóricas, acentuando el constructivismo, ya fuera desde una posición oligárquica y hasta tiránica —como fue el caso de Trasímaco y de Critias— ya fuera desde una actitud democrática —como puede verse en Protágoras y Licofrón— no es descartable. De este modo nos encontramos con un grupo en el que se señala a la ciudad como el lugar antropógeno por excelencia, se afirman las posibilidades de lo nómico, despreciando antiguos principios que venían avalados por la religión y se habla en nombre de una tradición prometeica en los términos en que ya vimos había sido formulada en Esquilo. Esta línea pareciera haber alcanzado su maduración con Pródico, sofista éste que dentro de una actitud en favor de la ciudad, sometió el concepto de trabajo de origen prometeico, a la tradición heraclea, haciendo de puente, de alguna manera, entre la gran figura de Protágoras y las de Antifonte y en particular la del gran Hipias de Elis en quien la problemática anuncia ya claramente la posición de los cínicos.

Nos interesa destacar que para el grupo de sofistas dentro de los que descuella Protágoras, la ciudad y, junto con ella, el trabajo, constituyen lugar y tarea humanizantes por excelencia. Suponía esto una respuesta positiva ante la técnica, no ajena al antiguo culto a Hefesto, el dios sordo a quien le fue robado el fuego y patrono de alfareros y de herreros en el laborioso barrio del Keramikón, no ajeno todo ello, ciertamente, al lenguaje y en particular a sus técnicas descubiertas por los sofistas. Por cierto que aquella *philotejnía* se mantuvo vigente en todas sus implicaciones hasta en los sofistas que predicaron un "regreso a la naturaleza", como se ve tan claramente en Hipias. Aquel "regreso" no implicaba una renuncia de las técnicas propias del trabajo, sino un intento de reinserción de las mismas en un medio en el que resultaran realmente subordinadas a la vida humana, salvando de este modo la inversión deshumanizante de valores en que había caído la ciudad, lugar de la más alta concentración artesanal. De todos modos, cualquiera fuera la respuesta, ya sea la de salvar la ciudad mediante la afirmación de que era ella posible como "tarea", es decir, como *thesis* y no como *physis*, ya la de

"separarse" de ella, lo que se intentaba era la obtención de la libertad como *apolysis*, es decir, como "desatamiento" o "desligamiento" y a su vez, el rescate de las técnicas, posiciones ambas que implicaban el rechazo de aquella "racionalidad objetiva" socrática, que sería luego tanto platónica como aristotélica. Una nueva racionalidad que no podría ser considerada como meramente "instrumental" o "subjetiva" —según categorías de un Horkheimer— a pesar de la particular fuerza que los protagóreos concedían a lo nómico, intentaba ser organizada generando un nuevo tipo de relación entre el individuo y el Estado, en un intento de reordenar con vigor las fuentes de toda eticidad, que no negara los niveles de moralidad primarios y no desconociera la relación dinámica entre ambos niveles. Tal es a nuestro juicio el sentido profundo del lema protagóreo del "hombre como medida de todas las cosas", debiéndose aclarar —en contra de una vulgarizada lectura" que del Teeteto surge otra según la cual la expresión "todo hombre" es equivalente a "todo ciudadano": "Pues, aquello que parece justo y bello para cada ciudad, tal es para ella mientras así lo sanciona" (167b). El Estado y, con él la eticidad no se dan separados del ser humano, sino que son su objetivación. En este modo de pensar, las leyes no nos hablan como lo hicieron con Sócrates en la célebre prosopopeya, donde le decían al maestro ateniense que ellas eran las que lo habían engendrado, criado y educado y que, por tanto, él, Sócrates, era su retoño y su esclavo y que debía darles señales de sumisión (*Critón*, 50a y sgs.). Lo que está en juego es la contraposición entre dos modos radicalmente distintos de entender la libertad: como *eleutheria* en unos, que habría de concluir en la libertad interior del estoico que se sintió continuador en esto del socratismo y como *apolysis* en otros, que avanzaría hacia el desmontaje permanente de las estructuras opresivas, anteponiendo siempre el ser humano a las leyes.

Y para eso, para realizar ese "desatamiento" o "liberación" (*apolysis*) no quedaban, ya lo hemos dicho, sino dos vías: hacer de la ciudad una construcción humana, dejando de lado apoyos en aquello imposible de abordar "dado la oscuridad del tema y la brevedad de la vida" —manera irónica y elegante de poner al descubierto todos los ontologismos, comenzando por los de origen religioso— o, en la medida en que no fuera posible, negarla y proponer ese "regreso a la naturaleza" del que hemos hecho mención. Mas, para lo primero, particularmente, había que restablecer —retomando de modo dialéctico las dos grandes tradiciones— las relaciones del trabajo como *ergon* y el trabajo como *athlon*. En el drama de Eurípides, *Perítoo*, según el fragmento que resta

de él, Heracles explica a Eaco, uno de los jueces del Hades, por qué motivo ha llegado hasta sus puertas con la intención de llevarse el temible perro. Ello no lo hace porque en Micenas quieran ver al monstruo o lo necesiten para algo, sino simplemente porque le han señalado esa "empresa" (*athlon*) (Diels, II, p. 383, 12-13). Como todo lo realizado por este "vencedor de doce trabajos" (*dodekaethlos*), lo que está en juego es la noción del esfuerzo cuyo objeto no es la producción, sino aquello que hace que toda producción no concluya en formas alienantes. Por algún motivo, Prometeo, el padre del trabajo como *ergon* fue liberado de su condena en el Cáucaso, por Heracles, padre del trabajo como *athlon*. Una vez más aquí se nos muestran de modo contrapuesto sometimiento y liberación, posibles objetivaciones alienantes y ruptura de totalidades opresivas mediante el regreso a un nivel primario, un impulso desde el cual la cultura adquiere sentido y contra el cual, paradojalmente, la misma cultura actúa.

En esa línea sofística que hemos denominado protagórea, en la que se nos habla de un pasaje desde el salvajismo hacia la vida ciudadana y en la que el fuego es sin dudas símbolo de muy particular fuerza, nos encontramos precisamente con la figura notable de Pródico de Keos, en quien el trabajo prometeico aparece sometido a los valores del trabajo heraclida y es además fuertemente defendido: "El trabajo jamás es vergonzante", le hace decir Platón en el (*Cármides* 163 a-c), mas, para ello se habrá de tener presente la virtud, tal como nos lo relata en su bello escrito *Las Horas*, transmitido por Jenofonte en sus *Recuerdos de Sócrates*, en donde se narra el encuentro de Heracles con la Virtud y la Maldad y en donde la primera le dice al héroe: "Yo soy la colaboradora estimada de los trabajadores" (*tejnitai* dice el texto) (Diels, II p. 315, 38-29). Lo mismo que Licofrón y Protágoras, entenderá que el Estado no es algo impuesto ni por los dioses, ni por la naturaleza, sino que es fruto cultural de los hombres, responsables de su construcción y, por tanto, de la libertad o de la tiranía.

Ahora bien, precisamente porque el Estado era fruto de un pacto o de un conjunto de convenciones, por eso mismo requería algo más que una vida de trabajo acompañada de la virtud, exigía algo que estaba en el mismo mito heracleo: un regreso a las fuentes de toda eticidad, aquel nivel primario del que surgen los grandes sistemas normativos de espíritu universal, los que llevan consigo siempre el peligro de ahogar la vida. En aquel nivel primario pretende colocarse Antifonte, más allá de meras reivindicaciones nostálgicas del "estado de naturaleza". Este sofista, con mucha mayor claridad que otros, concluyó negando el

principio mismo de la desigualdad con lo que no sólo rechazó la distinción entre helenos y bárbaros, sino, de hecho, entre amos y esclavos. "En esto —decía— nos comportamos como bárbaros, puesto que por naturaleza todos, bárbaros y griegos, somo iguales en todo. Basta observar las necesidades naturales de todos los hombres..." (Diels, II, p. 352-353, frag. B, col. 2). De este modo resulta claro que la confrontación que lleva a cabo Antifonte es entre dos niveles de racionalidad, a uno de los cuales denomina "naturaleza" (*physis*) y al otro "convenciones" (*nomima*) es decir "leyes establecidas por los hombres" frente a lo que simplemente llamaríamos "vida", niveles que según el mismo sofista, se encuentran "en guerra" (Diels, II, p. 347-348, 25-30). Por lo dicho, este "regreso a la naturaleza" no implicaba un salirse de la ciudad, en la que desplegaba todas sus actividades este sofista, en pugna abierta con el propio Sócrates a quien en más de una ocasión interpeló en la plaza. Sí suponía una clara denuncia de las formas cuya función es la de establecer "ataduras" (*desma*), precisamente la función contraria a la *lysis*, desligamiento o desatamiento, que es el sentido con el que de inmediato nos habla de las "libertades" (*eleutheriai*) que surgen de la "naturaleza" (ibidem).

También se siente "desatado" (*desmotes*) Hipias de Elis, sin duda uno de los más importantes sofistas entre los que hablaron en favor de la "naturaleza" y uno de los más famosos, a tal punto que Platón le dedicó dos de sus diálogos. Lo mismo que los otros que estuvieron en esa actitud, no salió de las ciudades, pero eso sí, denunció con fuerza lo que en Esquilo aparece como "ley de los hombres" y se puso decididamente bajo el amparo de la "ley de los dioses". Uno de los textos más importantes es aquel en el que Platón nos lo presenta, precisamente, repudiando el contenido arbitrario de lo nómico que puede llevar a la negación de la vida misma. "¡Oh, hombres aquí presentes! —decía— Os creo a todos unidos, parientes y conciudadanos, no por la ley; porque lo semejante está unido en parentesco por naturaleza; pero la ley (*nomos*), tirano de los hombres, en muchos casos emplea la violencia (*bíos*) contra la naturaleza" (*Protágoras*, 337c; Diels, II, 33).

Como vemos, en Hipias la filosofía aparece como un saber fuertemente crítico, casi como un arma de guerra. Mondolfo justamente ha establecido una interesantísima comparación entre Hipias y Alcidamas, uno de los discípulos de Gorgias (Cfr. Diels, II, p. 272, 23) quien definió a la filosofía como "catapulta contra las leyes". La lectura que Mondolfo hace de *epiteijisma* ("catapulta") muestra el sentido protestatario que el maestro italiano concedía al filosofar de los sofistas partidarios de aquel "regreso a la naturaleza" (R. Mondolfo, *El Pensamiento antiguo*, I, p.148).

El otro texto importante, también de Platón, nos presenta a Hipias rechazando de un modo ciertamente claro la célebra duplicación del mundo en la que cayó el Maestro de la Academia al separar las esencias. En el *Hipias mayor* (301b), en efecto el sofista realiza todo un esfuerzo por reunir esencia y existencia, cuya separación considera como una tontera y una irreflexión. Esta manera de ver el problema es plenamente congruente con la afirmación de aquel nivel primario de vida y de valores que quedaba destruido con el esencialismo. Muy bien sabemos que la separación entre el cuerpo y el alma, dentro de esa última posición, llevaba a considerar al primero como la tumba de la segunda. Así, pues, de esta correcta defensa del mundo de los entes, desde el propio cuerpo humano hasta todos aquellos que integran la vida cotidiana, surge de modo claro lo que se entiende por "naturaleza", precisamente ese horizonte vital al que los políticos sobreponían las leyes, violentándolo, y los filósofos, las esencias, restándole sustancialidad.

Por lo demás, atendiendo a esa "naturaleza" conforme con la cual todos somos iguales, se lleva a cabo la reordenación de los saberes (*mathema*) y de las técnicas (*tejnai*), a los que Hipias accede tratando de alcanzar formas no mediadas, muy claramente respecto de las últimas. De este modo se nos presenta como un defensor de una "polimatía", no en el sentido de mera erudición y acumulación superficial de conocimientos, que fue justamente lo que rechazó Heráclito, sino como un conjunto enciclopédico y por eso mismo internamente ordenado, de cuya estructura profunda el sabio debía poder dar razón en cualquier circunstancia, mediante una respuesta concisa (*brajus logos*) que pusiera en evidencia el nivel de síntesis. El ideal de autarquía que se trasunta ya en la "polimatía" aparece todavía mucho más claro en su complemento, la "politecnía", con lo que Hipias de Elis se nos aparece, contemporáneamente a Sócrates y Platón, anticipando modalidades del helenismo y, en particular, de la inmediata escuela cínica. El sabio debe bastarse a sí mismo y para eso debe fabricar su manto y sus sandalias y hacerlo, además, con extrema perfección, en competencia incluso con las más refinadas artesanías femeninas. Y así como la posesión global de los conocimientos le permitía eliminar la mediación de los libros y de los otros filósofos, del mismo modo, la posesión global de las más variadas artesanías -incluídas las del lenguaje— tendía a la eliminación de todas las formas de mediación que alejaban al hombre de la "naturaleza". Este

tipo de vida era posible en alguien que se sentía "desatado" (*desmotes*) respecto de la ciudad y en particular de su mundo productivo, tanto en lo que se refiere a conocimientos como a técnicas, mas sin haber renunciado a ellos, pero sometiendo la tradición prometeica, a la otra, la de estos nuevos heraclidas que intentaron dignificar el conocimiento y el trabajo reubicándolos en otro horizonte de racionalidad al que denominaron "naturaleza".

Estos planteos los encontraremos en términos muy parecidos en los cínicos. Antístenes, el fundador de la Escuela, había frecuentado el círculo de Sócrates y según parece habría sido el iniciador de los escritos en forma de diálogo con el que los socráticos intentaron salvar el recuerdo del Maestro. Mayor que Platón, polemizó con él en términos parecidos a los que vimos en Hipias de Elis, también su contemporáneo. Diógenes de Sínope, uno de los filósofos griegos más populares de todos los tiempos hasta nuestros días, vivía todavía, según parece, diez años después de muerto Platón. Ponemos estos datos a efectos de señalar que el rechazo de la ciudad entre los cínicos, así como otros aspectos que nos interesarán destacar, es anterior históricamente a lo que se ha considerado como decadencia de la polis griega y que si a ellos de alguna manera podría conectárselos con este fenómeno tan sólo sería viéndolos como anticipadores de un hecho que tuvo, sin dudas, lejanas raíces. De todos modos algo estaba pasando respecto de la vida privada y la vida pública. En efecto, las relaciones entre lo que podría entenderse en la Antigüedad Clásica como "Sociedad civil" y "Estado", con todos los riesgos que implica extrapolar categorías, se caracterizaron por una marcada absorción de la vida privada por la vida pública, entendida esta última como exclusivamente política. En Aristóteles, en efecto, la sociedad doméstica, ámbito de la vida privada, es entendida como un nivel primario de producción y reproducción vitales, ordenados por fines que le son externos y que están dados por la sociedad política. Las relaciones propias de la esfera de lo doméstico están determinadas por la ubicación del individuo en la polis y se puede hablar, en este sentido, de un objetivismo cuyos principios se encuentran expresados en el seno de las leyes, las que no eran necesariamente incompatibles con la virtud. Es evidente que ese modelo de relaciones entre individuo y Estado había entrado en crisis tal como surge de la afirmación de Antístenes según la cual el sabio no ha de vivir conforme con las leyes establecidas, sino según la virtud (Diógenes Laercio, *Antístenes* VI, 7) con lo que pareciera estar ahondando la contradicción entre el mundo legal y el mundo moral, tan trágicamente resuelta por su maestro Sócrates. Más

tarde, cuando Diógenes de Sínope, el sucesor de Antístenes, oponga abiertamente la "ley" y la "naturaleza", quedará definitivamente en claro que la noción de virtud venía sufriendo un desplazamiento (D.L. *Diógenes*, VI, 12). El clásico objetivismo ético aparecía ordenado, lo mismo que en aquelos sofistas en los que es posible hablar de un "regreso a la naturaleza", en relación con otro referente y no con el que se consideraba fuertemente establecido en el marco de la ciudad-Estado clásica. A su vez, la antigua sociedad doméstica aparecía acusada de ficticia, antinatural y contraria a la virtud. Y así, pues, si la polis no había iniciado aún su decadencia, no era ya la ciudad arcaica cerrada a los modos de vida de otras ciudades extrañas y había comenzado a experimentar un profundo cambio en el seno de la tradicional cotidianidad hogareña. Y más aún, hasta podríamos pensar que los agudos dardos lanzados contra ese nivel de la moral, apuntaban no tanto a la ciudad, aceptada como mal inevitable —hecho que en algún momento llevó al propio Diógenes a hablar de una "ciudadanía del mundo" (D.L. *Diógenes*, VI, 31)— como a una reformulación de los niveles de moralidad y eticidad, conforme con la cual la primera perdía su "privacidad" y la segunda se nutría de valores de ese nivel primario con los que se venía a modificar la vida pública. No se había iniciado aún la decadencia de la polis, pero ya los cínicos —aun cuando aceptaran, tal como lo dice expresamente Diógenes, que una ciudad sin leyes no era posible (D.L. *Diógenes*, VI, 40)— no la miraban como un momento progresivo de la humanidad, tal como aparece en el mito que Platón pone en boca del sofista Protágoras, sino como una etapa regresiva. "La vida urbana fue el comienzo de toda injusticia —habría afirmado el mismo Diógenes según el testimonio de Dión— allí tuvo su origen la mentira y el engaño y todas las peores fechorías, hasta tal punto que ese parece haber sido el motivo de la fundación de ciudades" (citado por Gomperz, II, 692-693). De este modo no se trata de tomar partido en la vieja contraposición, real, entre ciudad y campo, proponiendo un regreso a formas de cultura campesina de las que había un notable ejemplo en la literatura clásica con el célebre poema hesiódico, sino que se trataba de una contradicción dada en el seno mismo de la ciudad desde la cual y a pesar de la cual se venía a hablar de la necesidad de reintegrarse a la *physis*, en contra del mundo artificial nómico.

Desde este planteo se ha de entender el mundo de los símbolos que habrán de poner en movimiento los cínicos, entre ellos, uno de muy particular fuerza, el de la vestimenta y sus atuendos, como asimismo el de la habitación. Todo este mundo simbólico se encuentra regido por la

exigencia del "regreso a la naturaleza", entendida como un mundo de simplicidad, ingenuidad e inmediatez. Nada más contrastante que el manto raído y sucio de este filósofo y la ostentación de los grandes maesros de la sofística, tal como nos los describe no sin cierta malignidad Platón, que traían la fastuosidad de los jónicos y sus refinamientos asiáticos. La vestimenta, una capa grande que les permitía dormir a la intemperie si fuera del caso, un zurrón colgando del hombro, un bastón de caminante, descalzos, con una barba descuidada, más se asemejaban a los vagabundos de los caminos, que a habitantes de ciudades, a pesar de que no se salieran de ellas. El célebre tonel de Diógenes estaba posiblemente, en alguno de los espacios del Metróon, el principal edificio público de Atenas, que era a la vez, archivo del Estado y Templo de Cibeles; cuando se trasladó a Corinto, vivía en un gimnasio que se encontraba en el Kranéion, colina cubierta de olivares, situada dentro de las murallas de la ciudad. Fue allí justamente donde lo fue a ver Alejandro Magno (D.L. *Diógenes*, VI, 13). El zurrón, al *artóforos* de los pastores de ovejas y de cabras, al que Crates le dedicó un poema, era visto como el símbolo de la comunidad cínica, humilde bolso que a pesar de su mugre, como nos dice el poeta, era bello y fecundo, república en la que sus habitantes, a saber, el ajo, la cebolla, las setas y los panes, vivían en admirable armonía y nada sabían de las miserias morales que aquejaban a los humanos. Así, pues sin salirse de las ciudades, vivían de hecho marginalmente en ellas, al rechazar una vestimenta medianamente decente, la privacidad y retiro de la vida hogareña y los alimentos servidos en la tradicional mesa. Como ya lo dijimos, toda esta conducta reflejaba la crisis de la sociedad doméstica tradicional y la voluntad de reordenar ese nivel de vida, desvirtuado por las costumbres cuyo orden no era extraño al mundo legal de la polis.

La exigencia de "regreso a la naturaleza" se pone constantemente de manifiesto a través del esfuerzo por ir eliminando mediaciones, a través de una reducción constante de necesidades. Pretendían suprimir todo lo superfluo: lo que había surgido de formas de vida refinadas; rechazaban las "mentiras convencionales" con las que se había llenado una sociedad a medida que, con la riqueza, había ido creciendo el lujo; repudiaban todo lo que apareciera como fastuoso y en tal sentido inútil, artificial y caprichoso. Todo suponía una contraposición entre vida compleja y vida simple, entendiendo que la primera era degeneración o corrupción de formas sencillas a las que se había de liberar. Según palabras que Jenofonte pone en boca de Antístenes éste decía que cuando quería darse un gusto no compraba "en la plaza lo más apreciado, en cuanto resultaría demasiado costoso: lo saco de la tienda de mi alma... y es digno de decir que tal riqueza es la que hace libres a los hombres. Este, Sócrates —concluía diciendo— es quien me ha proporcionado semejante riqueza" (*Banquete*, IV, 43). Se trataba, sin embargo, de un socratismo particular en el que se había acabado dando la mayor fuerza posible a la autarquía de la que hablaba el Maestro que no rechazó, todo lo contrario, las leyes de la ciudad, ni aun siendo injustas. Continuaban en la lucha contra todo aquello de lo cual se puede prescindir para alcanzar una vida feliz, mas, llevando el límite de las necesidades mínimas a los máximos extremos concebibles, como se vio en Diógenes de Sínope, al que acabaron motejándolo de "Sócrates delirante" o, simplemente, "chiflado" (*maninomenos*) por sus excentricidades. Resulta curioso que no surge expresamente de los textos conocidos, que hayan tenido como modelo, tal como ha sucedido en otras épocas, la simplicidad de la vida campesina, aun cuando vistieran como pastores, sino que su principal fuente de inspiración en su proyecto de reducción de todas las complejidades surgidas de la vida, social, se encontraba en la imitación de la vida de los animales, su simplicidad y sobre todo su ingenuidad e inocencia que los muestra ajenos a la vergüenza surgida, entre los hombres, de las costumbres. Esto explica, en parte, el por qué se llamaron a sí mismos "perros", que era sin dudas un animal doméstico tan ciudadano como ellos. La ausencia de necesidades, lograda básicamente mediante un ejercicio de disminución de los deseos, le llevó a Antístenes a afirmar "que el sabio se basta él mismo a sí mismo" y que "no vive según las leyes puestas, sino según la virtud" (D.L. *Antístenes* VI, 7). Así pues, la *areté*, conforme con la cual se ha de vivir, es aquella fuerza que nos permite descubrir algo que ha sido ocultado por los convencionalismos y que sin embargo es lo que nos han dado los dioses: a saber, la "vida simple". Se trata de modo evidente del nivel u horizonte de una moralidad primaria, espontánea e inmediatamente apegada a la vida misma, enfrentada a la legalidad sobre la que se ha construido la ciudad-Estado (Cfr. D.L. *Diógenes*, VI, 17). Así podríamos decir que la *physis* a la que se ha de regresar, en contra del *nómos*, es en verdad un referente imaginario al que se le concede una especie de poder de revelación y al que se cree poder llegar mediante una sucesiva y dura tarea de quiebra de mediaciones. Un ejemplo que posee toda la increíble fuerza de sugerencia que sabían darle estos geniales filósofos-mendigos, es aquel del encuentro de Diógenes de Sínope con dos muchachos, uno de los cuales le enseñó a beber sin cacharro, usando tan sólo el cuenco de las manos y el otro a

comer las lentejas metiéndolas en la poza del pan, sin necesidad de plato. En ese momento, el célebre zurrón —ese bolso sucio que quienes no lo llevaban eran para el mismo Diógenes unos lisiados o estropeados— se aligeró de dos objetos innecesarios que nos "alejan" de la "naturaleza" (D.L. *Diógenes*, VI 8 y 11). El mismo sentido ha de atribuirsele al rechazo de la escritura entre los cínicos, rechazo contradictorio pues no dejaron de escribir libros y numerosos, y que se diferencia del desinterés que había mostrado Sócrates. En éste se trataba de un cierto regreso a la forma arcaica de la sabiduría, entendida como profundamente oral, línea en la que más tarde se habría de colocar Platón tal como lo expresa en su Carta VII. En los cínicos, establecida la contradicción entre *physis* y *nómos* de modo absoluto, hecho que no se da en ninguno de los filósofos antes mencionados, respondería una vez más a esta lucha encarnizada contra todas las formas de mediación.

Resulta evidente que el rechazo de la ciudad suponía el desprecio por el mundo de la producción y la impugnación del trabajo, entendido como castigo, por un lado y como fuente de lo superfluo, por el otro. De ahí que para los cínicos, Prometeo fue castigado por Zeus porque con el fuego y las técnicas había introducido la corrupción de las costumbres. Ya vimos que esta valoración se daba dentro de una especie de filosofía de la historia según la cual la ciudad no era el fin de una larga etapa de humanización gracias a la cual el hombre salió del salvajismo, sino todo lo contrario, representaba, precisamente, una forma profunda de deshumanización. ¿Estaban en contra de todo tipo de trabajo? Evidentemente no. Antístenes, precisamente, afirmaba que "el trabajo es bueno" y, según cuenta Diógenes Laercio, "lo confirmaba con el ejemplo de Heracles" (D.L. *Antístenes*, VI, 2); por su parte Diógenes de Sínope decía "que su vida se conformaba con la de Heracles, quien nada prefería a la libertad" (D.L. *Diógenes*, VI, 40). Se trataba, pues, de otro trabajo, justamente, aquel entendido como "empresa" —en un sentido muy parecido al que se le dio a esta palabra en la literatura barroca española— que no necesitaba del fuego, sino de la virtud. De ahí la importancia que adquiere para los cínicos el "ejercicio" (*askesis*) como medio para lograr el fin de la vida humana y los célebres "doce trabajos" de Heracles a los que interpretarán como alegorías de la lucha del hombre contra todos esos males que han venido a tapar su naturaleza. Había, pues, que abandonar los "trabajos inútiles", según el consejo de Diógenes y "entregarse a los trabajos naturales" (D.L. *Diógenes*, VI, 39), es decir, los de la virtud en los términos que hemos ya mencionado. Mas, aquella renuncia de los trabajo generados dentro de la tradición prometeica, implicaba la renuncia al uso del fuego, lo cual le habrá de llevar a nuestro "Sócrates delirante" a regresar a la etapa primitiva de la ingestión de alimentos no cocidos —también inspirado esto sin duda en los animales— y a intentar comer carne cruda (D.L. *Diógenes*, VI, 9). El culto a Heracles, como el liberador de todas las formas de trabajo que esclavizan a los hombres, les impulsará a intentar imitarlo hasta en su muerte, como fue el caso de uno de los últimos cínicos, Peregrino, según lo narra impiadosamente Luciano de Samosata "quien estaba resuelto a terminar su vida por el fuego" porque así había concluido Heracles. De este modo, el fuego, rechazado como fuente de energía que ponía en movimiento las artesanías, resultaba aceptado como símbolo de la culminación de las grandes empresas del semidiós, que concluyó inmolándose para regresar con su padre, Zeus. Peregrino, antes de arrojarse a la pira, dijo que "quien había vivido como Heracles" era necesario "que como Heracles muriese" (Luciano, *Sobre la muerte de Peregrino*, ed. Tovar, p. 210).

El concepto de "libertad" como "desatamiento" (*lyomai*) se apoya en una fuerte polémica de los cínicos contra el realismo y en favor de un nominalismo. Ya habíamos visto una actitud semejante en Hipias de Elis y debemos entender que la posición nominalista no es casual y responde de modo intrínseco a la defensa de ese nivel de moralidad primario del que venimos hablando, cuyas contradicciones con las normas de la ciudad pretendían superar nuestros filósofos. La polémica con Platón es evidente. Se rechaza el saber de esencias y se sostiene que la definición no se puede hacer apelando al *to ti esti*, sino que hay que contentarse con las desigualdades que muestran las cualidades externas (*to poion*) o apoyarse en las relaciones que nos muestran los objetos. Podría decirse que los cínicos, interesados en lo que bien podemos considerar como una filosofía de la corporeidad, negaban lo universal y afirmaban lo individual (Aristóteles, *Metafísica*, 1043b, 20-30). En el mismo sentido, Diógenes habría tenido una conversación con Platón quien hablaba de "meseidad" y de "vaseidad", ante lo cual le dijo: "Yo, oh Platón, veo la mesa y el vaso, pero no la meseidad y la vaseidad" a lo que el Maestro de la Academia le habría respondido afirmando que no se equivocaba en cuanto miraba con los ojos, pero que no tenía mente para ver las esencias correspondientes (D.L. *Diógenes*, VI, 24). Ante el imperio de los universales a los que se les confiere valor ontológico y desde ellos se trata luego de justificar las normas que han de regir la vida humana, no cabe posición más sana que la de estos nominalistas y nos revela de modo muy claro cuál era su posición desde el punto de vista

social.

En efecto, extranjeros casi todos o hijos de extranjeros muchos de ellos, de origen humilde o que resolvieron voluntariamente desclasarse, que hicieron también vida de esclavos, como fue el caso de Diógenes, se inclinaron hacia la parte sufriente de la sociedad de su época, predicaron una igualdad ante la naturaleza, que era sin dudas un modo de poner en entredicho las bases mismas de la sociedad esclavista. No es ajeno a esto el ardor con el que se colocaron en la tradición heraclea y su repudio por la figura de Prometeo. Justamente ese origen no patrio, en cuanto extranjeros y su voluntad de mantenerse en el nivel social y económico de la población miserable, los llevó a ser receptivos respecto de otros grupos humanos marginados.

Es importante tener presente que estos sectores sociales —frente a los que en función de la riqueza tenían acceso a las comodidades de la vida ciudadana— vivían ya de alguna manera, diríamos de hecho, esa "naturaleza" a la que pretendían regresar los cínicos. Tal era sin dudas la situación de los ciudadanos pobres y sobre todo el caso de los esclavos que integraban el proletariado. Mas he aquí lo peor, esos seres humanos que estaban de por sí próximos a la *physis*, se encontraban duramente atados a la vida nómica, a las leyes de la ciudad y sobre todo sujetos al trabajo productivo y sus técnicas. Y algo parecido habría que decir de la mujer, la que aun cuando en algunos sectores gozara de los beneficios de la civilización, se encontraba condenada a vivir en un nivel de "naturaleza", contradictoriamente impuesto por las "leyes humanas".

Lo que acabamos de decir nos explica por qué fueron los cínicos los primeros en admitir una mujer filósofa como miembro activo dentro de la secta, a pesar de las manifestaciones de misoginia, a veces ciertamente brutales que podemos ver en Diógenes (D.L. *Diógenes*, VI, 24). Antístenes había dicho, sin embargo, "Que la virtud del hombre y de la mujer es la misma" (D.L. *Antístenes*, VI, 7) y de hecho este apotegma se cumplió con la admisión de Hiparquia, hija de familia pudiente, que abandonó su hogar para vestir el manto, cargar el zurrón, empuñar el cayado y hacer vida mendicante con su compañero el cínico Crates, que era según vimos, poeta. Hiparquia llegó a ser venerada y en su memoria, después de muerta, se instituyó el "día de la mujer cínica" que se celebraba anualmente. A un filósofo que se permitió despreciarla le preguntó: "¿Crees que he hecho mal en consagrar al estudio el tiempo que, por mi sexo, debería haber perdido como tejedora?" (D.L. *Hiparquia* VI, 2). Hiparquia, la primera mujer que figura en la historia de la filosofía antigua y por tanto la primera filósofa de Occidente, fue

continuada luego por aquellas mujeres, que ya casadas o como amigas o compañeras (*hetairas*), se integraron en el Jardín de Epicuro y de las cuales, una de ellas, Leontion, llegó a ser por algún tiempo "regente" o "árbitro" de estudios de toda la comunidad. Los rasgos paralelos que son posibles de señalar entre cinismo y epicureísmo, en particular respecto de la posición adoptada por ambas escuelas en la relación entre moralidad y eticidad, en los sentidos que aquí se ha intentado señalar, explican el por qué pudo la mujer tener acceso a un tipo de producción que le había sido absolutamente ajena y que se la consideraba, como se la considera todavía, quehacer de varones.

A propósito de esos dos niveles de la moral, uno de ellos dado inmediatamente en relación con lo que podrían ser las necesidades primarias del ser humano y sus funciones vitales básicas, y el otro, que se organiza desde la ciudad —lógicamente cuando ésta se constituye como tal— debemos decir que el papel que juega la mujer resulta, a nuestro juicio, paradigmático. La contraposición entre "naturaleza" y "razón" o "espíritu", o entre "cuerpo" y "alma", que serían modos de expresar la oposición de *physis* y *nomos*, sobre las que se han establecido las relaciones jerárquicas entre mujer y varón, no expresan sino dos niveles de racionalidad en los que quedan dadas las funciones impuestas para ambos géneros. Ya lo hemos dicho, la "naturaleza" es un referente imaginario por lo mismo que el nivel de la moralidad, como opuesto a la eticidad, es tan cultural uno como el otro. La utopía de salvar las mediaciones que impulsó a algunos sofistas, primero, luego a los cínicos y que a su modo es visible en los epicúreos, se queda en eso y la "naturaleza" es un referente inalcanzable. De todos modos, la mujer cínica llevó a cabo un doble juego: ya estaba colocada por la sociedad nómica, a saber la organizada sobre las leyes de la ciudad, como "naturaleza" y ella, además, junto con los varones a los que se suma, intenta alcanzar lo que sería, para toda la humanidad, un "regreso a la naturaleza", mas sobre la base de la destrucción de la contraposición entre *physis* y *nomos*. En este sentido, Hiparquia no sólo filosofó en favor de la mujer —ya hemos visto que estaba planteado en ella el problema de su sexo— sino en favor de todos los sectores oprimidos que se encontraban sumergidos bajo las "leyes de la ciudad". Si nos atenemos a lo que buscaban los cínicos, según el testimonio de Diógenes Laercio, ellos pretendían "parecerse a los dioses", es decir, regirse no por las leyes de la ciudad destinadas a mantener un mundo cultural complejo y lleno de ataduras, sino por lo que bien podemos entender como "leyes divinas" (D.L. *Menédemo*, VI, 3). Es asimismo importante tener presente

que para estos sectores sociales marginales, la libertad a la que ellos aspiraban no era la *eleuthería* platónico-aristotélica, sino que se conformaban con ser "desatados" (*lyomai*), es decir, liberados de las cadenas que les imponía la dura tradición prometeica que ataba a unos al fuego de las fraguas o de los hornos de cerámica y a las otras al de los hogares, mientras los ciudadanos ocupaban su divino ocio en la contemplación de las esencias, pues ellos sí disponían de la mente necesaria para ello.

Para concluir no podemos dejar de referirnos a Antígona, la célebre tragedia de Sófocles, obra en la que esos dos niveles de racionalidad, tal como nosotros los entendemos, se nos presentan de un modo ciertamente patético. La tragedia se desarrolla toda entera teniendo como eje la contradicción entre las "leyes no escritas e inquebrantables de los dioses", de "origen eterno" y de las que "nadie sabe cuándo aparecieron" (versos 45-455) y las "leyes de la ciudad" (vs. 655-660). Las unas son, además, acordes con la vida del sentimiento, básicamente la piedad y el amor fraterno, encarnadas en la figura solemne y noble de Antígona, las otras son decretos del gobernante y tienen un claro sentido político. Conforme la lectura tradicional de la que no escapó ni el mismo Hegel, tal como se ve en la *Fenomenología del Espíritu*, la figura de Antígona expresa el modo de ser femenino, más próximo a la "naturaleza" y por eso mismo a los dioses subterráneos, mientras que Creonte, pone de manifiesto lo nómico, como papel exclusivo del varón. Nada nuevo venía Sófocles a decirnos con esta contradicción y su imaginario social no se salía de pautas largamente establecidas. En efecto, basta recordar que lo "femenino" en griego se decía *thelos* y que esta palabra tiene la misma raíz de la expresión latina *tellus*. Con esto quedaba sólidamente justificado un doble código de moralidad creado para establecer y justificar un sistema de prohibiciones dentro del cual quedaba encauzada la división sexual del trabajo y la interna jerarquía de la sociedad doméstica tradicional. Las palabras de Creonte son terminantes: "hay que tener atadas a las mujeres y no sueltas" (vs. 575-580). La osadía de Hiparquia, dentro del pensamiento cínico —y posiblemente algo semejante muestre la conducta de Leontion entre los epicúreos— se encuentra en su intento de quebrar ese doble código de moralidad mediante el recurso de un "regreso" a una "naturaleza" en la que una misma era la virtud del varón y de la mujer, tal como lo afirmaba Antístenes. Y de este modo, ese "regreso" significaba un intento de romper ataduras, un desatar (*lyo*) dentro de la más pura tradición heraclea. Podríamos aventurar la tesis de que el cinismo y el epicureísmo, asumidos por la mujer, fueron ideologías que expresaban

su condición, al modo como el estoicismo y el escepticismo fueron ideologías de esclavos.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
(Argentina)

REFERENCIAS

H. Diels, W. Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann, 1956.

I S E G O R Í A

REVISTA DE FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

Consejo Superior de Investigaciones Científicas
INSTITUTO DE FILOSOFÍA
Pinar, 25 28006 Madrid (España) Tel.: (91) 411 70 05

N.º 3

DERROTEROS DE LA FILOSOFÍA PSICOANALÍTICA

Una revisión de las conexiones entre inconmensurabilidad y otredad, *por R. Bernstein*

Hechos y valores: falacias y metafalacias. Un ejercicio integracionista, *por U. Moulines*

Los dilemas morales en la filosofía analítica, *por L. Peña*

Artículos y notas de: F. Álvarez, J.L. Blasco, P. Cerezo, A. Klappenbach, E. Romerales, F. Salmerón, J. Seoane y E. Tugendhat

Formato: 16,5 x 23 cm / Periodicidad semestral
Suscripción bienal 1990-1991 (4 números):
España: 4.000 ptas. (incluye IVA)
Extranjero: *Vía ordinaria:* 5.000 ptas.
Avión: Europa: 5.500 ptas.; América y África: 6.000 ptas.; Asia y Oceanía: 6.700 ptas.

Editorial Anthropos
Apartado 387 08190 Sant Cugat del Vallès
Tel.: (93) 674 60 04 Fax: (93) 674 17 33

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVII, Nº 1 (Otoño 1991)

LA LOGICA PARACONSISTENTE Y EL PRIMER MODELO FREUDIANO DE LA MENTE

Carlos E. Caorsi

I. *Introducción*

Las lógicas llamadas "divergentes", "desviantes" o "heterodoxas", son lógicas que se apartan de la lógica clásica en uno u otro aspecto. Podríamos clasificarlas siguiendo a Haack (7) en complementarias y rivales, según se constituyan como ampliaciones de la lógica clásica, al introducir expedientes no considerados por ésta, como por ejemplo el sistema modal de Lewis (1932), o que difieran de la misma respecto de sus teoremas, como ser, por ejemplo, la lógica trivalente de Lukasiewicz (10), la lógica intuicionista de Brower, o las llamadas lógicas paraconsistentes entre otras. Es cierto que las razones de estas divergencias han sido de lo más variadas. Las hay que obedecen a problemas filosóficos, como ser el problema de los enunciados referentes al futuro, en el caso de Lukasiewicz (10, p. 43) o a problemas planteados por la mecánica cuántica como en el caso de Reichenbach, o a los efectos de tratar con objetos contradictorios, como parece ser el caso de las lógicas paraconsistentes de Da Costa. Pero más allá de cuáles han sido las razones para el surgimiento de las mencionadas heterodoxias lo cierto es que hoy día nos encontramos con una multiplicidad de lógicas que han conmovido las bases mismas de nuestro concepto de racionalidad. Conmoción de la cual por cierto no es la lógica la única responsable. Recordemos tan sólo el carácter a priori que tenían para Kant la física de Newton y la lógica aristotélica; disciplinas que no contaban por cierto con rivales serios en su época. Sin embargo el desarrollo de la física relativista, de las geometrías no euclideanas y de las lógicas heterodoxas parece cuestionar muy seriamente las razones que pudo tener Kant en su momento para sustentar tales creencias. Hoy más que un único contexto racional para organizar la experiencia, se nos ofrecen una multiplicidad de ellos, algunos de los cuales parecen ser más aptos para ciertos aspectos de la "realidad" y otros para otros.

Pero veamos un poco más detenidamente en qué pueden consistir

estas divergencias. Sin pretender con ello caracterizar a la lógica clásica señalaremos algunos principios que son válidos en la misma. Entre estos encontramos:

El principio de tercero excluído: Según este principio dado un par de enunciados contradictorios (es decir que uno es la negación del otro) al menos uno debe ser verdadero. Es decir, dos enunciados contradictorios no pueden ser ambos falsos.

El principio de no contradicción: Según el cual dos enunciados contradictorios no pueden ser ambos verdaderos. Es decir, dados dos enunciados contradictorios al menos uno debe ser falso.

El principio de bivalencia: Según el cual un enunciado cualquiera, A, sólo admite dos valores, a saber: "verdadero" o "falso".

El *ex falso sequitur quodlibet*: Que afirma que de una contradicción podemos inferir cualquier enunciado.

Estos principios son suficientes para ejemplificar algunas de las divergencias mencionadas, si bien es cierto que para algunas otras divergencias existentes podría ser necesario incluir en la lista algún otro principio característico de la lógica clásica. Pero veamos estos ejemplos. La lógica trivalente de Lukasiewicz se aparte de la lógica clásica en que rechaza el llamado principio de bivalencia; la lógica intuicionista de Brower en que rechaza el principio de tercero excluído; finalmente, la lógica paraconsistente de Da Costa en que rechaza el *ex falso sequitur quodlibet* y el principio de no contradicción.

De este modo nos encontramos con sistemas lógicos que rechazan algunos de los antiguamente tan mentados principios de la razón, los cuales eran considerados condición de todo pensamiento posible. Pero pasemos ahora a considerar en particular la lógica de Da Costa para luego establecer las relaciones que pretendemos con algunas de las hipótesis freudianas.

II. *La lógica paraconsistente*

Sin duda, uno de los motores del surgimiento de las lógicas paraconsistentes, así parece al menos en uno de sus precursores (Vasiliev,12 y 13) fue el singular destino de las geometrías no euclidianas. Por decirlo

de algún modo, ellas fueron en cierto sentido producto de una casualidad. En realidad todo surgió con la controversia respecto de la independencia del postulado de las paralelas de Euclides. El meollo de la cuestión residía en si se trataba de un postulado independiente de los otros postulados o de si podía ser demostrado a partir de estos últimos teniendo entonces el carácter de un teorema. Uno de los procedimientos para demostrar la independencia de un axioma consiste en negarlo y adjuntarlo al resto de los axiomas para luego intentar demostrar una contradicción a partir de este nuevo conjunto. Si la contradicción aparece, entonces el axioma cuya negación adjuntamos a los otros resulta no ser independiente. Pero sucedió que la contradicción no apareció, surgiendo en su lugar un conjunto de nuevas geometrías que describían espacios completamente diferentes del euclidiano. Claro está que dichas geometrías describían espacios puramente imaginarios y por lo tanto no parecían tener demasiada utilidad. Sin embargo, el surgimiento de la teoría de la relatividad que hace uso de una geometría no euclidiana les atribuyó a las mismas una dignidad científica por la que habían aguardado largamente. Vasiliev, estimulado por estos hechos, concibió el proyecto de crear lógicas que rechazando el principio de no contradicción describieran mundos imaginarios en los cuales un objeto pudiera poseer simultáneamente propiedades contradictorias. Sin embargo Vasiliev no llegó a construir ningún sistema formal que cumpliera con dichas condiciones. Sería recién Jaskowski (9) quien en 1948 crearía un sistema proposicional para sistemas deductivos inconsistentes. Sin embargo habrá que esperar hasta la obra de Da Costa (1958) para contar con sistemas deductivos para teorías inconsistentes que superen el límite impuesto por el cálculo proposicional, llegando incluso hasta teorías de conjuntos. ¿Pero qué pasa con los sistemas paraconsistentes? ¿Habrán de esperar hasta que aparezcan teorías científicas que los requieran como sucedió con las geometrías no euclideanas? Aparte de su fertilidad para el análisis y la clarificación de problemas filosóficos ya se están investigando aplicaciones de las lógicas paraconsistentes a otras disciplinas científicas, como por ejemplo a la informática. Por otra parte y como espero mostrar en este trabajo, el modelo freudiano de la mente ofrece un modelo de teoría científica para cuya sistematización y clarificación la lógica de Da Costa parece ser especialmente adecuada.

III. *Los sistemas C_n de Da Costa*

Vamos a considerar ahora sistemas formales presentados en forma axiomática. Un sistema axiomático es un conjunto de tesis y reglas de deducción organizado del siguiente modo: Las tesis se agrupan en dos subconjuntos, tales que las del segundo conjunto (teoremas) se siguen de las del primer conjunto (axiomas) por aplicación de las reglas de deducción. Así, dado el conjunto de los axiomas y aplicando las reglas de deducción obtenemos el conjunto de los teoremas. Cuando un sistema de este tipo es tal que podemos demostrar como teoremas un enunciado, digamos A, y su negación, no A (en símbolos $\neg A$) decimos que es *inconsistente*, Por otra parte cuando en un sistema de este tipo todo enunciado es un teorema, decimos que es *trivial*. Es necesario señalar que los sistemas triviales son totalmente inútiles ya que en ellos todo es demostrable y entonces es suficiente que una expresión cumpla con los requisitos gramaticales para ser un enunciado, para que, por esa única razón, se constituya en una tesis del sistema.

Ahora bien, si el sistema con el cual estamos tratando tiene como lógica subyacente una lógica clásica, entonces si es inconsistente es trivial. Esto resulta del hecho de que la lógica clásica tiene como tesis el *ex falso sequitur quodlibet*, y por lo tanto si es demostrable en él una contradicción, entonces es demostrable cualquier enunciado. Por esta razón, los sistemas de lógica clásica no son adecuados para servir de lógica subyacente a teorías que traten con objetos contradictorios. El objetivo de Da Costa al construir sus sistemas C_n es obtener una lógica que pueda servir de base para teorías inconsistentes pero no triviales. Y efectivamente los sistemas C_n con $0 < n \leq \omega$ son tales que en ellos a partir de una contradicción no se puede demostrar cualquier enunciado. Pero veamos ahora aquellas características de los sistemas C_n que nos interesan para nuestros propósitos. En particular vamos a ocuparnos del sistema C_1. Para ella vamos a caracterizar primero el llamado *cálculo proposicional positivo clásico* (en adelante CPPC). El sistema del CPPC contiene como tesis aquellas leyes del cálculo proposicional clásico que no contienen negación. Dicho sistema puede presentarse como un sistema axiomático (Cf. Apéndice). Denominaremos a ese conjunto de axiomas y reglas simplemente CPPC.

Ahora bien, en el sistema C_1 de Da Costa contamos con dos negaciones, una débil que representamos por el signo "$\neg$" y una fuerte "$\neg^*$". La negación fuerte ($\neg^*$) posee todas las propiedades de la negación de la lógica clásica, en tanto que la negación débil posee sólo algunas de esas

propiedades. Así, por ejemplo, en C_1 vale el principio de contradicción para la negación fuerte, es decir, para el par de enunciados contradictorios A y $\neg^*A$, pero no vale para la negación débil es decir, para el par A y $\neg A$.

Ahora bien, si al sistema axiomático CPPC le agregamos como axiomas las leyes que rigen el comportamiento de $\neg$, obtenemos el sistema axiomático C_1. Por lo tanto C_1 resulta de CPPC al agregarle los axiomas que rigen el comportamiento de $\neg$ A su vez si a C_1 le agregamos como nuevo axioma el principio de no contradicción para la negación débil, es decir para $\neg$, obtenemos el cálculo proposicional clásico, que Da Costa designó por C_0. Luego tenemos una sucesión de cálculos que se generan sucesivamente uno a partir del otro del siguiente modo:

CPPC
CPPC + (Axiomas para $\neg$) = C_1
CPPC + (Axiomas para $\neg$) + (Principio de contradicción para $\neg$) = C_0

IV. *Concepto de trivialización finita*

Para terminar esta breve reseña nos parece importante aclarar el concepto de trivialización finita que juega un papel importante en la filosofía de la lógica de Da Costa. Un sistema se dice que es finitamente trivializable si existe un conjunto finito de enunciados del lenguaje que implica la totalidad de enunciados de ese lenguaje. La lógica clásica, en tanto que para la misma vale el *ex falso sequitur quodlibet* es finitamente trivializable; el conjunto formado por los enunciados A y $\neg A$ trivializa el sistema. El sistema C_1 si bien también es finitamente trivializable, no lo es por el par A y $\neg A$, sino por A y $\neg^* A$ lo que arroja una diferencia importante para nuestra argumentación, como veremos más adelante.

V. *Algunas precisiones terminológicas*

Como en lo que sigue haremos uso, aunque en pocas ocasiones, de algunos símbolos del cálculo de proposiciones, damos aquí su significado intuitivo para facilitar su comprensión.

"$\neg$" representa la negación débil de Da Costa.
"$\neg^*$" representa la negación fuerte de Da Costa
"&" es el símbolo de la conjunción y recoge el uso del "y" del lenguaje natural.

$\neg(A\& \neg A)$ que se podría leer como no es el caso de que A y $\neg A$, o A y no A no pueden ser simultáneamente verdaderos, representa el principio de contradicción para la negación débil. Este principio, agregado al sistema C_1 como nuevo axioma, lo transforma en el sistema C_0.
A° es una abreviatura de $\neg(A\& \neg A)$.

Estos símbolos son los únicos que serán usados en los desarrollos posteriores. De todos modos y para el lector interesado ofrecemos en un apéndice final los sistemas CPPC, C_0 y C_1 en su notación usual, así como una aclaración de las notaciones usadas en los mismos.

VI. *Los sistemas de Da Costa y el primer modelo freudiano de la mente*

En este capítulo nos proponemos realizar un análisis del modelo de psiquismo propuesto por Freud en su primera tópica, desde una perspectiva como la propuesta por Newton C. Da Costa en (3). Nuestro análisis se basa principalmente en tres obras de Freud: *La interpretación de los sueños* (Cf. Freud, S. 4), en especial los capítulos VI y VII, *Lo inconsciente* (Cf. Freud, S. 6) y *La negación* (Cf. Freud, S. 5).

Es posible que un análisis exhaustivo del resto de la obra de Freud, nos obligue a ajustes y rectificaciones en algunos puntos, pese a lo cual creemos que las siguientes consideraciones proponen una perspectiva analítica que puede resultar útil para la elucidación de la propuesta freudiana.

Nuestro interés estará centrado en proponer, con base en las lógicas de Da Costa y sus relaciones con la lógica clásica, así como en las consideraciones del mismo acerca de los contextos racionales y sus relaciones con la lógica y el lenguaje, un modelo plausible del funcionamiento de los distintos sistemas del psiquismo propuestos por Freud. Al hacerlo así nos restringimos al análisis de estos procesos en lo que respecta a las representaciones sin entrar en la consideración de los afectos, pese a lo cual creemos que su extensión a los mismos es posible. A su vez dado que las observaciones de Freud se refieren por lo general a los conectores proposicionales tomaremos en consideración sólo los cálculos proposicionales de las lógicas referidas.

VII. *El modelo freudiano del psiquismo*

El modelo de psiquismo propuesto por Freud distingue tres niveles o sistemas, a saber, el inconsciente (Icc), el preconsciente (Prcc) y el consciente (Cc), los cuales se caracterizan entre otras cosas por las leyes

a las que se encuentran sujetos sus contenidos.

VIII. *El inconsciente*

Para Freud, el inconsciente tiene carácter nouménico. Ahora bien, por esto debemos entender dos cosas:

a) Que el inconsciente es incognoscible en forma directa y sólo accedemos a él a través de sus manifestaciones conscientes, y

b) que es previo a todo contexto racional, entendiendo por esto —como lo hace Da Costa— los productos de la actividad racional (cf. Da Costa, 3); algo así como el reflejo de la sensación pura y por lo tanto distinto de lo obtenido en la percepción que como tal posee carácter fenoménico. En este sentido podría contener representaciones (el correlato psíquico más cercano al noumeno kantiano) obtenidas en las etapas más primitivas del desarrollo, previas a la adquisición de estructuras categoriales organizadoras de la experiencia. Claro está que esto será así si restringimos el conocimiento por conceptos a la actividad consciente y preconsciente, en tanto que si admitimos la posibilidad de que el inconsciente "conozca" por conceptos, esto es, si reconocemos la posibilidad de que el inconsciente posea una estructura categorial que impone a las representaciones que a él llegan, el inconsciente sería nouménico respecto de la aprehensión de él por la conciencia pero no sería ascéptico de determinación categorial. De todos modos las consideraciones que siguen cubrirán cualquiera de estas alternativas.

De acuerdo con lo dicho en b) el inconsciente, o bien b.1) posee una lógica que podríamos atribuir a la propia constitución orgánica del sujeto, o también al reflejo de una "lógica" subyacente que rige lo nouménico y es finalmente incognoscible, o bien b.2) carece totalmente de lógica.

Ambas alternativas son coherentes con la afirmación de que en el inconsciente no hay negación ya que esto puede deberse al hecho de que el inconsciente posea una lógica positiva, lo cual sería compatible con b.1) o a que carece finalmente de lógica que es lo que afirma b.2).

En (4, p. 318) Freud habla de las relaciones lógicas entre los pensamientos oníricos (contenido latente del sueño y por tanto inconsciente) y de sus modos de figuración, lo cual parece invalidar lo afirmado en b.2) de que el inconsciente carece de lógica. Por otra parte, si bien en dicho texto niega en un momento que exista una forma de figuración de

la negación, lo cual podría confirmar la hipótesis b.1), más adelante se contradice y señala modos de figuración en el sueño tanto de la negación como de la contradicción; lo cual parece contradecir también la hipótesis b.1).

Ante esta situación se nos ocurren dos interpretaciones posibles:

1) Aceptar el carácter positivo del inconsciente, considerando que la negación es introducida en un estadio más tardío del trabajo del sueño, o

2) suponer el carácter de previo a todo contexto racional del inconsciente, atribuyéndole de este modo carácter nouménico en el primer sentido de b).

La primera de estas alternativas parece estar avalada por el carácter tardío de la negación (Cf. 5, pp. 256-257) y por uno de los modos plausibles de interpretar la noción de "representación-cosa"; la segunda por la otra alternativa de interpretación de esta última noción.

IX. *Representación-cosa, representación-palabra*

Para Freud la distinción entre representación-cosa y representación-palabra permite distinguir entre los tipos de contenidos inconscientes y preconscientes-conscientes. En particular en el inconsciente encontramos representaciones-cosa en tanto que la representación-palabra es enlazada a la representación-cosa como modo de acceso de la primera al sistema preconsciente. A su vez serán precisamente estas sobreinvestiduras de la representación-cosa por la representación-palabra las que producirán una organización psíquica más alta y posibilitarán el relevo del proceso primario por el proceso secundario que gobierna en el interior del Prcc. (Cf. 6, p. 198).

Ahora bien, ¿qué debemos entender por representación-cosa? Por un lado podríamos suponer que se refiere a representaciones ajenas a todo contexto racional y por lo tanto no determinadas por ningún esquema categorial. Pero por otro podemos suponer que se trata de representaciones de objetos de percepción y como tales sujetos a determinaciones categoriales. Tales son las dos interpretaciones de dicho concepto que, como señalamos en VIII, avalan una u otra de las interpretaciones planteadas. Veamos ahora cada una de dichas interpretaciones a las que llamaremos respectivamente interpretación 1 e interpretación 2.

X. *Interpretación 1*

Esta interpretacion consiste en considerar Icc. como poseyendo un contexto racional particular y una lógica propia. Como, según señala Freud, el Icc. carece de negación, la lógica que rige dicho contexto racional debe ser una lógica positiva. En principio parece difícil poder decir algo más de dicha lógica sólo caracterizable negativamente.

Ahora bien, como ya señalamos, el sueño posee modos de figuración de la negación, por lo cual, dado que la negación no existe a nivel inconsciente, debemos suponer que se incorpora en algún momento del trabajo del sueño; es decir del proceso que transforma el contenido latente en contenido manifiesto. Luego, entre el contenido latente a nivel inconsciente y el contenido manifiesto a nivel preconsciente, media la introducción de la negación. Creemos que sería posible suponer que dicha negación se introduce precisamente al trasladarse los contenidos del Icc. al Prcc (véase a los efectos la nota 1). Esto podría constituirse en una hipótesis que permitiría elucidar la censura que Freud ubica entre el sistema Icc y el sistema Prcc. Por un lado, porque habría dos lógicas distintas, una a nivel del Icc y otra a nivel del Prcc, y la censura podría interpretarse como el proceso que sufre una representación al pasar a ser regida por una lógica diferente; y, por otro lado, porque la negación opera como un sustituto intelectual de la represión (Cf.5, p. 254).

Ahora bien, en el sueño no sólo se figura la negación sino también la contradicción y por otra parte el proceso de condensación del trabajo del sueño opera conjuntando aún representaciones opuestas y hasta contradictorias. De modo tal que en el contenido del sueño encontramos representaciones contradictorias. Sin embargo el sueño no es trivial sino que posee un sentido que es posible elucidar. En virtud de este hecho es claro que la lógica que rige el sistema Prcc debe ser paraconsistente. Esto nos lleva a suponer que la negación introducida por el sistema Prcc no puede ser la negación clásica, pudiendo ser un tipo de negación débil como la "$\neg$" del sistema C_1 de Da Costa. Respecto del tercer sistema, el Cc, todo hace suponer que Freud consideraba que se regía por una lógica clásica. Por otra parte el sistema Cc es el encargado de la percepción del mundo externo. En virtud de esto el sistema de categorías y la lógica que lo rige está determinada por la experiencia humana, experiencia que en su forma más básica y usual tiene que ver con los objetos macroscópicos. Ahora bien, como señala Da Costa (3, pp. 191-192 y 206) para la sistematización de nuestra

experiencia con objetos macroscópicos, la negación correspondiente debe satisfacer las leyes clásicas usuales y por lo tanto la lógica clásica resulta prácticamente la lógica más adecuada para esos fines. Por tal razón, la contradicción no puede ser admitida en este sistema. Esto nos lleva a que todas las representaciones que llegaron al nivel preconsciente puedan acceder finalmente al sistema Cc. Este hecho, por otra parte, explicaría la existencia de la segunda censura que Freud establece entre el sistema Prcc y el Cc. Y de acuerdo con la hipótesis que venimos desarrollando esta censura podría ser explicada en virtud de la imposición del principio de contradicción.

De este modo, al nivel del sistema Cc existiría como única negación la negación clásica, la cual, por otra parte, coincide con la negación fuerte "$\neg^*$" de C_1. Llegado a este punto es interesante destacar que la negación fuerte se define por el establecimiento de una conjunción del tipo $\neg A\&A^\circ$ donde A° es $\neg(A\&\neg A)$, de modo que la adjunción del principio de contradicción transforma $\neg$ en $\neg^*$. Esto haría más fructífera la hipótesis de que la censura consistiría en introducir $\neg A\&\neg A)$ ya que permitiría explicar el cambio que se produce en la negación al producirse el pasaje de Prcc a Cc.

Pero recapitulemos un poco sobre lo que llevamos dicho. En la interpretación que venimos desarrollando hemos atribuido a Icc una lógica positiva, podríamos decir ahora, una lógica positiva clásica. A su vez señalamos que Prcc debería estar regido por una lógica paraconsistente. Tenemos razones para señalar que el sistema C_1 de Da Costa resulta especialmente adaptado para esos fines. Finalmente Cc poseería una lógica clásica.

Veamos ahora por qué consideramos que el sistema C_1 es especialmente adaptado como lógica que gobierne el sistema Prcc. Como vimos, existe un flujo de representaciones entre los tres sistemas; sin embargo, este flujo se produce estableciéndose modificaciones a las leyes que rigen las representaciones en tránsito. Supusimos que las representaciones en Icc se rigen por la lógica positiva clásica y que al pasar a Prcc se introduce una negación débil. Por el Teorema 3 (cf. 2, p. 499 y 3, p. 239) sabemos que todos los esquemas y reglas de deducción del cálculo proposicional positivo clásico son válidos en C_1. De modo que la sintaxis de Prcc contendría como parte propia la de Cc, diferenciándose de ésta en que introduce las leyes que gobiernan "$\neg$". Por otra parte Cc, que se rige por una lógica clásica, se constituye por el establecimiento de $\neg(A\&\neg A)$ como censura entre Prcc y Cc y precisamente por el mismo Teorema 3, si agregamos a C_1, $\neg(A\&\neg A)$ obtenemos

el cálculo proposicional clásico. Esto explicaría los cambios que se producen en el pasaje entre Prcc y Cc. Pero hay además otro aspecto interesante. Freud llega a la conceptualización del preconsciente considerando el hecho de que existen representaciones que no siendo conscientes tienen fácil acceso a la conciencia. Este tipo de representaciones fueron en su momento conscientes y devinieron inconscientes luego sin que mediara represión alguna. De modo que entonces a nivel de Prcc encontramos representaciones que simplemente devinieron preconscientes es decir que provienen de Cc y otras que provienen de Icc. Las representaciones que provienen de Cc podemos suponer que no han sufrido ningún tipo de cambio respecto de la lógica que las rige y por eso su facilidad en volver a acceder al consciente dado que no se exige ninguna modificación para que ello sea posible. Pero precisamente las leyes de la lógica clásica valen en C_1 si interpretamos la negación clásica por medio de $\neg^*$, dado que $\neg^*$ posee todas las propiedades de la negación clásica y sabemos que el cálculo proposicional positivo clásico está incluído en C_1. Dichas representaciones encontrarían entonces lugar en esta interpretación como las proposiciones bien comportadas de C_1. A su vez las representaciones provenientes de Icc formarían parte de las proposiciones que no se comportan bien, ya que no se exige de ellas que cumplan con $\neg(A\&\neg A)$ y de ahí que no puedan acceder a Cc sin previa transformación.

En virtud de estas consideraciones puede verse que el sistema C_1 se adapta sin violencia como lógica del Prcc en el modelo freudiano de la mente que venimos considerando. Tal vez podría objetarse que hayamos identificado la censura con la imposición de las dos formas de negación facilitando con esto la adecuación aducida. Sin embargo asociar la negación con la censura no es a mi modo de ver violentar en absoluto los textos de Freud[1] y permite aclarar en parte las relaciones entre la censura y la represión vía la relación entre la represión y la negación señalada por Freud en reiteradas ocasiones (Cf. por ejemplo 5).

Veamos ahora la otra alternativa de interpretación.

1. Podemos por ejemplo traer en nuestro auxilio el siguiente texto de Freud: "Dentro de este sistema (se refiere al Icc) no existe negación, no existe duda ni grado alguno de certeza. *Todo esto es introducido sólo por el trabajo de la censura entre Icc y Prcc.* La negación es un sustituto de la represión, de nivel más alto." (6, p. 183, el subrayado es nuestro)

XI. *Interpretación 2*

En esta interpretación partimos de un inconsciente previo a todo contexto racional. En él encontramos representaciones-cosa, las cuales no se hallan aún asociadas a representaciones-palabra. La censura entre el sistema Icc y el Prcc consiste según Freud en negar a la representación-cosa la sobreinvestidura de la representación palabra proveniente del preconsciente. Una vez que el contenido Icc supera esa censura se asocia a una representación palabra y con ello se integra en un contexto racional, el cual será precisamente figurado en el sueño. Tendríamos así un psiquismo estructurado del siguiente modo. Un inconsciente prelingüístico y por lo tanto carente de un contexto racional y dos sistemas o contextos racionales distintos para los cuales se aplican las mismas consideraciones que vimos respecto de la interpretación 1. Será necesario únicamente modificar la interpretación hecha de la primera censura en X. Los dos tipos de censura serían ahora explicados del siguiente modo. La censura entre el Icc y el Prcc consistiría en la imposición de un contexto racional por medio de las investiduras de la representación palabra. En el pasaje de esta primera censura se introduce la negación (cf. 6, p. 183) de la cual carece el Icc, pero se trata de la negación débil "¬". La segunda censura entre el Prcc y el Cc consiste como en la interpretación anterior en la introducción del principio de contradicción.

XII. *Paraconsistencia y trabajo analítico* [2]

En la primera tópica, que es de la cual nos estamos ocupando, la neurosis se articula como un conflicto intersistémico. Trataremos de arrojar un poco de luz sobre el carácter de dicho conflicto desde la perspectiva que hemos desarrollado en los capítulos anteriores. Como vimos allí Cc, Prcc e Icc se hallan gobernados por una lógica clásica, C_0, una paraconsistente, C_1, y una positiva, CPPC, respectivamente. El inconsciente aparece entonces como un ámbito de pura positividad. Nuestra pregunta será ahora ¿cómo percibe el consciente las emanaciones del inconsciente una vez que acceden a él? Modificando para nuestros fines una observación de Raggio (11) podemos decir que el consciente atisba el inconsciente mediante giros negativos; es decir, la tematización del inconsciente, tematización incompleta y distorsionada, es un producto lógico lingüístico del consciente siendo la negación el vehículo mediante el cual se realiza. "La negación, pues, en la medida en que cotematiza el contenido negado, lo extrae del anonimato de la pura positividad del inconsciente. Pero por otra parte al "etiquetarlo" no lo asume en su plenitud. De esta manera el análisis accede a una plena racionalidad, que la negación sólo esboza pero que por otra parte desencadena y pone en movimiento" (Raggio 11, p. 240).

2. Gran parte de las ideas desarrolladas en este capítulo me fueron sugeridas por la lectura del estimulante artículo de Raggio (11).

Ahora bien, ¿cuál es el carácter de esos giros negativos que rigen la referida tematización? Sabemos por Freud que el consciente es fundamentalmente un órgano de percepción, tanto de la realidad externa como de la interna. Por otra parte, la adquisición del lenguaje se logra a través de un aprendizaje por imitación donde, en sus primeras etapas, el niño ha de advertir a qué objetos intersubjetivamente conspicuos es correcto aplicar determinadas palabras. Sin duda será el mundo circundante de nuestra experiencia externa, constituido por objetos macroscópicos, el primer universo de referencia de nuestras primeras palabras. Es pues razonable suponer que, en tanto que adquirimos nuestro sistema categorial junto con nuestra lengua materna, el mismo debe estar determinado por su adecuación a dichos objetos macroscópicos intersubjetivamente conspicuos. Otro tanto sucede con la lógica que gobierna dicho sistema categorial. Pero, como ya hemos señalado, la lógica clásica es la que mejor se adapta para tratar con dichos objetos macroscópicos. No tenemos razones para suponer que si el mundo de nuestra experiencia externa fuese un mundo de Vasiliev, en el cual hubiese objetos que poseen simultáneamente propiedades contradictorias, la lógica que hubiésemos adquirido, y con ello la sintaxis de nuestro lenguaje hubiese sido otra. De este modo la lógica que rige el sistema consciente es especialmente adecuada para la percepción del mundo externo de nuestra experiencia cotidiana. Sin embargo el consciente no se limita a ser un órgano de percepción de la experiencia externa, sino que también y de forma paradigmática en el sueño, se vuelve hacia las representaciones provenientes del inconsciente cambiando así su universo de percepción. Sin embargo, el mundo del inconsciente, con sus afectos y representaciones contradictorias, se parece más a un mundo de Vasiliev. Y ¿qué sucede cuando sistematizamos un mundo contradictorio con nuestra lógica clásica? El sistema se trivializa. Es así que cuando el consciente se vuelve hacia la percepción del inconsciente, con la lógica que ha adquirido para la sistematización del mundo externo, sufre una amenaza de trivialización. Y nos preguntamos en qué medida la neurosis no es en cierta medida esa

amenaza de trivialización. El siguiente pasaje de Raggio (*op. cit.*) me parece especialmente sugerente al respecto: "Tomemos un ejemplo: la relación entre negación y culpa. Una culpa es un caso particular de una oposición entre un deber ser y un ser que lo niega; no es estrictamente una contradicción: el ser no niega —no puede hacerlo— el deber ser, pero sí una consecuencia práctica de él. El psicoanálisis muestra cómo ciertas culpas, a través de mecanismos represivos —o sea protoformas de negación—, logra permeabilizar y teñir toda una vida, signándola con su presencia total" (p. 240).

Esta permeabilización a la que alude Raggio, se debe a lo siguiente. La lógica clásica es finitamente trivializable, lo cual quiere decir que un subconjunto finito de enunciados del lenguaje implica la totalidad de los enunciados de ese lenguaje. Uno de los conjuntos que trivializa a la lógica clásica es —como ya vimos— el constituido por el par de enunciados A y ¬A. Sin embargo sabemos que ¬A no puede ser una representación inconsciente (dada su lógica positiva) y A y ¬A si bien pueden ser representaciones Prcc no lo trivializan, ya que C_1 si bien es finitamente trivializable, no lo es por el conjunto constituido por el par A y ¬A. Sin embargo, como C_0 sí es trivializable, como acabamos de ver, la percepción por el consciente de los contenidos preconscientes A y ¬A haría permeable el sistema invadiendo el conflicto toda la vida del sujeto.

Citemos para terminar un último fragmento de Raggio:

"Así como Da Costa en sus sistema lógicos mediante el principio de no trivialización finita logra restringir las consecuencias lógicas que se pueden extraer de una contradicción —o sea, su capacidad de permeabilización del universo entero de enunciabilidad—, Freud intenta en el esclarecimiento analítico determinar cuáles son las verdaderas consecuencias de una experiencia traumática, de una culpa, por ejemplo, para la totalidad de una vida. Mientras que el neurótico y el lógico clásico, sujetos respectivamente a la permeabilización universal y al *ex falso sequitur quodlibet* se comportan de una manera funcionalmente análoga, Freud y Da Costa quieren acceder a una forma de racionalidad que tenga en cuenta la singularidad de lo individual. Así como en Da Costa no hay enunciados —ni conjuntos finitos de ellos— de los cuales se puede deducir la totalidad del universo de enunciabilidad, en Freud, por más profunda que sea la significación de una experiencia humana, ésta no puede signar el contenido total de una vida. He aquí en Freud y en Da Costa una postura filosófica similar, que delata una concepción de las relaciones entre individuo y totalidad" (*op. cit.* p. 240-41).

Pero, ¿en qué casos esa experiencia humana signa el contenido total de una vida? Según lo venimos desarrollando, cuando el consciente se vuelve con su lógica clásica hacia la percepción de lo inconsciente. En ese sentido dejamos planteado el interrogante de si uno de los objetivos de la práctica terapéutica psicoanalítica no residirá en que el sujeto adopte una lógica paraconsistente para la percepción de su experiencia interna y reserve la lógica clásica para la percepción del mundo, impidiéndole que se vuelva hacia la sistematización de aquellos mundos para los cuales no fue concebida.

Universidad de La República (Montevideo, R.O.U.).

APENDICE

C_0 [C_1 [CPPC [

P.1. $A \supset (B \supset A)$

P.2. $(A \supset B) \supset ((A \supset (B \supset C)) \supset (A \supset))$

P.3. $\dfrac{A \ , \ A \supset B}{B}$

P.4. $A \supset (B \supset A \ \& \ B)$

P.5. $A \ \& \ B \supset A$

P.6. $A \ \& \ B \supset B$

P.7. $A \supset A \vee B$

P.8. $B \supset A \vee B$

P.9. $(A \supset C) \supset ((B \supset C) \supset (A \vee B \supset C)$

]]]

P.10. $B^{\circ} \supset ((A \supset B) \supset ((A \supset \neg B) \supset \neg A)$] Axiomas para la Negación Débil.

P.11. $A \vee \neg A$]

P.12. $\neg \neg A \supset A$]

P.13. $\neg(A \ \& \ \neg A)$] Principio de Contradicción

Notación

"$\supset$" - Condicional, se lee "si...entonces..."
"&" - Conjunción, se lee "y".
"v" - Disyunción, se lee "o".
"B°" = $\neg(B\&\neg B)$, principio de contradicción.
"¬" - Negación, se lee "no".

BIBLIOGRAFÍA

(1) Arruda, Ayda I., N. A. *Vasiliev e la lógica paraconsistente*. Universidad Estadual de Campinas, Relatorio Interno Nº 140, San Pablo 1980.
(2) Da Costa, Newton C. A., "On the theory of inconsistent formal systems", *Notre Dame Journal of Formal Logic*. Volumen XV, Nº 4, Octubre de 1974.
(3) Da Costa, Newton C. A., *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. HUCITEC, Editora de la Universidad de San Pablo, San Pablo 1980.
(4) Freud, Sigmund, *La interpretación de los sueños*, en: *Obras Completas de Sigmund Freud*, Vol. IV y V, Amorrortu Editores, Buenos Aires 1976.
(5) Freud, Sigmund, *La negación*, en: *Obras Completas de Sigmund Freud*, Vol. XIX, p. 152-257.
(6) Freud, Sigmund, *Lo inconsciente*, en: *Obras Completas de Sigmund Freud*, Vol. XIV, pp. 153-207.
(7) Haack, Susan, *Lógica divergente*, Edit. Paraninfo, Madrid, 1980.
(8) Haack, Susan, *Filosofía de las lógicas*, Edit. Cátedra, Madrid 1982.
(9) Jaskowski, S., "Propositional calculus for contradictoru deductive systems", *Studia Logica*, Tomo XXIV, 1969.
(10) Lukasiewicz, J., *Estudio sobre lógica y filosofía*, Edit. Revista de Occidente, Madrid 1970.
(11) Raggio, Andrés R., "Algunas observaciones sobre la filosofía de la lógica de Newton C. A. Da Costa", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. IX, Nº 3, (1983), pp. 237-241, Bs. As., Argentina.
(12) Vasiliev, N. A., "Sobre os juizos particulares, o triângulo das oposiçoes e a lei do quarto excluido." En Arruda (1).
(13) Vasiliev, N. A., "Lógica imaginaria (Nao Aristotelica)", en Arruda (1).

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVII, Nº 1 (Otoño 1991)

¿UN GRICE ALEMAN? EN TORNO DE LAS ESTRATEGIAS CONVERSACIONALES: ACERCA DE HABERMAS ACERCA DE GRICE.*

J. L. Speranza

I said in Hebrev - I said it in Dutch - I
said it in German and Greek: But I
wholly forgot (and it vexes me much)
That English is wht you speak!
L. Carroll, *The Hunting of the Snark.*

I. *Introducción: leyendo a Habermas leyendo a Grice*

En lo que sigue pretendo elucidar con algún detalle el multifácetico tópico de lo que, en trazo grueso, podríamos etiquetar como 'estrategias conversacionales' en un modelo pragmático-conversacional. La disquisición será primariamente conceptual y encaminada a echar luz sobre las divergencias en el análisis de la noción. Más específicamente, abordaré la no fácil tarea de reconstruir un aspecto de lo que, parafraseando la labor de L. Horn *vis* à *vis* el Grice griego, he bautizado como el 'Grice alemán', i.e., al menos una faceta del modo en que la teoría de J. P. Grice en el área ha sido recibida por autores alemanes, especialmente J. Habermas y, en segundo lugar, K. O. Apel[1]. Tomando como base la

* Este artículo fue elaborado durante el seminario de doctorado del Prof. Dr. O. Guariglia sobre *Teoría de la Argumentación* en el Centro de Investigaciones Filosóficas en 1989/1990. Agradezco a A. Kemmerling su ayuda en mi apreciación de estos temas y al Prof. Habermas en especial por enriquecer mi interpretación inicial del Grice alemán durante el seminario organizado por el Instituto Goethe y la Universidad de Buenos Aires en septiembre de 1989.

1. Es común, por lo que puedo ver, considerar los marcos conceptuales de los dos autores de Frankfurt en estrecha conexión, tanto en teoría ética como filosofía del lenguaje. En relación con el objetivo propuesto, desearía se viese en la línea de los pragmáticos de Frankfurt de "señalar ángulos donde puedan encontrarse dos tradiciones que se mantienen separadas por tenaces malentendidos y prejuicios" (Bouveresse/Parret, en Apel 1981,9).

controvertida noción de estrategia en el razonar conversacional, exploro la evaluación germana de las ideas básicas Griceanas sobre el significar y la conversación en general. Tanto Habermas como Apel parecen coincidir en la caracterización del programa Griceano como 'reduccionista' respecto del modelo de razonar subyacente, en especial, como ignorando lo que identifican como el ámbito de la 'racionalidad comunicativa', al menos conceptualmente diferenciable de la mera racionalidad estratégica. Parte central de mi propósito será, pues, examinar qué es lo que a los ojos de los pragmáticos de Frankfurt le falta a dicho programa. Especial atención se dará a las especificaciones de significar en contextos conversacionales y se sugerirá un esquema que permita comparar las categorías conversacionales Griceanas con lo que Habermas llama *Geltung Ansprueche*. Con vistas a una reconciliación de las propuestas alternativas consideraré los presupuestos evaluativos que les subyacen. Una última restricción consistirá en focalizar el ámbito de las emisiones directivas-imperativas-regulativas, a fin de contribuir a la construcción de un modelo de argumentación práctica.

1. *¿Un Grice alemán?*

1.1. *Pasos hacia un modelo reconstruido*

Las teorías de Grice, especialmente las dadas a conocer en sus célebres 'William James Lectures on Logic and Conversation' (Harvard, 1967), han dado origen a un programa de investigación en pragmática que, si seguimos la evaluación de Taylor/Cameron (1987), incluiría, entre otros, autores como G. Gazdar, G. Leech, S. Levinson, L. Lyons y D. Wilson. El modelo Griceano puede ser reconstruido, siguiendo las líneas sugeridas por Grandy y Warner, en términos de la noción de razonar, como distinta de la noción de razonamiento[2], y más específicamente, según Kasher y otros, de razonar estratégico. Así, habría dos elementos mínimos en la explicación de la conversación: las 'movidas', o unidades comunicacionales, definibles como vehículos de significar, y los 'objetivos' (*goals*) que las ocasionan. En estos términos se pueden definir, e.g., la coherencia y cooperación conversacionales, así como los matices (*shades*) del significar, incluyendo el implicar conversacional. En el modelo reconstruido, las nociones pragmáticas se asscriben a los

2. Grandy/Warner se basan en las 'Locke Lectures on Aspects of Reason & Reasoning' de Grice (Oxford 1979) v. Grice 1986,81).

conversadores mismos: son ellos los que significan, implican, siguen o burlan constreñimientos conversacionales, entienden, sobreentienden o malentienden[3], y el tipo de razonar estratégico presupuesto, como Grice ha reconocido, parece ser lo que se ha llamado el 'Principio de los Medios Efectivos':

> (PME) Dado un objetivo g, el conversador A ha de elegir la movida m que lo logre más efectivamente y al menor costo, *ceteris paribus* (Kasher 1982,32).

Siguiendo la estrategia de Grice de desarrollar la cooperación conversacional en términos de las categorías de informatividad, confiabilidad, relevancia y perspicuidad, Kasher propone la siguiente reformulación:

> (C) A cada paso hacia el objetivo g, A ha de actuar tal como se requiere, *ceteris paribus*; más específicamente: (I) no ha de usar ni más ni menos medios que los que se requieran para lograr g; (C) ha de alcanzar g según el uso standard de los medios con los que cuenta; (R) a cada paso hacia g^1, ha de considerar los medios usados por B para lograr g^2, y ha de preferir usar los suyos de modo que ayude a B a lograr g^2; y (P) ha de preferir medios que conduzcan a g^1 antes que los que deriven en una situación en que g^1 es sólo probable (Adaptado, Kasher 1982,33).

He elegido a Kasher como el exponente quizás más puro de la interpretación estratégico-racional del modelo Griceano[4] de modo que pueda resultar más clara la discusión de la reconstrucción de los pragmáticos de Frankfurt.

1.2. *¿Qué significa Grice después de todo?.*

Habermas ha discutido aspectos del programa Griceano en su 'Semántica Intencionalista' (1975/1984a), '¿Qué es la Pragmática Universal?' (1976/1979), su monumental *Teoría de la Acción Comunicativa*

3. Puede darse a tal movida de predicación el nombre de 'Grice-ficación' (Speranza 1989,43. Cfr. abajo la especificación de 'significar').
4. Otros autores en la misma línea interpretativa incluirían a H. Hintikka (v. Grandy/Warner 1986), G. Leech, S. Levinson y R. Thomason.

(1981) y *Pensamientos Postmetafísicos* (1988) (Las referencias a Apel se darán en tanto faciliten la interpretación de Habermas). En (1976), muestra una actitud ambivalente respecto de Grice: por un lado reconoce puntos de contacto con su propia propuesta universalista:

> [L]a investigación de [...] los postulados conversacionales (Grice 1968) condujo a una consideración de la dimensión pragmática del lenguaje desde un punto reconstructivista [...] El intento de Grice de reducir el significar (meaning) a las intenciones del hablante [...] tiene aspectos pragmático-universales. 1976/79,7

Tales afirmaciones parecen sugerir que, al menos metodológicamente, el modelo pragmático-universal debe entenderse como extensión de la propuesta reconstructivista Griceana (más sobre este punto adelante). Por otro lado, expresa un importante desacuerdo:

> El enfoque [de Grice] parte del modelo del agente aislado, con racionalidad de fines (purposive-rational) [racionalidad estratégica, J. L. S], y por tanto fracasa [...] en reconstruir de modo apropiado el momento específico de mutualidad en el entendimiento de significados idénticos, o en el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez (*op. cit.*, 8).

El pasaje resulta ilustrativo de su actitud general *vis à vis* Grice, de especial interés al constituir una de sus más tempranas esquematizaciones en el área que nos ocupa: las nociones que allí menciona —racionalidad con arreglo a fines, mutualidad en el entendimiento de significados, reconocimiento de pretensiones de validez— han de ser desarrolladas en (1981) por lo que resuta apropiado examinar el tratamiento de Grice en dicha obra.

En *Teoría*, Grice es discutido en conexión con dos puntos: el análisis del significar (lo que Habermas llama 'semántica intencionalista') y lo que, con D. Wilson, podríamos llamar la 'teoría de la conversación'. En el primer capítulo, en un pasaje que aclara su interpretación del programa en la reconstrucción que he dado de Kasher, expone la concepción del lenguaje presupuesto en el modelo teleológico/racional-estratégico de la acción como

> uno de los muchos medios por los que los hablantes, orientados a su propio éxito, pueden influirse unos a otros a fin de lograr que los oponentes formen o capten creencias e intenciones en los propios intereses de los hablantes. Este concepto de lenguaje [...] es básico para la semántica intencionalista (Grice). 1981/4,95.

Vemos quí también alusión a conceptos a desarrollar en el 'Primer Interludio (sobre la comunicación), tales como orientación al éxito y entendimiento como influir causal, donde nos ofrece su puesta al día de lo que modificando sus escritos anteriores, llama 'pragmática formal'.

1.2.1. *El significar conversacional a la vista: entre la intención y el significar de la expresión.*

Resulta atractivo ver a la pragmática como la teoría del significar del conversador-emisor (*converser/utterer meaning*, 'significar'). No es éste el lugar para desarrollar tal propuesta, aunque sospecho que la discusión bien puede resultar algo más que terminológica[5]. Como Grice, Habermas, por lo que veo, no define explícitamente a la pragmática aunque parecería que, en su concepción, incluiría tópicos como el de la orientación al éxito versus el entendimiento como mecanismos alternativos de coordinación de movidas conversacionales; desarrollo conversacional (*redeem, Einloesung*) de las pretensiones de validez universal; la taxonomía de actos de habla puros, etc. En suma, se nos ofrece una definición extensional de la pragmática, y merecería una argumentación especial probar si dichas nociones pueden ser entendidas en términos del 'significar'. Para el modelo Griceano, éste parece ser el caso, por lo que en el retrato del Grice alemán, resulta pertinente examinar los desacuerdos entre Grice y Habermas sobre la noción. Un modo apto de introducir la cuestión es por medio de ilustraciones conversacionales. Tomemos el siguiente caso de emisión directiva (*Anweisung*) (*orden, Befehle*) (Habermas 1981/4b,300):

> (1) A1: [Le ordeno que] deje de fumar/ b2 ([Sí] Haré lo que me ordena.

y compárese con el 'pedido' (*request, Aufforderung*) (cfr. nota 20 abajo):

5. Considérese e.g. el excelente tratamiento de S. levinson sobre el tópico desde una perspectiva Griceana.

(2) A1: [Le pido que] deje de fumar/ B2: [Sí] Haré lo que me pide.

Pareciera ser que en el modelo Griceano standard, las movidas directivas ('!') están asociadas a especificaciones de 'significar' de la forma '... significa que !v p' (v. abajo el patron generalizado):

> Al emitir (1.1), A significa que B ha de dejar de fumar (A significa (que) !v (B deja de fumar). Analizado por Habermas 1981/4b,299: 'A meint, dass'/A significa a B que debe trasladar el dejar de fumar a la realidad.

Encuentro el tratamiento de las especificaciones de significar en (1981) demasiado abreviado; una exposición más detallada, que puede servir de base para la discusión, se encuentra en Apel (1981), que distingue cuatro familias de especificaciones:

> (i) Al emitir x, A significa que B ha de dejar de fumar (significar ocasional de emisor). (ii) Con X, A significa 'Le ordeno dejar de fumar' (significar ocasional de emisión tipo). (iii) X significa 'Le ordeno dejar de fumar' (significar no-ocasional/atemporal aplicado de emisión-tipo). (iv) X significa 'Le ordeno dejar de fumar' (significar no-ocasional de emisión-tipo). Adaptado de Grice 1967, citado por Apel 1981,93.

Ahora bien, Habermas ciertamente distingue entre la especificación prior (i), reducida por Grice a 'A tiene la intención que (*intends that*) B reconozca que !v B deje de fumar[6] con calificación sobre el recnocimiento de la intención, y las especificaciones (ii)-(iv), que pueden colectivamente ser referidas como 'significar de expresión' ("significar"). (Grice 1989,282). Lo que Habermas problematiza es la tesis de la reducción de especificacines de "significar" a especificaciones de 'significar', que encuentra 'contraintuitiva" por la siguiente razón:

> Que un oyente entienda lo que A significa con X - i.e. el significado de X - y que reconozca la intención que A persigue al usar X - i.e. el propósito que A quiere lograr con su acción - son dos cosas diferentes. A será capaz de lograr esta intención de dar lugar (*giving rise*) a un cierto significado (*meaning, Meinung*) en B sólo si B reconoce esta intención y entiende lo que es significado (*what is meant*) - entiende, i.e., el significado de la correspondiente expresión simbólica. Sólo sobre la base de saber QUE A tiene la intención de lograr entendimiento, B no será capaz de inferir QUE significa A y quiere comunicar con él [Habermas usa S y H en lugar de A y B] (1981/4,274).

El pasaje resulta particularmente oscuro: la frase "lo que A significa con X" (*what A menas by X*) debe entenderse, creo, como especificación de significar de emisión-tipo y no de 'significar' ocasional, tanto como cuandp habla de 'dar lugar a un cierto significado en B' o de B como 'entendiendo lo que es significado'. Esta última expresión, como la usa Habermas, es ambigua, puesto que puede referirse también al 'significar'. La útima oración del pasaje, si se la interpreta literalmente, resulta confusa, ya que ningún proponente de la 'semántica intencionalista' sostendría que sobre la base que B reconoce que A tiene la intención de lograr entendimiento, B podrá inferir lo que A significa: se requiere una especificación del *contenido* de la intención comunicativa que permita asegurar el 'importe' de lo que se 'significa' (lograr, e.g., 'entendimiento' que !v deje de fumar).

Habermas podría haber enfatizado su oposición a la propuesta reductiva remarcando el contraste 'significar'/"significar" usando especificaciones del tipo (iii)/(iv) que capten lo que parece entender por "el significado de una expresión simbólica X". Parece ser el caso, incluso, que en alemán, dicho contraste es más tajnte que en inglés, ya que se distingue léxicamente X's Gelegenheits –Bedeutung ("significar" ocasional) de A's Meinung ('significar'), y podría concederse que la reducción Griceana resulta más natural para el inglés que para otras lenguas, incluso germánicas[7].

Sin embargo, la razón que lo lleva a oponerse a tal reducción debe interpretarse más conceptualmente: Habermas parece considerar una

6. El neologismo 'intender' para traducir *intending* fue sugerido en discusión por E. Rabossi con propósito meramente abreviatorio. No confundir con el intencionar de C. SAntiago (Apel 1986) que traduce a *meaning* (vía *Meinen*) (Cfr. el *intendieren* de G. Meggle y n. 7. abajo).

7. Como han sugerido A. Kemmerling y G. Meggle, parece incluso haber implicaciones de *meaning* ausentes en *Meinen* en relación con ejemplos de tipo Strawson, V. más adelante. Aclaro que estoy lejos de estar convencido de que significar traduzca sin más a *meaning* sobre la base que *signifying* no es sinónimo estricto de *meaning*. Dejo para otra ocasión la tarea de escudriñar aspectos del Grice español (o 'Spanglish') (V.e.g. la personal traducción que del artículo de Grice de 1957 ha hecho A. Menasse, 'Significado", Cuadernos de Crítica, 1, 1977).

explicación estrictamente causalista del nexo estratégico entre 'A significa que *ψ p' (donde * y ψ son variables de indicador modal y actitud psicológica[8]) y 'B entiende que A significa que *ψ p'. Cabe destacar al respecto su versión extremadamente empobrecida del 'significar'[9]: se habla obviamente de la intención comunicativa de A de influir sobre B pero no se detallan los mecanismos involucrados en tal influencia.

a. Exhibir el fundamento conversacional. Respecto de la descripción misma de la influencia causal, Habermas focaliza —y en esto coincide desafortunadamente con Apel— lo que Grice llama una versión 'protréptica' (1989,111), antes que la puramente 'exhibitiva', y en la que la intención comunicativa de A se especificaría, para el ejemplo (1) (Habermas 1988,108):

> (P) A quiere/tiene la intención que B deje de fumar/quiera/tenga la intención de dejar de fumar.

En tal caso parecería natural asimilar el fenómeno de 'significar' a una mera influencia causal directa ('mover a B a α/tener la intención de α'). Una versión exhibitiva, como la favorecida por el propio Grice, conllevaría, en cambio, una especificación del tipo:

> (E) A quiere/tiene la intención que B crea que A quiere/tiene la intención que B deje de fumar/quiera/tenga la intención de dejar de fumar.

En tal versión las movidas están asociadas primariamente a creencias por parte del receptor que son condición necesaria para que haya 'entendimiento' y no mero 'convencimiento', superando la infame crítica al programa como 'perlocucionarista', al agotarse la intención comunicativa relevante en el logro de la aprehensión conversacional (*conversational uptake*).

b. Por la vía de Grice. Habermas también deja de lado de la discusión lo que muchos han visto como la marca de fábrica de la propuesta Griceana, i.e., el llamado 'mecanismo (o vía) de Grice' que, como ha señalado Kemmerling en uno de los trabajos más iluminadores sobre el

8. V. Grice 1989,110. Cfr. las 'partículas subatómicas' de R. M. Hare.
9. En su ensayo más específico en (1984a), Habermas cita la definición de Grice de 1957: Apel (1981) se contenta con la definición inicial de 1967 antes que las sucesivas redefiniciones.

tema[10], involucra una noción de razonar que va más allá de la mera influencia causal. Ya en 1948/1957, Grice proponía

> [P]ara que x tenga significado-NN, el efecto intencionado debe ser algo que esté en algún sentido bajo el control de la audiencia, o que en algún sentido de 'razón', el reconocimiento de la intención tras x sea para la audiencia una razón y *no meramente una causa* (1989,221) ['NN' abrevia 'no-natural': la restricción no rije para casos de significar natural).

Mucho puede decirse sobre este nexo 'racional', pero al menos que, en tanto cumpla un rol en la reconstrucción del significar, la propuesta no puede sin más tildarse de causalista (Nótese como curiosidad histórica que Grice presenta su análisis como alternativa al emotivismo causalista). En la discusión de Habermas y Apel pocas veces, si alguna, se enfatiza este aspecto de lo que Kemmerling ha llamado el Imperativo Griceano, "Racionalice!" (v.n10, p.147). Hacerlo, sin embargo, bien podría redundar en alguna línea reconciliatoria de ambas tradiciones, aun cuando, como sospecho, el razonar aquí involucrado sería puramente estratégico (Como es obvio, Grice no usa la dicotomía estratégico/comunicativo, por lo que la evaluación del Grice alemán se torna particularmente espinosa).

c. La cláusula anti-Engaño: No disgricee si puede gricear. Por último, resulta relevante notar que un tercer rasgo del análisis Griceano del 'significar' es escasamente discutido por los autores que nos ocupan, me refiero a lo que también siguiendo a Kemmerling podríamos llamar el fenómeno del 'gricear" (*gricing*, p.144), i.e. y para usar la feliz expresión de Strawson, el carácter de declarabilidad esencial (*essential avowability*) de la intención comunicativa en el 'significar' genuino. Habermas toca la cuestión indirectamente en *Teoría* cuando propone, con Strawson, dicho carácter como criterio divisorio entre la fuerza ilocucionaria y los efectos perlocucionarios (1984b,292). Según entiendo, la propuesta Griceana sería para Habermas meramente 'perlocucionarista", coincidiendo en esta interpretación con Searle y N. Wilson. Vale notar, sin embargo, que el requisito de Strawson de la declarabilidad esencial iba dirigido, antes que a proveer un test catalizador de

10. 'Utterer's Meaning Revisited' (V. Grice 1986) es una revisión, a pedido de Grice para ser incluido en Grandy/Warner, de la contribución a la Conferencia sobre la Teoría del Uso del Lenguaje, que contó a Grice como participante (Bielefeld 1979).

ilocuciones, a refinar (supuestamente) el análisis original de Grice, que, según Strawson, dejaba lugar para casos de engaño comunicativo que no estaríamos inclinados a contar como genuinos 'significar'. Grice concedió la insuficiencia del análisis incluyendo en 1967 una 'cláusula general anti-engaño' (*anti-sneak clause*) según la que, en términos burdos, no hay ninguna intención constitutiva del 'significar' tal que A tenga la intención que B no reconozca (v. su ejemplo de la voz ronca, citado por Habermas 1984a,339ss). El 'gricear' contrasta con modos de lidiar con los casos de engaño comunicativo que postulan intenciones de orden n+1 *ad infinitum* que el receptor reconozca la intención n (estrategias a las que Kemmerling se refiere como desgricear (*disgricing*). Desafortunadamente para los fines de la presente discusión, Habermas dedica mayor atención a estrategias de disgricear que a la particularmente Griceana (v. su discusión de Schiffer y Bennett en (1984) quienes, apoyándose en el modelo de convención Lewisiana, son aptos representantes del disgricear). Ha sido Apel quien ha notado que es este requisito de anti-engaño en el análisis de Grice el que lo coloca en una posición difícil de evaluar respecto de la caracterización de meramente causalista o perlocucionaria:

> La atractividad de la teoría de Grice [...] está esencialmente condicionada [...] por la circunstancia de que Grice se preocupa especialmente por excluir, a través de su concepto de acción comunicativa [...] (que involucra la reciprocidad reflexionada) ciertas implicaciones de la acción estratégica (1986,43)[11]

Es mi idea, sin embargo, que Habermas y Apel trabajan con un paradigma más bien estrecho del razonar estratégico[12], que, con Grice, podríamos tildar de concepción encubierta, (latente, *sneaky*). Esto resulta ser así, al menos si se lo compara con el del razonar comunicativo[13],

11. Cabe notar que para Apel la movida resulta aún insuficiente para lidiar con algunos ejemplos del propio Grice, como el de la niña que no sabe francés, y el mercader (y la prostituta, en la versión "no-Bowdlerizada" de Schiffer) de Port Said (v. la interesante discusión en Apel 1981,99ss).
12. Además de *Zweck-Rationalitaet* íntimamente, para bien o para mal, ligada a la tradición Weberiana, Habermas usa, para referirse a la acción estratégica, la expresión *Interessenhandeln* lo que, prima facie, no parece del todo acertado si se piensa en un interés equitativo en la acción comunicativa, e.g. actos regulativos (Debo la observación a O. Guariglia).
13. No resulta claro, a pesar de los valiosos esfuerzos de Habermas, cuál es en última instancia la extensión, menos la intensión, de la racionalidad comunicativa (cfr. Apel 1986,62ss).

analizado en términos de seguir el objetivo ilocucionario sin reserva (*unreservedly*)[14]. Pero si, con Grice, evitamos *ex professo* intenciones reservadas en la especificación genuina de significar, el contraste con el razonar comunicativo se empaña, lo que puede derivar en dos maniobras de análisis: (1) reconstruir la propuesta en términos del razonar comunicativo, en contra del espíritu mismo del programa, o, como prefiero, (2) dividir el ámbito del razonar estratégico-conversacional en una variedad encubierta (los estratagemas) y otra abierta (*essentially avowed*) (las estrategias propiamente dichas) que presupone un coagente conversacional racional, reconocida por Habermas, aunque diferenciada del razonar comunicativo.

2. *Un aspecto controvertido del razonar conversacional*

2.1. *Razonar, significar y entender*

Habermas condimenta el razonar comunicativo (vs estratégico) — además del logro sin reservas del objetivo ilocucionario—, con la controvertida 'orientación al entendimiento' como mecanismo coordinador en las secuencias conversacionales, versus la mera orientación al éxito sobre la que, en su interpretación, parece fundarse el programa Griceano (1984,288). Considero esto doblemente problemático: por un lado resulta controvertido, como él mismo ha concebido, que haya aquí exclusión conceptual: no es en principio inconcebible ver al entendimiento conversacional como un tipo de éxito, y de hecho caracteriza, en el contexto del razonar comunicativo, al logro de la aprehensión (*uptake securing*) como 'éxito ilocucionario' (1984b,293); por otro lado, su noción de entendimiento es germanamente ambigua, como él y sus comentadores lo han notado[15].

Si se toma, como resulta natural, al entender como correlativo al significar, habría una concepción puramente intencionalista y estratégica, aunque no encubierta, del entender como reconocimiento exitoso por parte del receptor de la intención comunicativa que ocasionó una determinada movida conversacional; pero, de nuevo, la distinción

14. Deberíamos excluir aquí casos abiertamente estratégicos como las movidas imperativas que son para Habermas ilocuciones y no perlocuciones (1984,305).
15. La ambigüedad, como ha notado J. B. Thomson, residiría en que entendimiento puede equivaler tanto a *Verstaendnis* como a *Einverstandnis* que a su vez involucra la noción de *Einigung* (acuerdo, consenso). V. Habermas 1984,288.

entre los mecanismos coordinadores se vuelve borrosa. Habermas alega por un 'momento de entendimiento mutuo' que el programa Griceano es, sin más, incapaz de reconstruir y que podría asociarse con una propuesta de autonomizar, contra Grice, la semántica como ámbito restringido del "significar" reivindicándole un espacio extracomunicativo[16]. En vista del hecho que no parece negar relevancia a la intención comunicativa en el entendimiento, y al hablar de su carácter co-originario respecto al 'significar', quedaría aún por analizar el modo en que su esquema permite superar lo que juzga incompleto en el programa Griceano (cfr. Habermas 1988,332ss).[17]

2.2. *Razonar y conversar*

El examen de las categorías conversacionales Griceanas en *Teoría* es decididamente escueto y se limita a observar las asimetrías con las pretensiones de validez, en especial alrededor de la categoría de la relevancia (1984b,311-2), así como los obvios paralelismos. Podría proponerse tentativamente y con mero propósito ilustrativo, el siguiente esquema comparativo:

Grice	Habermas
perspicuidad	inteligibilidad
relevancia	carácter apropiado
informatividad	
confiabilidad	verdad
	veracidad

El esquema invita a algún comentario: la perspicuidad Griceana y la inteligibilidad Habermasiana refieren ambas al medio lingüístico-paralingüístico mismo. El 'carácter apropiado' (*appropriateness, Angemessenheit*, 1979,54) es el término Habermasiano más afín, creo, para las

16. La tesis de la autonomía semántica es explicitada por Apel, quien paralelamente ha caracterizado los procesos de entendimiento pleno como míticos, i.e., ficticios e irrealizables (v. 1986,63).
17. Habermas reconoce la superioridad de la propuesta Griceana sobre lo que podríamos llamar modelos codales (1979); Apel llega incluso a conceder prioridad genética, si no conceptual, al 'significar' sobre el "significar" (1986,61).

categorías de relevancia e informatividad Griceanas (cfr. Grice 1989,28 y Holdcroft 1986,159,[18]). El presupuesto conceptual del esquema Habermasiano parece consistir en una distinción ausente en Grice entre las pretensiones de validez (*Gueltigkeit*) implicadas en contextos como (1)-(2) y la mera pretensión de poder (*Macht*) de una movida llanamente imperativa como (3) (1984b,298)

(3) A: Deje de fumar/B: Así lo haré.[19]

En (3), A no exije la instancia de entendimiento, ahora técnicamente entendido como aceptación racional por parte de B de la validez de la emisión: la motivación pretendida es meramente empírica, mientras que en (1) y (2), A pretende que B reconozca alguna razón más allá de la voluntad. La situación se complica sobremanera en secuencias que involucran 'burlas' (*flouts*), en la jerga de Grice (1989,30), a las categorías conversacionales: e.g. lo que A pueda 'significar' aun en (1), variará si se trata de una azafata o capitán de bordo que si se trata de un compañero de asiento, y concomitantemente lo hará la contramovida conversacional, en tanto B capte lo que A signifique (intencionalmente, a la manera de lo que implique conversacionalmente[20]). Habermas concede, por supuesto, que el entendimiento resultante, en tal caso, incluirá factores estratégicos, al entender las 'burlas' conversacionales como suspensiones de las pretensiones de validez (v. 1984b,331). Pero al relegar, contra Grice, el estudio de las implicaturas conversacionales a una etapa posterior de empirización de la pragmática, resulta controvertido que las distinciones conceptuales no sufrirán modificaciones substanciales si, como se admite, factores estratégicos están inextrinca-

18. En 1984b,311 Habermas se refiere a emisiones "fuera de lugar" como violando el carácter apropiado en actos de habla no-regulativos, en respuesta a la objeción de Lenk contra la generalidad de las pretensiones de validez. Aun así, desconfía con razón de una identificación simplista d elas nociones involucradas.
19. En mi interpretación, Habermas debería ver las categorías de Grice como apelando al "poder" antes que a la "validez ilocucionaria".
20. Pueden resultar ilustrativas secuencias que involucren "burlas" categoriales en el reconocimiento de una pretensión, a fin de examinr la alegada bifurcación del entendimiento conversacional: (4) A1 [Le ordeno/pido que]deje de fumar/ B1 ¿Quién es usted para ordenarme? (cuestiona el carácter apropiado) 2 Usted solo quiere hacerme quedar mal frente a los demás (Habermas 1984b,305. Cuestiona veracidad) 3 Está apagado (niega presuposición) 4 Es compulsivo (cuestiona presuposición) 5 No quiero/¿Por qué?/ A1 Seguridad/Sección de no-fumadores. 2 Por su salud/* Por mi salud. 3 *Porque sí/ B1 Está bien. 2 *¿Y qué?

blemente involucrados en todo mecanismo no-standard, indirecto, o de implicación, constitutivos de buena parte de nuestra práctica conversacional cotidiana[21]. El modelo formal Habermasiano de conversación, por su parte, queda reducido a una sucesión de realizativos (*performatives*) explícitos que, como Gazdar sugiere, llevado a su extremo, puede acarrear consecuencias paradójicas para el análisis pragmático mismo.

3. *A modo de conclusión: ¿Qué significa Habermas con Grice?, más el prometido intento reconciliatorio*

He intentado señalar que la evaluación de Grice por Habermas descansa en una concepción encubierta del razonar estratégico. Habermas ha enfatizado que Grice parece desconocer el ámbito evaluativo último que subyace al análisis de nociones como las de significar, entender y las categorías conversacionales (v. 1974,17). Sin embargo, tal evaluación de la propuesta parece algo menos que justa, dado el énfasis que Grice ha venido poniendo en lo que, en su terminología, podríamos llamar un enfoque 'titular' de la conversación, cuyo poder explicativo excede las meras cuestiones de facto (1986,88, 1989,364). En última instancia, la noción misma de 'significar' resultaría ser valorativa (*value-oriented*)[22], y las estrategias conversacionales, lejos de ser evaluativamente neutras, recibirían justificación, no sólo *qua* racionales, de tipo técnico, en el fenómeno de la cooperación conversacional, sino *qua* razonables, de tipo trascendental, que provendría de su incorporación en lo que, algo ironicamente, bautizó el Immanuel (conversacional) (1975,41), que les otorgaría su carácter de simetría y de generalidad de aplicación. Sin duda, una profundización en esta línea contribuiría a una reconciliación[23].

21. No puedo aquí extenderme en las doctrinas, sumamente complejas y elaboradas de Habermas sobre el tópico. Baste mencionar como muestra que, así como existirían elementos estratégicos en la acción comunicativa (e.g. nota 20), habría elementos comunicativos en la acción estratégica. Las disquisiciones conceptuales se tornan particularmente difíciles con las figuras retóricas, que analiza como manipulaciones intencionales de distinciones categoriales básicas.

22. V. la discusión del *rationale* de la cláusula anti-engaño en la noción de optimalidad (Grice 1989,302, cfr. Speranza 1989,45ss).

23. Podría suponerse que una justificación trascendental débil, como la que Grice sugiere para el Immanuel (conversacional) no desentonaría con la propuesta ético-discursiva de Habermas (1983). Quedaría inconclusa la reconciliación con Apel, pero resulta bien prudente en este punto esperar una reconciliación previa entre los mismos pragmáticos de Frankfurt.

Podría sospecharse que la aparente ausencia de la dimensión normativa en las categorías conversacionales[24], redunda, en la evaluación de Habermas, en cuestiones en última instancia de carácter ontológico: Grice desconocería el ámbito propio del mundo social como analíticamente diferenciable de los mundos idiosincráticos de los conversadores. Si esto es así, podría llevarse la discusión fuera de la pragmática al área de la ontología especial, y resultaría bastante arduo encontrar argumentos a favor o en contra de un esquema ontológico propuesto, por más tentadora que parezca la reducción de una categoría ontológica a otra más primitiva, al menos desde el punto de vista de la reconstrucción racional. Por otro lado, y aún manteniéndonos en el propio ámbito de la pragmática conversacional, interpretada incluso con Habermas, de modo más bien amplio, resulta plausible pensar que si, como Habermas reconoce, debemos entender la competencia comunicativa como incluyendo aspectos abiertamente estratégicos, resulta al menos controvertido pretender que sólo la racionalidad comunicativa puede dar cuenta de dicha competencia, como se evidencia en la más bien intrincada estructura conversacional misma. En conclusión, el modelo original de Grice parece tener consecuencias teóricas interesantes para el análisis de la conversación, al menos en pragmática, si no como base última de una teoría de la argumentación, aún cuando se lo interprete en el modo radical al que se opone Habermas. Como lo ha expresado Holdcroft.

> Se piense lo que se piense acerca de la teoría de Grice, tuvo razón en pensar a la conversación como gobernada [...] por heurísticas para lograr objetivos conversacionales directa y eficientemente. Así, la conversación es un proceso en el que los participantes tienen objetivos que pretenden lograr [...] diseñando estrategias que son modificables, y modificadas a la luz de lo que los otros hacen. [...] La estructura de la conversación refleja el hecho que las estrategias para alcanzar objetivos conversacionales están siendo diseñadas e implementadas (1986,163).

Universidad de Buenos Aires y
Sociedad Argentina de Análisis Filosófico

24. V. e.g. las generalizaciones de las categorías propuestas por K. Bach y R. M. Harnish, y compárese con Grice 1989,371ss.

REFERENCIAS

Apel, K.O. 'Intentions, Conventions, and Reference to Things'. In J. Bouveresse & H. Parret, *Meaning and Understanding*. Gruyter, 1981.
Estudios Eticos (Tr.: C.Santiago).Bs.As.: Alfa,1986.
Grice. H.P. 'Method in Philosophical Psychology: from the Banal to the Bizarre'. *Proceedings & Addresses of the American Philosophical Association* 48 (1975) 23-53.
'Reply to Richards' (1984). In R. Grandy & R. Warner, *Philosophical Grounds of Rationality: Intentions, Categories, Ends*. Clarendon, 1986. *Studies in the Way of Words*. Harvard, 1989.
Habermas, J. *Theory and Practice* (Tr.: J. Viertel). Hutchinson, 1974.
Communication & the Evolution of Society (Tr: T. Mccarthy). Beacon, 1979.
Moral Bewusstsein & Kommunikatives Handeln. Suhrkamp, 1983.
Vorstudien & Ergaenzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns. Suhrkamp, 1984a.
A Theory of Communicative Action (Tr.: T. Maccarthy). Vol. 1. Beacon, 1984b.
Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsetze. Suhrkamp, 1988.
Holdcroft, D. 'Appropriateness & the Structure of Conversation'. *University of Leeds Review*, (986) 151-64.
Kasher, A. 'Gricean Inference Revisited". *Philosophica* 29 (1982) 25-44.
Speranza, J.L. 'On the Way of Conversation' (1989) *Estudios/Investigaciones* (Universidad Nacional de La Plata, Filosofía) 5 (1990). 41-49.
Taylor, T. & D. Cameron, *Analysing Conversation*. Pergamon, 1987.

ABSTRACT

Y herevy examine the many-sided notion of conversational strategy from a pragmatic perspective, and reconstruct, echoing Hon, one facet of the ways J.P. Grice's programme was received by Frankfurt pragmaticists (Habermas in particular). I explore three core features of the Gricean analysis of meaning - ground-exhibitiveness, the so-called Gricean mechanism, the anti-sneak clause - and the Conversational Immanuel's categories to contrast them with Habermas implied validity claims. Habermas pigeonholes Grice's model of conversational reasoning as hopelessly reductionist, overlooking the allegedly separable dimension of communicative reasoning. I expect to shed light on what, in his eyes, seems to be missing.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVII, Nº 1 (Otoño 1991)

ESTUDIO CRITICO

HEINRICH WöLFFLIN (1864-1945) DERIVACIONES DEL FORMALISMO KANTIANO EN LA TEORíA DEL ARTE

Carola C. de Blaquier

Hace poco más de veinte años, en el centenario del nacimiento de Heinrich Wölfflin, su discípulo Joseph Gantner señalaba que sus obras se han editado en la mayor parte de las lenguas civilizadas del mundo y los *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*, el trabajo más importante a juicio de su autor (y el más vapuleado), iba por la treceava edición alemana, habiéndose traducido a diez idiomas. Agreguemos que en la última decada aparece en castellano *Arte clásico* (Madrid, Alianza,1982), una nueva edición de los *Conceptos fundamentales* (Madrid, Espasa Calpe, 1985), una edición revisada de *Renacimiento y Barroco* (Barcelona, Paidós,1986) y una primera edición de *Reflexiones sobre la historia del arte* (Barcelona, Península,1988), ensayos y conferencias de sus últimos años.

En su discurso, Gantner alude a la influencia que ejercieron las ideas wölfflianas no sólo en su propia disciplina sino también en disciplinas afines, y razonablemente se pregunta qué elementos mantienen la persistencia del interés. Lo que no parece tan razonable es que no quiera dar una respuesta definitiva. Tácitamente admite que no lo sabe[1]. Esta circunstancia no nos sorprende, ya que los juicios sobre Wölfflin y sus hipótesis, a favor o en contra, abarcan un espectro interpretativo poco frecuente. Mientras que para algunos "pasa hoy como el mayor creador de las ideas del *formalismo*" [2], para otros se mantiene en la teoría de la *expresión*.

El más conspicuo de sus críticos, Benedetto Croce, contemporáneo suyo, lo acusa de intentar "una historia del arte sin nombres". "Wölfflin

1. Citado por Georg Germann en "Heinrich Wölfflin Heute", *Neue Zürcher Zeitung*, Nov. 1984.
2. Venturi, L., *Historia de la crítica de arte*, Barcelona, 1982. p.293.

ha escrito un trabajo especial sobre la reforma de la historia artística. ... Creo, ... que la dirección de Wölfflin está completamente equivocada. Nace de una reacción contra el materialismo, psicologismo y biografismo de los viejos historiadores; y por reacción, se lanza a una *historia artística abstracta*"[3]. En nuestros días, y sin oponerle las objeciones de Croce, Venturi no duda en colocarlo entre los historiadores de la *pura visibilidad* [4], señalando que "ha desarrollado la crítica al margen de la personalidad del artista"[5].

Hegel, "padre de la historia del arte", como lo llama Ernst Gombrich[6] enseñó que el arte es la expresión del espíritu de la época. La tarea del historiador consiste en reconstruir ese espíritu por el examen de las múltiples formas artísticas y su capacidad para expresar determinados valores espirituales. El atractivo y la fuerza de esta teoría son tales, que ejerce su influencia aun entre los historiadores que la rechazan. Gombrich sostiene que Wölfflin está bajo el hechizo de Hegel cuando dice en *Renacimiento y Barroco* que "... explicar un estilo puede no significar nada más que encajar su carácter expresivo en la historia general del período" y advierte que "nunca se sintió satisfecho con esta fórmula pero sin embargo ésta dominó su labor ..." [7]

Es sabido que Gombrich pone reparos a este tipo de análisis, no precisamente porque presente dificultades sino, muy popperianamente, porque establecer relaciones entre una forma y lo que ésta supuestamente significa es demasiado fácil. Si hay en Wölfflin algo de lo que podemos estar seguros es de que comparte esta actitud. Las palabras con que Karl Vossler responde a las críticas de Croce revelan este aspecto fundamental de la actitud wölffliana, aspecto que consideramos una pista interesante para aclarar su pensamiento: su aversión por el facilismo intelectual. "En Wölfflin, ... este modo de ver ha nacido ... de una profunda aversión hacia el palabrerío impresionista-sentimental y el místico y misticizante parloteo de los críticos de arte periodísticos y semi periodísticos. Hay en él una especie de pedantería deliberada y de disciplina que se impone a sí mismo e impone a sus discípulos para control de la expresión estética." [8] No ha de escapársenos la semejanza

3. *Epistolario Croce-Vossler (1899-1949)*, Bs. As., 1956. p.172.
4. Venturi, op. cit., p.43.
5. Venturi, op. cit., p.327.
6. Gombrich, E., "The Father of Art History", en *Tributes*, Great Britain, 1984. pp.58 y 62.
7. Gombrich, E., "En busca de la historia cultural", en *Ideales e ídolos. Ensayos sobre los valores en la historia y el arte*, Barcelona, 1981. p.50.
8. *Epistolario*, p.175.

con la situación del arte contemporáneo, y de la reflexión que lo acompaña.

El propio Wölfflin no desconoció las críticas, y si bien acepta los inevitables errores de interpretación [9], la incompresión llega a tal punto que se ve obligado a hacer unas aclaraciones, " ... cuando el malentendido se ha adueñado de un problema y la superficialidad desfigura el sentido de un libro. Entonces es preciso intervenir, pues en caso contrario las ideas se van sumando y uno aparece como responsable de afirmaciones con las cuales no tiene nada que ver. Este es mi caso." [10] Wölfflin rehusa ubicarse en la unilateralidad tanto del puro formalismo como de la teoría de la expresión, pero en verdad sus aclaraciones no lograron desatar el nudo gordiano. ¿Cómo puede continuar suscitando interés una obra cuya aparente ambigüedad da lugar a opiniones tan dispares?

Retomando el interrogante de Gantner sobre las causas de su perdurabilidad, otras líneas del pasaje citado nos sugieren que quizás haya que buscar la respuesta en la dirección señalada por las palabras, casi proféticas, con que el propio Wölfflin se refiere a su obra. "Soy lo bastante optimista como para creer que las ideas valiosas se imponen al cabo del tiempo. ... Lo importante de un libro es que se lea. Lo que tenga de acertado echará raíces, y lo falso, como parece inevitable, desaparecerá." [11] ¿Cuál, o cuáles, fueron los "aciertos" de Wölfflin?

Dos exposiciones modernas parecen equivocar la dirección. Nos referimos a *Heinrich Wölfflin. Biographie einer Kunsttheorie*, de Meinhold Lurz, Worms, 1981, y a dos trabajos de Joan Goldhammer Hart; una disertación en la Universidad de California: *Heinrich Wölfflin: an Intellectual Biography*, aun inédita, y un artículo: "Reinterpreting Wölfflin: Neo-Kantianism and Hermeneutics", aparecido posteriormente en *Art Journal*, 42, 1982.

1. *La investigación del objeto visual estético.*

Lurz quiere demostrar que Wölfflin fue un teórico del arte antes que

9. En una carta posterior, Vossler le dice a Croce que Wölfflin "tiene la impresión de que probablemente no tendrás tiempo ni ganas de entrar en discusiones y considera sin esperanza las conversaciones mutuas. Cree que tú no tendrás ningún interés por sus intenciones particulares de investigación ...". *Epistolario*. p.207.
10. Wölfflin H., "Algunas particularidades", en *Reflexiones sobre la historia del arte*, Barcelona,1988. p.24.
11. Wölfflin, H., op. cit., p.24.

un historiador [12]; concretamente, un teórico de la *Einfühlung*. Sin embargo, la prolija y minuciosa investigación de sus archivos, especialmente lo referido a su actividad docente [13], no le permiten confirmar acabadamente su tesis, pues los datos recogidos no son suficientes para inferir que haya desarrollado sistemáticamente una teoría, al menos en cuanto a la *Einfühlung*. Razón por la cual concluye que el nivel teórico de Wölfflin sufre una creciente trivialización[14].

En primer lugar, no creemos que su copiosa recopilación de citas lo coloque a Lurz en posición de emitir semejante juicio. Y en segundo lugar, no cabe duda que Wölfflin fue más que un historiador, aunque no quizás en el sentido que destaca Lurz.

El autor concentra su interés en la elaboración wölffliana de teoría de la *Einfühlung*, que según él habría sostenido, aunque con altibajos, durante toda su vida, y que constituye el fundamento de sus *Grundbegriffe*. Por cierto que la psicología de la *Einfühlung* ocupó un lugar predominante en su juventud; los *Prolegomena zu einer Psychologie der Architektur* de1886 constituyen una interesante aplicación de estos principios a la arquitectura. Es posible también, como sostiene Hans Reinhardt, que Wölfflin haya conservado este enfoque como recurso pedagógico [15]. Pero aun aceptando que mantuvo siempre la tendencia a este tipo de análisis, en nuestra opinión, sus exigencias metodológicas, que las citas de Lurz ponen claramente en evidencia, le impiden considerar a la psicología de la *Einfühlung* como suficiente para caracterizar, y menos aun fundar, todo el fenómeno visual. En el suelo resbaloso de la reflexión sobre el significado expresivo de las imágenes, su probidad intelectual en cuanto a una conceptualización clara y una verificación de las hipótesis, a un método más "científico" para la historia del arte, le exige un punto de apoyo más sólido[16].

Las notas seleccionadas por Lurz muestran la lucha casi agónica de

12. Lurz, M., *Heinrich Wölfflin. Biographie einer Kunsttheorie*, Worms, 1981. pp. 9 y 11.
13. La investigación de Lurz se centra en el material recopilado por Joseph Gantner, actualmente en el *Archivo Wölfflin* en Basel, que abarca sus notas de clase, comentarios, correspondencia, ensayos, conferencias, etc..
14. Lurz, op. cit., p.10.
15. Citado por Germann en *Neue Zürcher Zeitung*, Nov.,1984.
16. Su posición no se agota en una crítica, pues los *conceptos fundamentales* presentados a título de pioneros en *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe* pretenden satisfacer la necesidad de "cientificidad" e inaugurar un camino. Dice en el Prefacio: "Die "Grundbegriffe" sind hervorgegangen aus dem Bedürfnis, der kunsthistorischen Charakteristik eine festere Basis zu geben; nicht dem Werturteil ... sondern der Stilcharakteristik. ", Wölfflin H., *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*, Switzerland, Sechsten Auflage,1948. p.5.

Wölfflin por encontrar un suelo firme para la investigación del fenómeno de la representación visual, suelo que abarque no sólo las artes representativas sino también la arquitectura y sus aspectos decorativos. Lo interesante del libro es precisamente haber puesto en evidencia la intención sin pausa por un trabajo intelectual serio, su búsqueda casi obsesiva de un método y el uso constante de la "brújula" de la filosofía: la dirección marcada por el criterio filosófico de "ir a lo esencial" en el objeto. Creemos que esta disciplina de pensamiento más sus capacidades visuales le permitieron llegar al *elemento formal* (*die Darstellung als solche*), la estructura detrás de la imagen, y teorizar sobre ello.

Pero es importante señalar que el afán teórico de Wölfflin está acotado por lo que consideraba los límites a la tarea del historiador: la pretensión de agotar una explicación. Si bien exige del investigador el respeto y la atención a lo específico de las artes visuales, es decir, a sus características formales -que consideramos su verdadera posición teórica-, muestra prudencia en cuanto al alcance efectivo de sus propios conceptos. Sus categorías son provisorias en tanto que logradas en el análisis de un caso, o un limitado número de ellos (arte europeo de los siglos XV a XVII), necesariamente deberán sufrir modificaciones al contacto con otros casos diferentes [17]. Gombrich opina que Wölfflin, con la misma cautela que Burckhardt, "nunca se metió en especulaciones sobre las causas últimas del cambio histórico" [18]. En este sentido, si hay en Wölfflin una "teoría", quizás ella deba comprenderse más como una dirección para la investigación que como la exposición sistemática de ciertos principios. Wölfflin no es un filósofo del arte, si por filósofo se entiende aquel que ofrece una teoría sistematizada, sí lo es en cuanto a su actitud frente al objeto.

2. *Una interpretación de Wölfflin desde la perspectiva neo-kantiana.*

Nuestro comentario sobre Joan Hart se refiere al artículo; de la disertación sólo tenemos referencias indirectas[19].

Luego de una única y brevísima alusión a la importante contribución de Wölfflin en relación al método de la historia del arte, contribución a nuestro juicio fundamental -Hart se limita a señalar que su

17. Wölfflin, H., *Kunstgeschichtliche*, pp.25 y 262.
18. Gombrich, E., *Arte e ilusión*, Barcelona, 1979. p.29.
19. Al parecer, igual que Lurz, investiga el material recopilado por Gantner, pero su criterio de selección es acercarse al hombre. Germann deplora que en esta pintura deje de lado el Wölfflin más viejo. *Neue Zürcher Zeitung*, Nov., 1984.

método descriptivo para analizar las características formales de las obras de arte resultó muy útil-, pasa a ocuparse de " la teoría detrás del método" [20], que cree fue a menudo mal interpretada por no considerarla a la luz de su propio *milieu*, los finales del siglo XIX en Suiza y Alemania, sino desde la perspectiva de la época posterior a la 1a. Guerra Mundial. Ello explica que pueda aparecer como positivista, como hegeliano, y aun como las dos cosas a la vez. Si lamentamos que Hart, con su excelente documentación, pase por alto el análisis formal, encontramos forzada su "reinterpretación" de la posición teórica de Wölfflin.

La exposición tiene dos focos temáticos: el neo-kantismo y la hermeneútica.

Hart ubica a Wölfflin entre los neo-kantianos, analizando la influencia de positivistas como Buckle y Böckh por un lado y Volkelt, Zimmermann, Lotze, los Vischer y Dilthey por el otro. Busca la conexión con las ideas kantianas a través de la corriente que encara a Kant desde la perspectiva de la psicología y, al igual que Lurz, apoya esta relación en la psicología de la *Einfühlung*.

Uno de los comentarios de Hart es que Wölfflin considera, con Kant, Helmholz e Hildebrand que no hay percepción sin conceptos, aludiendo a que "intuiciones sin conceptos son ciegas".[21] Creemos que la referencia a Kant, si bien es pertinente, equivoca la dirección.

Si es lícito acudir a esta cita de la *Crítica de la Razón Pura* en relación con Wölfflin, habría que referirse a las reflexiones de Karl Fiedler, un neo-kantiano que trató de llevar al arte las propuestas de la Estética trascendental, y que junto a Hildebrand y Riegl tuvo una influencia decisiva en su pensamiento -en ello Hart es consecuente con su intención de no referirse a nada relacionado con el aspecto formal.

Más bien la frase resulta adecuada a su posición frente a la filosofía y a la historia del arte de su tiempo. Parafraseando a Kant, diríamos que para Wölflin las reflexiones sobre el arte y la belleza sin un contenido concreto son vacías y que las recopilaciones intuitivas de datos sin un principio ordenador son ciegas, no explican nada [22]. Precisamente es

20. Hart, J., "Reinterpreting Wölfflin: Neo-Kantianism and Hermeneutics", en *Art Journal*, 42, 1982. p.292.
21. En su exposición alude a la frase kantiana "intuiciones sin conceptos son ciegas" como "percepts without concepts are blind". Hart, op. cit, p.296.
22. Sobre su rechazo a la reflexión filosófica que se independiza de las obras concretas y a la historia del arte que no reflexiona acerca de los criterios que maneja en sus investigaciones, véase Lurz, op. cit., p. 129, notas 1319 y 1320.

esta situación la que le preocupa, y es muy esclarecedor comprenderla como el trasfondo permanente que condiciona su teorización, y que culmina en la presentación de sus *conceptos fundamentales*, que describen los principios básicos para una configuración visual coherente, independientemente del contenido expresivo concreto que una imagen pueda tener en un momento u otro.

En segundo lugar, y más importante, en la *Crítica del Juicio*, donde Kant se ocupa del problema estético, la percepción estética, y por lo tanto el gusto, explícitamente excluye la intervención de un concepto determinado como factor de organización del fenómeno. Por esta razón el fenómeno estético, si puede llamárselo así, sólo puede ser *sentido*, no pensado. Si bien una acción del Juicio debe preceder al sentimiento como condición *apriori* de lo estético (CJ, § 9), esa acción no se refiere al objeto dado sino a sus condiciones formales: la relación *facilitada* de la imaginación y el entendimiento, que en el juicio estético puro es *libre*, precisamente porque no depende de ningún concepto determinado, y que por lo tanto sólo puede experimentarse como placer[23].

Las bellas artes -artes representativas-, que suponen un *concepto* del objeto a imitar, sólo pueden juzgarse o contemplarse estéticamente en tanto el que juzga lo haga "haciendo en su juicio abstracción de él"[24] o, como dice más adelante,"según lo que tiene ante los sentidos" y no "según lo que tiene ante el pensamiento"[25], porque "Si se juzgan objetos sólo mediante conceptos, piérdese toda representación de la belleza."[26] La percepción estética depende de la capacidad de organización específica de la sensibilidad y del principio unificador del entendimiento sin que en la relación de ambos intervenga un concepto; en nuestras palabras, este tipo de experiencia no incluye el reconocimiento de un objeto a través de un concepto lingüístico. Para usar un término de Arnheim, se trata de un acto visual, no de un acto conceptual. Wölfflin tiene plena conciencia de ello y por eso dice que la teoría de la expresión no llega a agotar todo el fenómeno de la representación artística[27]; las

23. "El juicio se llama estético ... porque su fundamento de determinación no es ningún concepto sino el sentimiento ... de aquella armonía en el juego de las facultades del espíritu en cuanto puede sólo ser sentida." Kant, *Crítica del Juicio*. Trad. M. García Morente, Porrúa, 1978. p.226.
24. Kant, op. cit., p.228.
25. "... habiendo ambos, cada uno a su modo juzgado exactamente: el uno según lo que tiene ante los sentidos, el otro, según lo que tiene en el pensamiento.", Kant, op. cit., p.228.
26. Kant, op. cit., p.217.
27. "Allein mit einer Analyse auf Qualität und auf Ausdruck hin ist der Tatbestand überhaupt noch nicht erschöpft." Wölfflin, H., *Kunstgeschichtliche*, p.22.

artes visuales, como artes de los ojos, tienen sus propias condiciones de organización y sus propias leyes[28]. Si bien Wölfflin desea conceptualizar, teorizar, aquello sobre lo cual quiere pensar *no es puro pensamiento.*

Es verdad que Wölfflin toma la posición de Kant en cuanto cree que el sujeto organiza la experiencia a través de estructuras mentales innatas, pero entendemos que su modo de concebir esas estructuras anuncia precursoramente la línea de la Gestalt antes que el constructivismo de Helmholz y otros, como sostiene Hart. La Gestalt puso de manifiesto que la conceptualización de los hechos visuales fracasó para aprehender su carácter intrínseco de organización. Si la percepción del todo es mayor que, o diferente de, la suma de las partes, como demostró Koffka en 1935, la percepción debe encararse por el estudio de las leyes de organización antes que por la asociación de sensaciones. Es básica entonces la percepción de la *estructura*; el hecho visual más simple se distingue por una *figura* estructurada sobre un *fondo* no estructurado, para lo cual es fundamental la percepción del espacio *per se*, que es consecuencia necesaria de fuerzas interactivas de organización.[29] Los *Grundbegriffe* de Wölfflin, o una buena parte de ellos, maravillosamente ilustrados, se refieren precisamente a las maneras como el ojo, o la facultad de la imaginación, organiza el espacio, la configuración total de la imagen, la relación de las partes, la claridad de la presentación etc.. Es notoria la influencia de las intuiciones visuales wölfflianas en quien más tarde mejor aplicó las teorías gestaltianas a la percepción y creación artísticas, Rudolph Arnheim.

En nuestra opinión, las evidencias de un pensamiento neo-kantiano en Wölfflin, si bien existen, son someras y demasiado ambigüas para armar sobre ellas una teoría; los datos son imprecisos y la exposición no es sistemática. Wölfflin ofrece otra cosa.

La imagen visual no es una parte del mundo de la palabra. Wölfflin trata de conceptualizar un acto perceptivo, visual. El mundo al que Wölfflin quiere acceder, con rigor y precisión, no es un mundo de ideas lingüísticas, de conceptos abstractos que hay que dominar, ordenar y sistematizar; es un *mundo de formas visuales* no traducible directamente a la lógica de la palabra y de los significados, y que por consiguiente debe respetarse en el sentido de buscar para él los conceptos adecuados; es un mundo que parece tener su propia lógica[30].

28. Wölfflin, H., op. cit., p.274.
29. Hagen, M., "Generative Theory: A Perceptual Theory of Pictorial Representation", en *The Perception of Pictures*. Vol. 2. USA, 1980. pp.10-13.
30. Al respecto véase Cassirer, E., *Las ciencias de la cultura*. FCE, 1973. Cap.II.

3. *Wölfflin y la hermenéutica.*

Luego Hart reexamina lo que supone es la teoría wölffliana a la luz de la hermenéutica moderna para "elucidar las paradojas y los puntos fuertes de su pensamiento."[31]

Interpreta la frase de Wölfflin "no todo es posible en todos los tiempos" como una formulación del "círculo hermenéutico", la conciencia de la imposibilidad de escapar a una interpretación histórica - aceptando que Wölfflin "puede no haber usado los conceptos hermenéuticos concientemente". [32] Sin negar totalmente esta conclusión, opinamos que las investigaciones de Wölfflin se refieren principalmente al sentido de la vista y su necesaria ley interna, no a una determinada *Weltanschauung*. Si ello fuera así todo se reduciría a la expresión, y Wölfflin siempre rechazó esta actitud unilateral. " ... se me considera el "formalista" entre los historiadores del arte. Acepto el título como un título de honor, si es que significa que siempre he considerado que la primera tarea del historiador del arte es el análisis de la forma visible. ... Ahora bien, la palabra "forma" tiene significados muy diversos, pues al fin y al cabo todo es forma en las artes plásticas y un análisis formal completo captará necesariamente el elemento espiritual. ... Pese a ello, no puedo renunciar a la fórmula según la cual la imaginación formal es un órgano específico que tiene su propia historia."[33]

Siempre resulta aventurado sacar frases de su contexto, y en el caso de Wölfflin es particularmente peligroso. Las citas en las que Hart apoya su tesis no toman en cuenta sus intenciones. Vayamos a un ejemplo. Dice Hart que el historiador hermeneuta sabe que para comprender el todo hay que comprender las partes, y para comprender las partes hay que tener una intuición inicial del todo, y cita la siguiente frase de los *Grundbegriffe* como ilustración del razonamiento circular. "Sólamente cuando el todo se tomó en conjunto como sistema pudo despertarse el sentimiento de la diferenciación de las partes, y sólo dentro de una severa unidad táctil pudo la forma parcial desarrollar un efecto independiente."[34] El hecho es que Wölfflin está hablando de su

31. Hart, op. cit., p.292.
32. Hart, op. cit., p.296.
33. Wölfflin, H., *Reflexiones sobre la historia del arte*, Barcelona,1988; Introducción, pp.11-12.
34. La cita de Hart se encuentra en los *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*, p.205. "Erst als das Ganze zum System zusammengenommen wurde, konnte das Gefühl für die Differenzierung del Teile erwachen und erst innerhalb einer streng gefaßten Einheit konnte die Teilform zu selbständiger Wirkung sich entwickeln." Para la finalidad que persigue

cuarto par de conceptos, que se refiere a la estructura que sostiene la relación de las partes, tanto en una representación como en un edificio, y que puede darse de dos maneras que denomina "unidad múltiple" y "unidad unificada" (*vielheitliche Einheit und einheitliche Einheit*); el contexto se refiere a un problema visual, no a una idea. Más que conceptos hermenéuticos estamos presenciando una intuición de los principios fundamentales de la Gestalt.

Hart concluye que hay dos métodos que coexisten en el andamiaje teórico de Wölfflin: la conciencia de la imposibilidad de escapar a una interpretación histórica y la búsqueda de principios regulativos por medios objetivos y científicos, y se pregunta si ambas son compatibles o están en conflicto. ¿Es posible para una teoría permanecer dentro del círculo hermenéutico de la comprensión y poder articular leyes que trasciendan los resultados de la interpretación?

Es evidente que no, si se ubica *todo* el fenómeno del arte en el campo del pensamiento lingüístico. Pero en nuestra opinión, en Wölfflin son compatibles porque su labor y sus hipótesis salen del ámbito de la teoría de la expresión. Wölfflin descubre que el fenómeno de la representación visual parece tener otra cara. [35] Esta cara oculta es la percepción visual y sus leyes, que puede encararse experimentalmente. Pero para una reflexión que pretenda bastarse a sí misma, que insista en quedarse en el campo del puro concepto, esta otra cara es como la cara oculta de la luna, todo, o nada, puede decirse de ella. Y Wölfflin, como no puede ser de otra manera, no la descubre conceptualmente sino guiado por el contacto de sus ojos con las obras y, quizás, su breve pero fructífero (desde el punto de vista teórico) aprendizaje de taller.

Karl Vossler, que lo conocía bien, manifiesta: "los ojos de Wölfflin le han permitido *observar* como ningún otro historiador del arte. Sobre todo para el dibujo y la línea ... tiene *sentidos extraordinariamente sensibles y seguros*, y además el don de expresar en palabras claras lo que ve. Aquí está tambien la verdadera y única *autoridad* de sus construcciones conceptuales: que hace observar ciertos lados del cuadro que habitualmente se ven poco o en forma insatisfactoria, porque son, se cree,

Hart, sería más ilustrativo el pasaje siguiente: "Das Prinzip der geschlossenen Form setzt schon die Auffassung des Bildwerkes als einer Einheit voraus. Erst wenn die Gesamtheit der Formen als ein Ganzes gefühlt ist, kann man sich dieses Ganze gesetzmäßig geordnet denken, gleichgültig ob eine tektonische Mitte herausgebildet ist oder eine freiere Ordnung waltet." op. cit., p. 179.

35. "Wer alles nur auf Ausdruck bezieht, macht die falsche Voraussetzung, das jeder Stimmung immer dieselben Ausdrucksmittel zur Verfügung gestanden hatten." op. cit., p.23.

"obvios". [36] Este talento de Wölfflin, que le permitió penetrar donde una reflexión abstracta no puede, unido a un pensamiento riguroso tuvo como resultado sus *conceptos fundamentales*. Creemos que ese fue, y sigue siendo, su acierto.

Los dos trabajos mencionados son un ejemplo de lo que Wölfflin señala como un error en los discursos sobre el arte de filósofos, críticos y aun de historiadores, que circunscriben sus reflexiones a un análisis que apunta a lo puramente conceptual en el arte - aunque se comprende que en este campo los filósofos, al bastarse a sí mismos, se sientan más cómodos. Ambas investigaciones restan importancia al puro aspecto visual del fenómeno artístico y se mueven exclusivamente dentro del ámbito del arte como expresión, en el cual las exigencias de la visión quedan al margen. Esto parece contradecir la posición wölffliana por el reconocimiento del factor visual. Dice Wölfflin casi al final de su vida: "En el arte hay una evolución interna de la forma. Por meritorios que sean los esfuerzos para relacionar el continuo cambio de formas con las condiciones cambiantes del entorno, y por indispensables que sean el carácter humano de un artista y la estructura social y espiritual de una época para explicar la fisonomía de la obra de arte, no hay que ignorar que el arte, o para decirlo mejor, la imaginación creadora de formas, tiene, según sus *posibilidades más generales*, una vida y una evolución que le son propias." [37] Es posible comprender las *posibilidades más generales* como el aspecto puramente formal, en sentido kantiano, del espacio, que según Wölfflin presenta una lógica propia. La historia del gusto en todas sus formas parece mostrar que el ojo, o la imaginación creadora de formas, revela una tendencia pendular a ir de la claridad a la complejidad, con independencia de la cosmovisión, del pensamiento concreto de cada época determinada. [38] No pretendemos dar una respuesta definitiva a la cuestión de si Wölfflin tiene o no razón al postular este movimiento, ni es éste el lugar para dilucidarlo, pero quisimos dejar aclarado el campo que investiga, que no es únicamente del que se ocupan Lurz y Hart. Y aun cuando el ojo estuviera totalmente manejado por conceptos, por el pensamiento lingüístico, Wölfflin muestra que lo está de un modo menos obvio de lo que supone la

36. *Epistolario*, p.175.

37. Wölfflin, H.," Sobre la evolución de la forma" en *Reflexiones sobre la historia del arte*, p.15.

38. Aun manteniendo la independencia de la visión, Wölfflin no niega una relación entre lo puramente visual y las otras actividades del espíritu, aunque no llega a aclarar bien como comprende esta relación.

consabida teoría de la expresión.

Para finalizar, la experiencia wölffliana señala la necesidad de la estética de abrirse a los enfoques y a las investigaciones de otras disciplinas. El puro análisis de los posibles significados del *concepto* de arte, o de belleza, no puede llegar al centro del fenómeno, captar aspectos esenciales. Esta es la gran lección de Kant. Su método trascendental le mostró que en la experiencia estética hay un aspecto inaccesible al pensamiento abstracto directo. La experiencia estética es subjetiva, inmediata, y por ende no conceptual, por lo tanto la universalidad y la necesidad funcionan sobre otras categorías que las conceptuales. Nuestra alusión a Kant lleva implícito algo más que una analogía: creemos que Wölfflin apunta hacia esa parte de la estética kantiana que se resiste a ser tratada por el análisis de los juicios, la experiencia de la belleza natural y artística.

Desde su juventud hasta su madurez Wölfflin fue fiel a la tesis que ni la filosofía ni la historia del arte y la crítica han dado con el camino para acceder a la forma. Una por ocuparse sólo de conceptos y desechar los hechos y la otra porque la falta de un método adecuado la lleva a ser, en su mayor parte, "sinnloses Gerede" [39]. La filosofía y la historia deben completarse entre ellas, sumar esfuerzos, la primera proveyendo los principios y la segunda lo individual empírico.

Universidad de Buenos Aires

ABSTRACT

Contradictory criticism notwithstanding, the works of art historian Heinrich Wölfflin maintain the interest of public and intellectuals alike. Two modern studies focus on his contribution to the expressive side of art works, hence failing to acknowledge the pervasive influence in most reflections on art of his formal categories, the necessary basic formal characteristics which support all visual representation, in our opinion Wölfflin's main concern and achievement, and therefore furthering a misconception about Aesthetics as a self supportive and independent discipline.

39. Lurz, op. cit., p.62.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVII, Nº 1 (Otoño 1991)

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

JORGE E. DOTTI, *Las vetas del texto. Una lectura filosófica de Alberdi, los positivistas, Juan B. Justo*. Puntosur. Buenos Aires: 1990, 136 pp.

La historia de las ideas se ve beneficiada por cierta imprecisión de sus contornos: convergen en ella distintas perspectivas disciplinarias, que, en su entrecruzamiento, generan lecturas con intereses y expectativas variadas. En este caso, prevalece la que el autor llama "filosófica", atenta a la concatenación conceptual de nociones e ideologemas, analizados en textos altamente significativos del pensamiento argentino del siglo 19 y comienzos del 20. Lo cual no equivale a desgajar un producto literario del contexto histórico más general, que acota su contenido semántico, sino a destacar la pluralidad de motivos teóricos y líneas doctrinarias, que caracterizan los escritos de nuestros pensadores. Y en lo que hace a la discutida cuestión de la "originalidad" de los intelectuales argentinos clásicos (como aquí Alberdi, Ingenieros, Justo, entre otros), Dotti propone distinguir dos aspectos.

Uno es el del "posible perfeccionamiento, profundización o innovación, que puedan representar las formulaciones locales respecto de otras enunciaciones del mismo modelo"; el otro, más decisivo, es el que atiende a la conducta que subyace al texto, pues ella guía la selección referencial y las modalidades discursivas operantes en cada caso. Es, entonces, que "las circunstancias específicas e irrepetibles de emisión y circulación" de las ideas garantizan una originalidad, una "resemantización sudamericana" y una generación de nuevas nociones, que desafían la exégesis actual (pp. 13 y 14).

Dotti ensaya estas pautas interpretativas, ante todo, con la visión que Alberdi tiene de la emancipación criolla, en tanto que en tal actitud ante la gesta independentista se vuelven manifiestas las categorías de su proyecto para una nación moderna. En el tucumano conviven un liberalismo "de matriz iluminista y corolarios positivistas" con un "historicismo vagamente romántico" (p. 48), sin que ello genere tensiones graves; éstas sobrevienen, en cambio, cuando entra en juego la viabilidad del modelo alberdiano, su capacidad para responder políticamente a las exigencias de consolidación estatal y centralización administrativa (no fácilmente conciliables con el hiper-liberalismo *naif* del ideólogo Alberdi), en la Argentina del último cuarto del siglo pasado.

El segundo de los tres ensayos, que componen este volumen, tematiza como núcleo filosófico del positivismo la constitución *polarizada* de su intelección del mundo, a lo que se le suman las flexiones peculiares que le impone el caso argentino.

En un extremo (el más publicitado habitualmente, pero que Dotti redimensiona con acierto), tenemos un determinismo "materialista" duro, que reduce todo acto de la voluntad a mero epifenómeno de lo biológico. El monismo fisicalista condiciona todos los avatares de la vida humana, sin que ninguna peculiaridad de la praxis individual o colectiva escape a su férrea lógica. En el otro polo, una instancia fuertemente moralizante, que prioriza valores e ideales y reivindica el peso de las fuerzas espirituales en la conducta de los hombres. En su conflictiva convivencia, ciencia y ética, como "hermanas-enemigas", marcan la específica vitalidad de un paradigma otrora hegemónico en nuestra cultura. Dando especial relieve a detalles doctrinarios en particular, y culturales en general (como el de la constitución del campo intelectual en la Argentina del Centenario), el autor expone esta tensión intrínseca al modelo, tal como la lee en Carlos O. Bunge, José Ingenieros, Augusto Bunge y Juan B. Justo: nombres sintomáticos de cómo nuestro positivismo articula la relación entre visión aséptica y activismo ético, con una clara prevalencia del compromiso sobre el cientificismo.

Al fundador del socialismo argentino está dedicado el último —y más voluminoso— ensayo: "Justo lector de *El Capital*", que representa una de las contribuciones más importantes que, sobre el autor de *Teoría y práctica de la historia*, se haya hecho en nuestro medio, donde han prevalecido, en cambio, el panfleto con acusaciones irrisorias o la hagiografía superficial. Con rigor exegético, Dotti propone algunas tesis novedosas acerca de la recepción justiana de la doctrina económica de Marx, en especial sobre la teoría del valor y el conexo replanteo de la relación entre técnica, economía y política; ya que este capítulo de la formación intelectual de Justo fundamenta su proyecto socialista democrático.

Esta temática está estrechamente vinculada a las discusiones que se desatan en la Segunda Internacional en ocasión de la *Bernstein-Debatte*, sobre las influencias filosóficas germanas en el socialismo: kantismo, hegelianismo y dialéctica. No obstante Justo mismo haya querido minimizar la atención que le prestara a estas cuestiones, Dotti demuestra la —digamos— falsedad de esta confesión justiana, y la justifica por la proyección específicamente política de los esfuerzos intelectuales de su autor. Ante las dificultades del socialismo argentino para constituirse como la fuerza hegemónica entre las clases populares de la época, Justo descalifica esos debates (que conoce de primera mano y analiza críticamente), pues entiende que su repetición entre nosotros podría perjudicar a una organización aún débil, empeñada en transformar la configuración socioeconómica y cultural del país.

Pero ello no obsta a que Justo recepcione *El capital* con inteligencia, a partir de la consideración del "valor" como una ficción, como un artificio argumentativo de Marx tendiente a caracterizar la explotación capitalista, sin caer en las aporías que tiene la formulación marxista original. Queda así, en primer plano, la cuestión esencial para Justo: la *cosificación del hombre*. Dotti destaca cómo, en los términos con que se mueve la hermenéutica justiana (a saber: la denuncia

moral de la reducción del hombre a mero instrumento, y la interpretación del valor como ficción alegórica), el problema de la explotación capitalista puede ser abordado con prescindencia de los problemáticos módulos de la filosofía hegeliana, que Justo rechaza con sensatez.

Más allá de la dudosa coherencia de esta recepción justiana de la obra de Marx (ya que Justo parece manejar con cierto eclecticismo conceptos provenientes de la economía política clásica y otros de inspiración marginalista), lo importante es que todas estas instancia teóricas le permiten una peculiar *politización de lo económico*, racionalizando la producción/distribución mediante las "cooperativas obreras", medio antiautoritario y participativo para que las clases populares se apropien de los procesos valorativos de todo producto social.

Estas consideraciones conforman la premisa del proyecto justiano de una vía democrática a profundas reformas estructurales. *Las vetas del texto* la analiza sugestivamente, y su autor promete desarrollar en un trabajo futuro las otras dimensiones del pensamiento y la práctica política de Justo, que en ella se basan.

Nélida Trevisi

JAVIER MUGUERZA, ROBERTO RODRÍGUEZ ARAMAYO (editores): *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. Instituto de Filosofía del C.S.I.C., Tecnos, Madrid, 1989. ISBN 84-309-1712-8.

Con ocasión del bicentenario de la *Crítica de la razón práctica* el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, de España, organizó un seminario que sesionó entre octubre de 1987 y mayo de 1988. En el libro que comentamos se han recogido las contribuciones de los participantes en dicho seminario, quienes en su mayoría son profesores de universidades españolas.

Los treinta y ocho trabajos que componen el volumen se presentan ordenados en seis capítulos, a los que se agregan una lección inaugural de Felipe González Vincén sobre el derecho de resistencia en Kant, y dos conferencias de clausura a cargo de José Luis Aranguren y de Juan Miguel Palacios.

En el primer capítulo, con el título "Kant y la ética", se reúnen ocho ponencias que se refieren a temas de índole propiamente moral, tales como el artículo de Fernando Montero Moliner sobre "Libertad y experiencia (La fundamentación de la libertad moral en la *Crítica de la razón pura*)", o como el de Ramón Rodríguez García, quien procura establecer la lógica de la conciencia moral sobre la base del formalismo ético. Al problema del mal se refiere Domingo Blanco; Gerard Vilar trata el concepto de bien supremo; el modelo de persona moral implícito en la ética kantiana es el tema del trabajo de Victoria

Camps; Gilberto Gutiérrez López trata de la cuestión de la fe; Felipe Martínez Marzoa estudia la Analítica y la Dialéctica de la razón práctica, y José Gómez Caffarena investiga "la coherencia de la filosofía moral kantiana".

El segundo capítulo incluye tres ponencias (de Eduardo Bello, Adela Cortina y Luis Martínez de Velazco) cuyo tema común es "el pensamiento político-jurídico de Kant" y que constituyen aportaciones al estudio del concepto kantiano de contrato social, y a algunos temas conexos.

"La filosofía kantiana de la historia" es el tema del tercer capítulo, constituido por cinco trabajos. Cirilo Flórez Miguel trata el tema en relación con la teleología kantiana, tal como ésta aparece desarrollada en la *Crítica del Juicio*. Enrique Menéndez Ureña estudia la dinámica de la Ilustración; otros autores se refieren a la determinación del sujeto de la historia (Roberto Rodríguez Aramayo), a la relación entre razón histórica y razón transcendental (Sergio Sevilla Segura), y al tema de la libertad en la historia (Mercedes Torrevejano Parral).

En el capítulo cuarto, tres ponencias tratan asuntos de estética y teleología. Félix Duque toma por tema "Causalidad y teleología en Kant"; Eugenio Trias se refiere a estética y teleología en la *Crítica del Juicio*, y Fernando Savater explora las "Fronteras estéticas de la ética", al estudiar el "ideal del amor propio".

Los dos nutridos capítulos restantes podrían juntarse en uno solo, pues abarcan estudios comparativos de la filosofía de Kant y las de otros autores diversos (Rousseau, Leibniz, Hegel, Weber, Stuart Mill, Bloch, Sartre, Nietzsche y otros).

No podemos, en razón de su número y extensión, comentar cada uno de los trabajos separadamente; tampoco sería justo que ofreciéramos la reseña de algunos, y omitiéramos hablar de los otros. Procuraremos, por tanto, referirnos a ellos en su conjunto. En la mayoría de los casos, los artículos que forman el libro son obra de autores que se han destacado ya en el tratamiento de los respectivos temas; ello explica la solidez de sus ponencias y la originalidad del planteo de problemas. Son conocidos los libros de José Gómez Caffarena sobre la Teología moral kantiana; de Felipe Martínez Marzoa sobre la Crítica de la facultad de juzgar; de Enrique Menéndez Ureña sobre la filosofía kantina de la historia; los trabajos de Félix Duque sobre el *Opus postumum* y sobre la metafísica kantiana; las numerosas aportaciones de Adela Cortina a la interpretación de la filosofía ética, política y jurídica de Kant, así como los estudios comparativos de Manuel Cabada Castro, acerca de las relaciones de Kant y Feuerbach; esto sólo por nombrar, al azar, algunos pocos autores y trabajos.

Pero no solamente los artículos de los autores mencionados exhiben cualidades tan notables; también las ponencias de otros investigadores constituyen importantes contribuciones al estudio de temas kantianos. Entre ellos quisiéramos destacar, como algunos de los varios puntos culminantes del libro, los trabajos de José Rubio Carracedo sobre Rousseau y Kant, y de Juan Miguel Palacios acerca de "La filosofía de Kant en la España del siglo XIX". Ambos textos son continuación y perfeccionamiento de investigaciones anteriores; el último es probablemente el estudio de conjunto más completo aparecido hasta

el presente, sobre el tema de Kant y la hispanidad.

Son muy pocas, en cambio, las ponencias que, por mantenerse en un plano de generalidad, por no emprender un estudio detallado de su tema, por no fundamentarlo a éste de manera sólida, o por no exponerlo con claridad suficiente, causarán alguna decepción al lector.

Mario Caimi

ALFONSO GÓMEZ-LOBO, *La ética de Sócrates*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 186.

Al enfocar la figura de Sócrates a través de lo que *nosotros* llamamos filosofía, difícil no traicionar el espíritu de quien la hiciera consistir en una actividad eminentemente oral, bastante alejada de la abstracción en que se mueve la filosofía académicamente entendida. Sabido es que el filósofo administró sus enseñanzas en forma de preguntas y respuestas y rehusó plasmarlas por escrito, designando su quehacer con los nombres de 'filosofar' y 'filosofía' pero sin que estas palabras tuviesen el significado que habrían de adquirir posteriormente: el de un método de pensar conceptual, o el de un cuerpo teórico de saber susceptible de ser separado de quien lo construyó. En tal sentido, dar a conocer los resultados de un estudio de la filosofía socrática es siempre algo osado, más aún cuando se busca sistematizar y presentar como un cuerpo orgánico de saber las verdades que el filósofo habría abrazado en el campo de la moral, empresa que acomete Gómez-Lobo en su libro con el objeto de ofrecer una "exposición clara, razonada e históricamente veraz" (p. 9) de la ética socrática.

El trabajo, escrito con una claridad notable, se abre con una introducción en la que después de adelantar los puntos principales de su interpretación, y sin pretender adentrarse en la llamada 'cuestión socrática' —i. e. el problema del acceso, forzosamente indirecto, al conocimiento de la filosofía profesada por el Sócrates histórico—, Gómez-Lobo hace una precisa mención de las fuentes de que se dispone para ese conocimiento y de los problemas que ellas suscitan, para finalmente constituir a los diálogos platónicos tempranos en la fuente primaria de su investigación. Su Sócrates es, pues, el platónico —más precisamente el de *Apología*, *Critón* y un diálogo de transición como *Gorgias*—, aunque dada la confiabilidad del testimonio de Platón, puede esperarse que las verdades que hayan de alcanzarse, en el curso de la búsqueda, a propósito del Sócrates platónico, lo sean también acerca del Sócrates histórico.

Pero, ¿existe la ética socrática? La pregunta, que da título al primero de los cinco capítulos que componen la obra, formula una dificultad que surge de la imagen que el propio Sócrates ofrece de sí cuando declara "sólo sé que nada sé". Para demostrar que el reconocimiento socrático de la propia ignorancia es

compatible con la concepción y transmisión de ideas relevantes en el campo de la ética, Gómez-Lobo se apoya en el significado de 'ironía' como 'paradoja en el hablar' que, aplicado a la citada afirmación, permite diferenciar la ignorancia socrática de una ignorancia real. Esta, en efecto, entraña tener creencias falsas y por ende una seguridad infundada, mientras que aquélla no excluye la posesión de ciertas verdades —al menos en el caso de las excelencias (*aretai*)—, aunque sí la seguridad de estar en lo cierto. Con relación, pues, al campo de lo moral, Sócrates no estaría en situación de ignorar radicalmente, pero sí permanentemente dispuesto a someter a examen sus convicciones, de manera que tiene sentido atribuirle una ética —concluye Gómez-Lobo—, a condición de no ver en ella un sistema definitivo e inamovible "sino un cuerpo de ideas que él habría estado dispuesto a modificar o incluso a abandonar si le hubiesen presentado objeciones valederas" (p. 53).

Una vez despejado el camino para preguntar por la ética socrática, los cuatro capítulos restantes exponen positivamente el pensamiento moral de Sócrates, presentado como un sistema lógicamente consistente generado a partir de dos principios —(P 1) "un acto es racional si y sólo si es un acto en prosecución de algo bueno para el agente" y (P 12a) "un acto es bueno para el agente si y sólo si es moralmente recto"— que Sócrates mismo habría adoptado sin prueba, a título de axiomas de los que dependen lógicamente ciertas proposiciones demostrables —teoremas— de las que, a su vez, hay inferencias. Hacia el final del *Gorgias*, sostiene Gómez-Lobo, se ofrece una argumentación tendiente a probar deductivamente la verdad de (P 12a), mas esta fundamentación "que hace que la piedra angular de la ética socrática deje de ser un axioma para convertirse en un teorema" (p. 98), por contener ideas que exceden los límites de lo atribuible al Sócrates histórico, sería un avance de Platón.

A lo largo de la obra, el pensamiento moral de Sócrates queda caracterizado como una ética cuya piedra angular es la búsqueda del propio bien, la consecución de lo que a uno lo beneficia y lo hace excelente, en diametral oposición a una ética de la renuncia. Es, pues, de carácter eudemonístico por su afirmación de que todo individuo de hecho persigue su propia felicidad y es bueno que lo haga, lo que no la convierte en una ética del egoísmo en que la búsqueda del propio bien va en desmedro del bien de los demás, porque lo bueno para uno no es sino el ejercicio de las excelencias morales. En cuanto al fundamento último de la ética socrática, Gómez-Lobo rechaza que lo sea un mandato divino. En efecto, si bien el Sócrates de la *Apología* hace hincapié en su acatamiento a lo que concibe como una misión impuesta por un dios, pasajes del mismo diálogo mostrarían que los actos de obediencia a lo divino son para Sócrates "sólo un subconjunto de los actos lícitos o correctos" (p. 60), idea explícitamente desarrollada en el *Eutidemo* al hacerse de las excelencias instancias superiores de legitimación a las cuales los dioses, no menos que los mortales, deben subordinarse. Las excelencias son, en tal sentido, intrínsecamente normativas, patrones objetivos de comportamiento superiores a la voluntad divina, lo que no significa, sin embargo, que la ética socrática sea una ética deontológica (*to deon*,

"lo que debe hacerse") cuya piedra angular fuese la noción de deber. El papel protagónico que desempeña el bien en el pensamiento moral de Sócrates impide, por cierto, comprenderlo como una ética basada en el cumplimiento del deber por el deber mismo, independientemente de la prosecución de bienes para cada uno, aunque tampoco sea una ética teleológica en sentido estricto —la distinción entre ética deontológica y ética teleológica, observa Gómez-Lobo, aunque puede ser útil en un comienzo, a la larga resulta inadecuada— en razón del tipo de relación que entre sí guardan excelencia y felicidad. Lo moralmente recto no se define para Sócrates, en efecto, como lo conducente al bien, sino que lo determinan —con independencia lógica de los fines— las excelencias, "cuya práctica se identifica de hecho con el conjunto de los bienes o fines, con la felicidad" (p. 96). Así pues, con relación a la polémica contemporánea entre instrumentalistas y coincidentalistas, esto es, entre quienes sostienen que para Sócrates el ejercicio de las virtudes es medio o instrumento para alcanzar la felicidad y quienes mantienen, en cambio, que es aquello mismo en que el bien o la felicidad consiste, Gómez-Lobo defiende esta última posición para la cual prosperidad humana y práctica de las excelencias coinciden plenamente. Esta respuesta, alcanzada tras un análisis del *Critón* que ocupa el capítulo III del libro, es matizada en el capítulo siguiente —un examen de la discusión con Polos en el *Gorgias*— al inquirirse por el lugar que Sócrates asignó a ciertos bienes no morales. La cuestión tiene su importancia porque en ocasiones es preciso decidir entre dos posibilidades que son, ambas, justas, y una teoría en la que sólo hay bienes morales no proporcionaría ningún criterio de decisión para el caso. Gómez-Lobo encuentra en el *Gorgias* mismo y en el *Eutidemo* una relativa reivindicación de bienes no morales (riqueza, belleza, salud, etc.), que no constituyen el núcleo de nuestra vida buena pero contribuyen modestamente a ella, tal que ante dos o más opciones moralmente legítimas, lo racional sea optar por mayores bienes no morales.

En el citado contexto, para hacer frente a la posible objeción de que la reivindicación de los bienes no morales no es una posición genuinamente socrática sino un avance de Platón, Gómez-Lobo apela a un pasaje de la *Apología* que, correctamente traducido, contiene la misma doctrina que el *Eutidemo*, claro ejemplo de que traducción e interpretación van juntas en el caso de muchos textos, como los de Platón, cuyo sentido no es inmediatamente asequible. Así, buen número de los pasajes citados a lo largo de su estudio —el índice final da un total de sesenta y dos, excepto cinco todos fragmentos de diálogos platónicos— están traducidos a nuestra lengua, con competencia y máxima literalidad, por el mismo Gómez-Lobo. En muchos otros casos se acude a las versiones de las obras de Platón editadas por Gredos, pero no sin un paciente control de las mismas que lleva más de una vez a efectuarles desde leves hasta importantes modificaciones, todo lo cual se hace constar en las notas.

El capítulo final se propone demostrar que el principio que salvaría a la ética socrática de ser un sistema puramente convencional —tal la objeción que en *Gorgias* le dirige Calicles—, el principio de que la bondad o excelencia deriva de

un peculiar orden (*taxis, kosmos*), habría sido introducido por Platón y no por Sócrates mismo. Cabe preguntar, pues, qué justificación habría procurado el último al cuerpo de ideas morales que abrazó, de cuya verdad seguramente buscó persuadir a sus conciudadanos. La respuesta de Gómez-Lobo, a modo de conclusión de todo su estudio, hace hincapié en el *élenjos* o refutación —la actividad habitualmente ejercida por el filósofo—, que valida los principios defendidos por Sócrates *indirectamente*, mostrando que quien los niega se pone en contradicción consigo mismo, lo que no es poco para quien —como es el caso del filósofo— valoró "altamente la consistencia lógica del conjunto de las proposiciones éticas que un individuo cree verdaderas" (p. 144).

Corona el estudio la cita del pasaje de *Gorgias* en que Sócrates invita a sus interlocutores a examinar su posición y a demostrar, incluso, que él -Sócrates- está equivocado, en lo que quizás deberíamos ver una exhortación del mismo Gómez-Lobo a que el lector acoja su libro críticamente y busque objeciones a las tesis en él defendidas. Esto, debemos decirlo, no resulta fácil en este caso, ya que después de leerlo nos queda la impresión de que su autor está, en términos socráticos, en acuerdo consigo mismo, a más de que su modo riguroso, económico, de argumentar, hace que las conclusiones a que su análisis lleva se nos impongan con independencia del asentimiento que, en principio, se esté dispuesto a brindarles. Dada la naturaleza del trabajo de Gómez-Lobo, en el presente comentario no nos queda sino apuntar alguna deficiencia que alcanzamos a detectar sólo en cuanto dirigimos la atención no ya a lo que dicho trabajo ofrece, sino a lo que deja fuera.

De un lado, lamentamos que tan valioso estudio de la ética de Sócrates omita tratar el llamado 'intelectualismo socrático'. La omisión, a nuestro entender, no queda suficientemente justificada en las escasas dos páginas que a ello dedica Gómez-Lobo, sirviéndose de la distinción entre ética propiamente dicha y teoría de la acción —el intelectualismo socrático competería a esta última disciplina, de ahí su exclusión— cercana, ciertamente, a nosotros, pero no ya a Sócrates.

En segundo lugar, por lograda que resulte la presentación del pensamiento moral de Sócrates como una axiomática, la objeción que queda flotando es si ésta no es una manera muy poco socrática de hablar de Sócrates. Fuera de esto, y leído con los recaudos con que, al fin de cuentas, debería leerse todo escrito acerca de quien no escribió nada, consideramos que la obra de Gómez-Lobo es verdaderamente valiosa y que ha de satisfacer las expectativas de un vasto número de lectores, no sólo del especialista, porque ofrece un análisis fino y más que inteligente de distintos aspectos de la ética socrática, pero une a ello una infrecuente claridad de exposición.

La obra se completa con las notas, cuyo destinatario es el especialista que desee examinar las fuentes y la bibliografía, y una extensa sección bibliográfica que abarca aquellos aspectos de la ética de Sócrates que han sido abordados en el libro. Este incluye, además, tres índices: el de los textos (T) en cuyo análisis se basa el estudio, el de los principios (P) que el autor extrae de esos textos, y

finalmente el índice de las materias tratadas.

Graciela E. Marcos de Pinotti

LUIGI CATALDI MADONNA, *La Filosofia Della Probabilitá Nel Pensiero Moderno. Dalla Logique di Port Royal a Kant*. Roma, Cadmo Editore, 1988.

El punto de vista adoptado por L. Cataldi, profesor de la Università degli Studi di Roma, en este libro no es el que corrientemente se toma para escribir sobre el tema de la probabilidad y que parece haber estado reservado sobre todo a los historiadores de la ciencia y matemáticos. Es por eso que la bibliografía sobre dicho tema es masivamente técnica. El libro del profesor Cataldi es interesante sobre todo porque se propone hacer un estudio del pensamiento filosófico de la probabilidad en la época moderna. No se ocupa pues de los avances puramente técnicos de la teoría, sino que, sin abandonar el terreno histórico, estudia los avances de las ideas acerca del concepto de probabilidad y algunos otros conceptos relacionados, como los de certeza, conocimento, ciencia o demostración. Se centra sobre todo en los autores menos estudiados por los especialistas en Teoría de la Probabilidad, como Wolf o Thomasius y en ello estriba la originalidad de su planteamiento y el interés que puede tener, a nuestro juicio, tanto para el filósofo como para el historiador de la ciencia o el matemático.

El profesor Cataldi ha elegido algunos pensadores que, sin ser especialistas, han reflexionado sobre el concepto de probabilidad y que le interesan principalmente por su posición frente a las relaciones entre teoría de la probabilidad y racionalismo. Consecuentemente los cataloga en racionalistas, como Arnauld, Wolf y Mendelssohn y empiristas, como Locke, Thomasius y Hume, hechas las oportunas salvedades y relativizaciones de tal catalogación.

El primer capítulo del libro parte del caso de Descartes y lo compara con la Lógica de Port-Royal. La posición de Descartes es extrema, pues para él la ciencia se ocupa exclusivamente de aquello que es cierto e indudable, y su método debe saber distinguir claramente entre lo verdadero y lo falso. Pero el caso de Arnauld es muy distinto, y los últimos capítulos de la Lógica de Port-Royal constituyen efectivamente una Lógica de lo Probable. El segundo capítulo estudia el caso de John Locke. Cataldi subraya que Locke no llega a reconocer a lo probable una función en la producción de la ciencia, pues lo probable sólo produce opinión. No obstante, Locke considera la probabilidad como un concepto indispensable para la elaboración de teorías racionales sobre el mundo empírico, y en su teoría del conocimiento y de la probabilidad aparecen elementos racionalistas. En el tercer capítulo encontramos un estudio de la concepción de lo probable desarrollada por Christian Thomasius, para quien

precisamente la ciencia debe ocuparse de lo contingente; tiene el proyecto de realizar una lógica inductiva en estrecha analogía con la lógica deductiva habitual, porque considera que aquella sería la más adecuada para comprender la realidad. El capítulo cuarto se refiere a Christian Wolf y a su propósito de escribir también una Lógica de lo Probable. La teoría de Cataldi respecto a Wolf es que su formulación del principio de razón insuficiente, aunque inspirado por Leibniz, ha sido determinante para la interpretación del cálculo de la probabilidad hasta el inicio del siglo XX. El capítulo quinto se ocupa de David Hume, a propósito del nexo entre probabilismo y determinismo que, dice Cataldi, no constituye un problema para ninguno de los autores tratados en el libro, debido al carácter exclusivamente epistemológico del probabilismo moderno, pero en el caso de Hume se plantea la cuestión de forma sistemática y se argumenta explícitamente a favor de tal conexión. Otro de los puntos que se analizan es el concepto de "prueba" en Hume, que produciría una certeza más débil que la demostración y podría entenderse como el caso límite de la probabilidad. En el sexto capítulo se presenta el caso de Moses Mendelsohn, que hace ya explícitamente una filosofía de lo probable y que encuentra en la teoría de la probabilidad una solución racional al problema de la validez y de la justificación de la inducción. Otro aspecto de Mendelsohn, quizá el más interesante del libro a nuestro juicio, es que utiliza la probabilidad para solucionar un problema metafísico, en este caso la demostración de la presciencia divina y del determinismo. Mendelsohn critica las tesis de Hume y cree haber encontrado una solución válida al problema de la inducción en la teoría de la probabilidad. Defiende el determinismo y lo hace basándose precisamente en los principios de la teoría de la probabilidad. Para Cataldi, la filosofía moderna de la probabilidad ha hecho por esto progresos enormes comparada con la época de Port-Royal, en que la probabilidad tenía una función sobre todo en la vida y en la filosofía práctica. Esta afirmación última habría que matizarla, en mi opinión, si recordamos a autores como Pascal, Price, Craig, Nicolas Bernoulli, etc., pero no cabe duda de la enorme importancia filosófica de la posición de Mendelsohn ante conceptos como determinismo o inducción. En el capítulo séptimo finalmente se trata el caso de I. Kant, para el cual una lógica de lo probable no sería realizable. Kant distingue entre la probabilidad de los sucesos y la probabilidad de las proposiciones, postura que será retomada posteriormente por muchos autores, y el profesor Cataldi hace un análisis de la posición de la filosofía crítica respecto al tema de la probabilidad, concluyendo la distancia a la que se encuentra de esta tradición de pensamiento la posición de Kant.

El libro termina con una breve bibliografía y hay en él muchos más puntos interesantes de los que aquí se han esbozado, y no faltan las citas obligadas a Hacking y otros autores actuales o clásicos como Leibniz, pues es un trabajo bien documentado y original que interesará a muchos lectores.

S. de Mora Charles
Universidad del País Vasco/EHU

MARCELO DASCAL Y ORA GRUENGARD, eds., *Knowledge and Politics: Case Studies in the Relationship Between Epistemology and Political Philosphy* (Boulder, San Francisco, y London: Westview Press, 1989), 375 pp.

La gran mayoría de las posturas políticas depende en algún punto de una pretensión de conocimiento. Un acto o una teoría se justifican porque uno *sabe* que ciertas cosas o ideas son verdaderas. Si alguien puede derrocar esas verdades, puede quitar la justificación de esa política. Algunas posturas, en cambio, no dependen del conocimiento, pero también pueden ser amenazadas por ciertas pretensiones de conocimiento. Entonces, la relación entre el conocimiento y la política puede tener ramificaciones importantes tanto para la teoría política como para la política actual. Todo el mundo debe ser consciente de esta relación, y este libro nos ofrece una buena introducción al tema.

Esta colección de ensayos explora la relación entre la teoría del conocimiento y la teoría política en Aristóteles, Hobbes, Hume, Smith, Condorcet, Mill, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, Neurath, Feyerabend, Habermas y Foucault. Muchos estudios sobre éstas (y otras) figuras mencionan esta relación, pero éstos tienen el mérito de centrarse en tal relación, y de hacerlo en implícita juxtaposición con cada una de las otras.

En la introducción, los editores explican que en ningún caso se trata de un vínculo lógico entre teoría del conocimiento y filosofía política. Tampoco ambas están asociadas en cada pensador por pura casualidad, o por contingencias históricas. Más bien, se trata de lo que se llama "estrategias" de asociación, definidas como relaciones guiadas por cierta "heurística", basada en algún razonamiento (p. 8).

Dos de estas estrategias son "duras", o sea, que reúnen los dos tipos de teoría en un sistema, y dos son "suaves", o sea, que sólo establecen alguna relación de un tipo u otro, que no es sistemática. Las estrategias duras son las que suponen una base o centro común entre las dos teorías, y las que suponen la subordinación de una a la otra. Una de las estrategias suaves es la que supone un intermediario entre las dos, en este caso una ciencia social que nos provee el conocimiento que nos hace falta para la política. La otra es la que supone una analogía entre las dos teorías.

Los editores sobreentienden que la teoría del conocimiento y la filosofía política son "disciplinas que no están, prima facie, relacionadas", y que todos los filósofos tratados son "filósofos para quienes la epistemología y la política son, al menos prima facie, campos separados" (pp. 1 y 5). Pero la separación de las disciplinas académicas es un fenómeno relativamente tardío, y ni siquiera ahora los mejores pensadores las consideran tan separadas. Marx ya dijo que la teoría del conocimiento *es* política, y a la inversa, y cuando lo dijo eso no era nada nuevo. Cuando los editores hablan de estrategias de relación, están más o menos reconociendo que no son campos separados. No tenían por qué decirlo, y decirlo es prestarse a confundir y a formular preguntas improcedentes. El estudio de la naturaleza humana, como dijo Hume, no es tanto una cuestión de

relaciones entre campos separados como de relaciones entre diferentes aspectos del mismo campo.

Comentaremos aquí sólo algunos de los capítulos. El segundo capítulo, escrito por Jean Hampton, explora la "ciencia" de la filosofía moral de Hobbes. Por un lado, Hobbes siempre buscaba la certeza, pero por otro, reconocía que la mayoría de la gente no podía reconocerla en la mayoría de los asuntos, y por eso debe aceptar el juicio del Leviatán —una especie de convencionalismo moral. Hobbes estaba convencido de que todo el mundo podría reconocer *una* verdad, que él podría probar, y era que todos debemos instituir un Leviatán para obtener la paz. El problema, dice Hampton, es que si todo el mundo pudiera aceptar ésta verdad ¿por qué no podría reconocer otras verdades? Justificar su estado por un razonamiento político tiene que abrir la puerta a otros razonamientos políticos, y subvertir el control absoluto del Leviatán (p. 61).

Hampton extiende su análisis a una crítica de los liberales contemporáneos que utilizan un escepticismo moral hobbesiano para decir que el gobierno sólo debe utilizar la fuerza si sabe con seguridad que lo que hace está basado en la verdad. Entonces, los liberales quieren decir que un gobierno debe tolerar opiniones opuestas cuando no puede *probar* que son falsas, e incluso debe reforzar la tolerancia, para mantener la paz. El problema, según Hampton, es que no *saben* que la tolerancia siempre es la mejor manera de mantener la paz, de modo que si alguien pudiera probar que la represión de un grupo pequeño podría mantener mejor la paz, no les quedaría justificación alguna de la tolerancia (pp. 64-5). Tiene razón Hampton, pero su argumento es demasiado breve, y le hubiera beneficiado mencionar el artículo más sutil y más profundo de Richard Tuck, "Scepticism and toleration in the seventeenth century", in Susan Mendus, ed., *Justifying Toleration* (Cambridge University Press, 1988), pp. 21-35.

Don Herzog analiza la teoría del conocimiento de Hume, y su filosofía política. Lo que hace mejor es rechazar los análisis falsos de anteriores comentaristas como Carl Becker. Si todavía existen los que opinan que Hume era un individualista metodológico con una teoría de la naturaleza humana estrechamente burguesa, Herzog provee un esquema de la importancia que tienen en su obra los hechos sociales y la diversidad humana (p. 74).

Herzog tiene razón cuando dice que lo que une la teoría del conocimiento de Hume con su política es la importancia que le adjudica a la costumbre en la vida humana, tanto en lo que se refiere al conocimiento como a la política. El problema es que esto es quizás demasiado obvio. Herzog no explora lo que una política de la costumbre puede ser, excepto un breve resumen de lo que dice Hume sobre las reglas de propiedad y de pretensiones al trono, y algunos otros detalles. Para un análisis más amplio, véase mi artículo, "David Hume y el vocabulario político del escepticismo", *Anuario de filosofía del Derecho*, vol. 7, nueva serie (Madrid, 1990), pp. 411-430, donde atraigo la atención al recurso de Hume a la buena educación y a una política de la opinión.

Esta política de la costumbre, subraya Herzog, es siempre contingente a la

experiencia. No tiene Hume una respuesta al escépico egoísta que quiere ser un "free-rider", excepto que él mismo valora más la vida civilizada de letras y conversación, la cual no puede sobrevivir si todo el mundo es un "free-rider". Entonces lo que Herzog llama el liberalismo de Hume no es más que su preferencia en unas circunstancias determinadas, sabiendo que el mundo puede cambiar. Esto indica una cierta fragilidad del liberalismo, pero quizás el liberalismo no necesita más.

Sergio Cremaschi encuentra las raíces de la teoría del conocimiento político de Adam Smith en la filosofía de la ciencia de su "History of Astronomy", mostrando que Smith llevó el escepticismo de Hume aún más allá, hasta el punto de que no hay "un llamado contra el mal en la historia" (p. 98) y los sentimientos naturales que son la base de su política no son más que prejuicios y caprichos (p. 102). Smith es un gran pesimista, según Cremaschi, porque piensa que no puede saber nada de verdad sobre la realidad de las cosas. Hay que mencionar, sin embargo, que eso no impedía a Smith escribir libros cuidadosos y largos sobre asuntos morales, de modo que su pesimismo no implicaba quietismo o anti-intelectualismo.

La importancia de Hume sigue siendo evidente en el estudio sobre Condorcet de Richard Popkin. Condorcet compartía muchas de las bases filosóficas de Hume, especialmente su insistencia en que el conocimiento moral tiene el mismo status epistemológico que la matemática y otras ciencias físicas. Pero era mucho más optimista en cuanto al progreso y confianza en la reforma de la sociedad. Popkin concluye que tiene que haber alguna falla en el razonamiento de Condorcet, porque Condorcet pensaba que un mejor conocimiento llevaría a una acción política beneficiosa, y no ha sido así. Popkin propone que el problema reside en que aun cuando tenía conocimiento de lo que beneficiaría a la sociedad, a Condorcet le faltaba reconocer el argumento humano de que las pasiones del ser humano impedirían llevarlo a cabo (p. 122).

Otra falla igualmente importante, y no mencionada por Popkin, es que Condorcet juzgaba que se pueden descubrir los derechos humanos mediante un estudio empírico, y aunque muchas naciones han tenido esclavitud, sostenía que la esclavitud no pertenece a la *idea* del ser humano (pp. 116-120). Pero ¿de dónde saca Condorcet su confianza en que esta idea excluye la esclavitud? Si esto es "una observación empírica sujeta a revisión sobre la base del comportamiento efectivo de personas racionales y sensitivas" (p. 120), es fácil ver que bien puede ser revisado por un estudio empírico. Un problema parece ser que Condorcet fallaba cuando mezclaba su empirismo con expresiones de deseos o idealismo.

No hay espacio para seguir comentando los demás artículos, y algunos lectores van a tener más interés en las figuras de los siglos XIX y XX, estudiados por escritores como Jon Elster, Alastair Hannay, Myriam Bienenstock, e István Féher. Pero el lector ya tendrá idea de que estos estudios sirven no sólo para el especialista de cada figura, sino también para los que quieren pensar sobre las relaciones históricas entre la teoría del conocimiento y de la política. Cada

artículo ofrece una perspectiva, y juntos proveen materiales para un estudio comparativo.

Desde el punto de vista comparativo, quizás la gran falla es la falta de un capítulo sobre Kant. Las figuras reunidas son importantes para nuestra manera de pensar, pero no cabe duda de que Kant fue una de las más influyentes en el pensamiento moderno. También hubiera sido interesante obtener contrastes con un Platón, un Santo Tomás, un Lutero, o algún dogmático moderno, para quienes la epistemología y la teoría política están mutuamente vinculadas.

John Christian Laursen
Union College. Schenectady, N.Y., U.S.A.

PÁLL S. ARDAL, *Passions and Value in Hume's Treatise*, Edimburgh, Edimburgh University Press, 1989, xxxvii + 220 p. (Segunda edición).

En la Introducción a la primera edición del libro que aquí comentamos, el autor ponía particular énfasis en la unidad del *Tratado de la naturaleza humana*, coincidiendo con Passmore en que, pese a las diversas intenciones que pueden haber guiado a Hume en sus obras filosóficas, lo que ha dado lugar a que se señalaran en ellas muchas inconsistencias y aun contradicciones, se pone de manifiesto en el *Tratado* una intención dominante: la de establecer la ciencia de la naturaleza humana sobre nuevos fundamentos.

La segunda observación importante en esa Introducción constituía el núcleo de la tesis que Ardal ha continuado sosteniendo a través de numerosas exposiciones y trabajos escritos: la de que los Libros II y III del *Tratado* guardan una estrecha relación y que reconocerlo es fundamental para la comprensión de la teoría ética de Hume.

Los resúmenes breves de los distintos capítulos del libro con que concluía la Introducción a la primera edición han sido reemplazados, en la Introducción a la segunda, por nueve secciones en las que el autor resalta los aspectos salientes de su interpretación de la moral humeana. A la vez que nos sirven como guía previa para la lectura de la obra, nos dan, en mi opinión, una visión de conjunto que faltaba en la primera Introducción. Esta segunda Introducción resulta, pues, esclarecedora, ya que la de Ardal es una obra densa, sin resquicios ni artificios retóricos, donde cada frase tiene valor propio. A cada paso tenemos la impresión de que Ardal "da en el clavo" y que para intentar refutarlo sería necesaria una argumentación cuidadosa con riguroso apoyo textual, si es que alguien se atreviera a emprender esa hazaña.

En la primera Sección Ardal destaca la importancia de las pasiones indirectas, oponiéndose a los críticos que han dejado de lado el Libro II del *Tratado* por considerarlo carente de interés filosófico y, en particular, por estimar que las

pasiones indirectas no son importantes para la teoría ética de Hume. En el capítulo que trata de dichas pasiones, Ardal señala que Hume no distingue entre *sentir orgullo* y *ser orgulloso* y que sólo habría enunciado las condiciones causales para el sentimiento de una impresión de orgullo, a la que no puede reducirse el orgullo como cualidad permanente del carácter de una persona. Buscando en el texto humeano un principio común para explicar por qué surge el orgullo en distintas circunstancias, Ardal concluye que "un hombre que está orgulloso de algo no puede estar orgulloso de ello a menos que lo valores". Otro tanto cabría afirmar acerca del amor, que sería equivalente a "tener una elevada opinión de alguien". Es decir, la tesis principal de Hume respecto de las pasiones indirectas, según sugiere Ardal en el título de su libro y luego enuncia explícitamente en la Introducción, sería que dichas pasiones son *juicios de valor*, aunque admite que pueden darse excepciones al respecto.

La importancia que Hume concede a las pasiones indirectas es nuevamente puesta de relieve por Ardal en el capítulo acerca de la libertad (Cap. 4). Señala allí que el objeto universal, tanto de la aprobación o reprobación morales como de las pasiones indirectas de amor u odio, es un ser consciente y pensante, que sólo despierta esos sentimientos cuando es posible atribuir sus acciones a un rasgo permanente de su carácter que lo determina en una dirección o en otra, no a una supuesta libertad o azar que no implica premeditación o designio algunos.

En segundo lugar, la consideración de lo que Hume entiende por pasiones calmas, y aun por pasiones en general, y un análisis de su concepción de la virtud, conducen a Ardal a distinguir entre el sentido corriente de ésos y otros términos psicológicos y morales y el sentido técnico con que Hume suele emplearlos. El correcto establecimiento del significado de las palabras, lleva, por otra parte, a la conclusión ya anticipada por Ardal de que Hume no considera necesario postular facultades evaluativas especiales, distintas de las pasiones.

En el Capítulo 9 de su obra, Ardal se refiere al lenguaje evaluativo, del que el propio Hume no se ocupa en el *Tratado*. A propósito de ello ataca interpretaciones de Hume que considera equivocadas, como la de que las expresiones evaluativas no son para él sino descripciones de hechos psicológicos. Los errores de interpretación —señala Ardal— se deben en algunos casos a haber tenido en cuenta sólo la *Investigación sobre la moral*. De ella puede extraerse una versión naturalista de la moral de Hume, tal como la que Moore ataca en sus *Principia Ethica*. Ardal adopta explícitamente el punto de vista de un filósofo analista, pero sólo respecto de la metodología y no de los resultados a los que otros (C.F. Broad, por ejemplo) pueden haber llegado por esa vía. La conclusión a que el análisis lo conduce en este capítulo, es la misma a la que llegaba en el Capítulo 2; es decir, consiste en primer lugar, en subrayar la semejanza que Hume advierte entre aprobación y desaprobación, por una parte, y las pasiones indirectas por otra, haciendo residir la diferencia entre uno y otro caso en la objetividad o subjetividad del punto de vista.

La intención general de Ardal en el Capítulo 9, a través de sus críticas de otros comentaristas, algunos de la talla de Reid, es aclarar si el lenguaje evaluativo en Hume responde más bien a la posición que el autor llama "emocionismo" o a la que llama "reflectivismo", denominaciones que prefiere a las de "emotivismo" y "subjetivismo", de las que, por otra parte, las distingue. Al mismo tiempo, esta terminología le permite caracterizar con mayor claridad las distintas concepciones que se han atribuido a Hume respecto de la naturaleza de las evaluaciones morales. Su conclusión es que no sólo las críticas son frecuentemente confusas, sino que el propio Hume no distinguía claramente entre posiciones que están perfectamente acotadas en la actualidad. Al respecto, no nos parece que el análisis de Ardal se salve por completo de una posible acusación de anacronismo, riesgo al que, por otra parte, él mismo alude en este pasaje.

En la Sección VII de la Introducción a la segunda edición, el autor ha reunido distintas observaciones de Hume respecto del lenguaje, que nos ofrece una versión muy clara de su teoría semántica, la que en ningún lugar de la obra humeana aparece tratada *in extenso*. Subraya particularmente que, para Hume, la responsabilidad en el uso del lenguaje es condición necesaria para la comunicación efectiva entre los hombres, lo que permite relacionar su teoría ética con importantes posiciones contemporáneas. Ardal llega a esa interesante conclusión a través de su interpretación de la analogía que Hume establece entre el respeto por el derecho de propiedad y la mencionada responsabilidad en el uso del lenguaje. Así como una convención da origen al derecho de propiedad, también por convención se hace posible el uso significativo de las palabras, sin que medie una promesa en ninguno de los dos casos. Esta última es otra de las tesis innovadoras de Hume.

El título algo enigmático de la Sección III de la Introducción —"La verdad y la creencia razonable"— se aclara cuando advertimos que Ardal está identificando esta última con una virtud humeana: la cordura de aquellas creencias que sólo pueden ser suspendidas por lo que llama la "momentánea ilusión de los filósofos". Esta cordura se convierte en una virtud por ser, según la definición humeana, una cualidad útil o agradable a uno mismo o a otros. Nuevamente el criterio son las pasiones indirectas: por ser útil y agradable, esa cordura produce amor hacia quien la manifiesta. Ardal considera desafortunado que Hume no aclare que está usando los nombres de las pasiones en un sentido técnico y no en el ordinario.

Al referirse a la justicia en la Sección IV de la Introducción, Ardal señala el sentido estrecho en que Hume habitualmente emplea el término: como relacionada exclusivamente con la propiedad, pero confiriendo a la vez un carácter virtuoso a otro tipo de relaciones establecidas en la sociedad humana. Se trataría de un uso técnico, mientras que en otros pasajes, al referirse a las mismas virtudes artificiales, parecería emplear los términos en su sentido ordinario. Así, por ejemplo, considera que la modestia y la castidad son injustas respecto de las mujeres, ya que se exigen exclusivamente de ellas y, por tanto, no pueden

caer bajo la definición de justicia, tal como lo exigiría su carácter de artificiales.

En el cuerpo de la obra, Ardal, analiza el término "artificial" en el Capítulo 8, titulado "La artificialidad de la justicia", considerando que debe ser tomado en un sentido estrictamente descriptivo y no valorativo-peyorativo, especialmente teniendo en cuenta que Hume ha señalado que el hombre es una "especie inventiva". El tema lo conduce a profundizar su análisis de las virtudes en general y de los sentimientos de aprobación y desaprobación morales. Rechaza sobre todo la posibilidad de interpretar a Hume exclusivamente como un utilitarista, ya que siempre es el agente el objeto de evaluación y ésta no depende necesariamente de los resultados de sus acciones. Es interesante notar cómo en algunos aspectos Ardal aproxima la moral de Hume a la de Kant, pese a que generalmente se ha considerado a la del último como una refutación de la del primero.

Al considerar las razones o motivos que llevan a los hombres a actuar moralmente, Ardal desemboca en el problema que se le plantea a Hume de explicar qué puede haber conducido a los hombres a aceptar las reglas de justicia. Después de fundar su negativa de que el motivo sea un instinto, Hume procede a señalar que no parece haber razones para realizar una acción justa aislada, o sea fuera del sistema de reglas aceptado globalmente.

Van quedando fuera de cuestión otros posibles motivos, como el egoísmo (self-love), el respeto por el interés público, la benevolencia y el sentido del deber. La solución propuesta por Hume y analizada por Ardal es que el sentido de justicia surge "artificial, aunque necesariamente, de la educación y las convenciones humanas". Sigue un análisis de por qué el autor considera que los términos "derecho" y "obligación" deben ser considerados en este contexto como términos legales y luego continúan discutiéndose los motivos de la acción justa, tanto a nivel privado como social.

En la Sección V de la Introducción, Ardal se propone dejar bien en claro el cuestionamiento humeano de la razón como facultad: ella consiste sólo en su ejercicio y éste en el descubrimiento de la verdad o falsedad, relaciones que no se confunden en absoluto con el bien y el mal morales, como sostienen los defensores del concepto tradicional de razón. En la Sección VII aparece la alternativa humeana a la moral racional. Lo que Hume caracteriza como "la impropiamente llamada razón" es en realidad una pasión calma que permite a los hombres superar sus puntos de vista parciales y reconocer la necesidad de la comunicación y cooperación en la sociedad humana. Para Ardal éste es el concepto crucial de la filosofía de Hume "que no sólo subyace a la teoría humeana de la virtud y la obligación, sino que también se aplica a la hora de *justificar* las así llamadas 'creencias naturales'. Estas consideraciones constituyen un importante complemento al Capítulo 5 de la obra, en el que Ardal se refiere a las pasiones calmas y acentúa, en virtud de las relaciones que éstas permiten establecer con otros aspectos de la obra de Hume, la unidad de los distintos libros del *Tratado*.

En la Sección IX de la Introducción, titulada "La ontología de las obligacio-

nes", comparando nuevamente a Hume con Kant, Ardal muestra que en el primero hay, como en el segundo, una doctrina del deber o de la obligación moral, tal como se expresa en la observación de que cuando la no-ejecución de una acción nos desagrada *de una determinada manera*, decimos que es nuestra obligación ejecutarla. No se trata, señala Ardal, de cualquier tipo de displacer, sino de una condena u odio activo hacia nosotros mismos, o sea que vemos reaparecer las pasiones indirectas en relción con la obligación moral Y si el sentimiento no aparece, ya que en cuanto tal escapa a nuestra voluntad, la costumbre determinará nuestro lenguaje y comportamiento, que podrán ser condenatorios o laudatorios según el caso. Finalmente, las obligaciones, así como las evaluaciones morales, obedecen a una regla moral intersubjetiva u opinión compartida que, una vez establecida, garantiza la objetividad del juicio moral.

Es preciso señalar que algunos de los temas tratados en el libro —como el de la simpatía, que es fundamental desde el punto de vista de Ardal— han sido apenas rozados en la Introducción a la segunda edición, pese a la importancia que les concede Ardal en el cuerpo de la obra. Otros, como el de la libertad, han sido omitidos. Mi opinión al respecto es que el autor no consideró necesario añadir nada, en estos casos, a lo ya expuesto en la primera edición. Sus tesis básicas no se han modificado; sólo considera necesario recoger algunos nuevos aportes al tema que ha constituido el interés principal de su fecunda labor filosófica y que en lo esencial comparte con Hume: la intuición de que la naturaleza humana está gobernada esencialmente por instintos, deseos y emociones, cuyo análisis ahonda nuestra comprensión de los problemas y conflictos morales y explica la naturaleza de nuestras evaluaciones en ese terreno.

La Introducción a la segunda edición de la obra se cierra con un interesante estudio de la naturaleza de las promesas, que Ardal ilustra con una serie de episodios supuestamente protagonizados por Hume y Kant. Estas amenas reflexiones, que ya habían sido presentadas por el autor en la Conferencia Hume celebrada en Edimburgo en 1986, no sólo ponen en evidencia una vez más la sutileza de sus análisis de la moral humeana, sino que, al mismo tiempo, constituyen una prueba de que la profundidad filosófica no está reñida con el sentido del humor.

Margarita Costa

Spinoza's Earliest Publication? The Hebrew Translation of Margaret Fell's *A Loving Salutation of the Seed of Abraham among the Jews wherever they are scattered up and down upon the Face of the Earth*, editado con una Introducción y material preliminar por R. Popkin y M. Signer, Assen/Maastrischt, Van Gorcum, 1987, 106 pp.

La presente edición incluye una traducción al hebreo de un panfleto escrito por la dirigente cuáquera, esposa del fundador de la secta, cuyo original inglés fue traducido para que fuera distribuido con fines proselitistas entre la colectividad judía de Amsterdam y, eventualmente, pudiera ser leído en una "lingua franca" que no fuera el latín. Este interés responde al hecho de que los cuáqueros estaban convencidos de que, así como el Diluvio Universal habría sucedido 1656 años antes de la llegada de Cristo, en 1656 de la nueva era los judíos serían convertidos al Cristianismo. Se sabe que en 1657, poco tiempo después de haber sido excomulgado de su comunidad, Spinoza se entrevistó con William Ames, líder de la misión cuáquera en Amsterdam. Poco después, éste le escribiría a Margaret Fell que "hay un judío en Amsterdam que es echado por los Judíos (como él mismo y otros dicen) porque no posee otro maestro que la luz... Yo he dado la orden de que una de las copias holandesas de su libro le sea dada" (traducción de la autora de la reseña). De los cuatro miembros expulsados de la Comunidad Portuguesa durante la misma época, se infiere por eliminación que sólo Spinoza pudo haber sido el traductor del panfleto. Este incluye también veinte preguntas formuladas por Margaret Fell a los rabinos con el fin de que éstos vean sus errores y una exhortación en la que se insta a los judíos a la conversión. El autor de esta exhortación, Samuel Fisher, era un dirigente de la secta que viajaba por el continente propagando las nuevas ideas. Se cree que Fisher conoció al traductor del panfleto, lo que explicaría la similitud entre su obra capital, centrada en la crítica a la creencia de que las Escrituras reproducen la palabra divina, y las ideas expuestas por Spinoza en el *Tratado teológico-político*. Conversamente, la literatura cuáquera es deudora del genio spinociano a través de Peter Balling, corresponsal de Spinoza y autor de uno de los textos fundantes del cuaquerismo, en el que se destaca claramente la influencia del temprano e inconcluso, *Tratado para la reforma del entendimiento*.

La importancia de la obra —obviamente dirigida al estudioso del tema— consiste en que ésta sería la primera publicación de Spinoza, texto que comparte con las obras propiamente spinocianas términos y expresiones no siempre comprensibles en estas últimas y en cambio explicables a través de una lectura que tome en consideración la influencia cuáquera en el pensamiento del filósofo holandés. Los textos presentados en esta prolijísima edición son precedidos por un estudio que narra el descubrimiento por parte de los editores, R. Popkin y M. Signer, de la conexión entre el texto de M. Fell y el filósofo de Amsterdam.

Diana Cohen

KEITH LEHRER. *Theory of Knowledge*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1990, 212 pp.

Este libro del conocido defensor de la teoría de la justificación como

coherencia es un intento de introducir a estudiantes de filosofía en el tema de la epistemología tal como se la está trabajando en la actualidad. El libro no es precisamente una segunda edición de su libro *Knowledge* de 1974, pues aunque tiene sus raíces en este último y conserva algunos de sus argumentos, el propósito expreso de presentar el tema tal como se lo está trabajando actualmente lo ha motivado no sólo a redactar de forma mejorada algunas secciones del libro anterior sino también a añadir capítulos enteros que no se encuentran en el mismo. Además, en el intervalo entre los dos libros, Lehrer ha desarrollado una nueva versión de la teoría de la coherencia, la cual presenta de forma apropiada para estudiantes en el libro nuevo (advirtiéndonos a la vez que para los refinamientos complicados de su teoría habría que acudir a sus artículos en antologías y revistas profesionales).

Con excepción de los capítulos 1, 2 y 9 el capítulo 1 introduce el significado de "análisis" en cuanto se aplica al tema del conocimiento y a las condiciones del conocimiento, incluyendo una condición que se incluye para satisfacer las observaciones del "problema Gettier"; el capítulo 2 habla brevemente, quizá muy brevemente, de verdad y aceptación; el capítulo 9 repite, supuestamene de forma más sistemática, las observaciones que se habían hecho en los capítulos anteriores sobre escepticismo), la mayor parte del libro consiste de una discusión detallada de las tres teorías de la justificación: fundacionalismo ("foundationalism"), coherentismo ("coherence theory") y externalismo. Lehrer no solamente resume las tres posiciones, sino que presenta los argumentos principales que utilizan los defensores y los críticos de cada posición, haciendo uso amplio de ejemplos concretos para ayudar al lector a entender las distintas posiciones y argumentos.

Sin embargo, no debe esperarse una discusión completamente balanceada de las tres teorías de la justificación. Como bien nos advierte el autor en el Prefacio del libro, él no padece timidez alguna en afirmar qué teoría es la mejor; según él, una versión de la teoría de la coherencia, mejorada con algunos aspectos del fundacionalismo y del externalismo. Parte sustancial del libro consiste en una presentación y defensa de esta posición. Pero su defensa de una posición particular no debe verse como una debilidad del libro ya que, como se había mencionado, el libro presenta los argumentos en favor y en contra de las tres posiciones y el hecho de que se trata de defender una de las posiciones le añade un aspecto de relevancia y actualidad a la presentación.

El libro está expresamente dirigido a estudiantes y escrito para usarse como libro de texto en un curso introductorio. Pero dada la dificultad propia del tema y dado que el libro, fiel a la tendencia del enfoque analítico de hacer hincapié en argumentos y contra-argumentos, supone cierta aptitud en analizar argumentos, el libro es más bien apropiado para estudiantes que tienen alguna experiencia previa con la filosofía. Dentro del sistema educativo de Puerto Rico, que es análogo al sistema de los Estados Unidos de Norte América, diría que el libro es apropiado para estudiantes sub-graduados de tercero o cuarto año de estudio. Acabo de utilizar el mismo con buenos resultados en un curso de

Epistemología Contemporánea que en la Universidad de Puerto Rico en Mayagüez toman algunos estudiantes del nivel mencionado. Uno de los aspectos del libro nuevo que los estudiantes encontraron de mucha utilidad fue la breve sección de Introducción a la Bibliografía que se encuentra al final de cada capítulo indicando los dos o tres autores actuales que están contribuyendo al tema discutido en el capítulo y sus obras más recientes relevantes.

Las debilidades del libro no se deben a la organización del mismo, sino a las debilidades de la posición que defiende Lehrer, la teoría de la justificación basada en la coherencia. Consideremos su presentacion con mayor detalle. Habiendo desplegado ampliamente los argumentos criticando a la teoría fundacionalista, tanto la versión infalible (Capítulo 3) como al versión falible (Capítulo 4), y habiendo encontrado la debilidad central de la misma en la imposibilidad de especificar creencias básicas o incorregibles y, por consiguiente, en la dependencia de toda creencia en información independiente adicional para ser entendida y justificada, Lehrer pasa a considerar la posición que sostiene que la justificación de una creencia se basa en su enlace con una red de creencias (información) previamente aceptada, que es la teoría de la justificación como coherencia. En el Capítulo 5 examina y despacha la teoría de la coherencia como explicación (defendida por pensadores tales como Wilfrid Sellers, Bruce Aune, Gilbert Harman, y otros) por la dificultad que existe en precisar lo que significa "explicación". En los dos capítulos siguientes reconstruye la noción de coherencia comenzando con lo que denomina "aceptación personal", que se fundamenta en lo que resulta más razonable aceptar en relación con la red de creencias previamente aceptadas. Lo de "más razonable aceptar" requiere que la creencia en cuestión entre en competencia con toda posible creencia competidora en lo que Lehrer denomina "el juego de la justificación" ("the justification game") y salga triunfante.

La crítica tradicional que se le ha hecho a toda teoría de tipo coherentista es que es perfectamente concebible que haya acuerdo total o coherencia entre creencias sin que esas creencias concuerden con la realidad. O puesto como pregunta: ¿Qué garantiza o justifica que un grupo de creencias que concuerdan entre sí a la vez correspondan a la realidad? Lo más que se acerca Lehrer a contestar esta crítica es cuando considera dentro de un juego de justificación el reto del escéptico que se opone a una afirmación con la contra-afirmación de que la persona está durmiendo y soñando lo afirmado. Cito: (p. 119-120.)

> Reclamante — Yo veo una cebra.
> Escéptico — Estás durmiendo y soñando que veo una cebra.
> Reclamante — Es más razonable para mí aceptar que estoy viendo una cebra que aceptar que estoy durmiendo y soñando que veo una cebra. (Puedo determinar que ahora estoy despierto y no durmiendo y soñando. Mi experiencia no se siente de ningún modo como la de un sueño y tengo la memoria distinta de lo que vino antes de mi experiencia actual, salir de mi hotel, tomar un taxi en la dirección del zoológico, comprar un boleto de entrada, todo lo cual es información confiable de que ahora estoy en un

zoológico mirando a una cebra y no durmiendo y soñando.)

Comencemos con una observación de índole lógica. Como muestra el pasaje citado, Lehrer considera el reto del escéptico dentro de un juego de justificación, lo cual presupone el contexto dentro del cual el juego tiene sentido, que es precisamente la teoría de la justificación como coherencia que Lehrer desea defender. Si se aceptan las reglas del juego entonces es posible triunfar sobre el escepticismo, pero esas reglas son lo que el escéptico está cuestionando. Todo lo que tiene que hacer el escéptico es negarse a "jugar" el juego. La citada consideración del reto del escéptico constituye un argumento circular y debe descartarse.

Sin embargo, esta observación lógica, aunque aplicable, no parece desarmar la fuerza del citado pasaje y su relativamente fácil triunfo sobre el escepticismo. Sigue siendo más razonable aceptar que estoy viendo una cebra si creo que estoy en un zoológico viéndola que aceptar que estoy durmiendo y soñando verla. Pues, por lo general uno puede determinar cuándo está despierto debido a la coherencia y secuencia de la totalidad de sus experiencias. Los sueños tienen cierta coherencia, pero la misma es limitada, parcial; mientras que la coherencia y la secuencia del estado de estar despierto es, por lo general en el caso de las personas cuerdas, bastante integral.

Uno no aparece por arte de magia en el zoológico, sino que tiene que llegar ahí por algún método de transportación, y antes de tomar la transportación uno tiene que despertarse, asearse, vestirse, salir de la casa, etc. Pero la crítica tradicional en contra del coherentismo no es simplemente un asunto de estar durmiendo o estar despierto, sino una cuestión de la realidad de la referencia. Por supuesto, Descartes, uno de los pensadores tradicionales que formuló la cuestión (Meditaciones I), la presentó en términos de dormir y soñar, pero como algunas interpretaciones de esa lectura han indicado, la capacidad de soñar mientras uno duerme es sólo una indicación (o metáfora) del poder de la imaginación (fantasía) de fabricar imágenes sin estar estimulado por un objeto exterior, y como tal suficiente para poner en duda la confiabilidad de la imaginación y, por consiguiente, de la epistemología, física y metafísica aristotélica que descansa sobre esa confiabilidad. En otras palabras, en Meditaciones I Descartes planteó precisamente el tema de la referencia. Como puede verse en el pasaje citado, Lehrer no ha confrontado el reto del escepticismo como relativo a la referencia, por lo menos no en el libro bajo consideración.

Ahora bien, Lehrer parece tener una salida a la crítica escéptica en su principio de confiabilidad ("trustworthiness") que define del siguiente modo: "lo que yo acepto con el objetivo de aceptar algo solamente en el caso de que sea verdad es algo que acepto de modo confiable" (p. 122). Al añadir este principio de confiabilidad a la aceptación personal, ésta se convierte en aceptación justificada. Y si se añade además la observación de que tiene que haber una conexión entre lo que se acepta como verdad y los hechos del mundo, entonces es posible triunfar sobre o neutralizar todo posible competidor escéptico en cualquier juego de justificación. Lehrer atribuye estas modificaciones de su

teoría coherentista a la influencia respectiva del fundacionalismo y del externalismo, y hasta habla de un ecumenismo. Sin embargo, quizá la metáfora más apropiada es la que él mismo utiliza en un capítulo anterior al referirse a su mezcla de teorías, la metáfora de promiscuidad dialéctica (p. 151), porque es difícil entender cómo Lehrer justifica el principio de confiabilidad y la conexión con el mundo externo. Analizar en detalle su intento de justificar estas añadiduras, que también requeriría analizar su presuposición de una teoría realista (metafísica) de la verdad, está más allá de una reseña. Para nuestros propósitos quizá basta señalar que él mismo termina admitiendo que "Conseguir conocimiento... descansa en auto-confiabilidad ("self-trust")" (p. 174), lo que es suficiente para indicar que el propio Lehrer es consciente de que no ha logrado probar sus principios de forma convincente.

Pero si al final de toda argumentación terminamos dependiente de "auto-confiabilidad", ¿qué se ha logrado con todas las distinciones y detalles del proceso de justificación de tipo coherentista? ¿Qué diferencia hay entre el coherentismo y los otros supuestos procesos de justificación? Más, ¿por qué necesitamos el proceso de justificación si al fin y al cabo somos auto-confiables? La dependencia en auto-confiabilidad parece negar la importancia filosófica — pues todavía quedaría el problema práctico de tener cuidado en nuestros juicios— de las teorías de la justificación, y por ende, de la epistemología justificatoria como tal. Por supuesto, hay pensadores, como Donald Davidson, Hilary Putnam, Richard Rorty, para nombrar solamente algunos de los más conocidos, que hacen semejante reclamo, para entonces proceder a hacer otro tipo de "epistemología", si aún podría llamarse así. Pero de eso no hay ni mención en el libro de Lehrer.

Halley D. Sánchez
Universidad de Puerto Rico en Mayagüez

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XVII, Nº 1 (Otoño 1990)

CRONICA

LA ENSEÑANZA FILOSOFICA EN LA ESCUELA SECUNDARIA ARGENTINA O UN LLAMADO A LA SOLIDARIDAD*

> ... la filosofía en los establecimientos de enseñanza secundaria [...] constituye uno de los métodos disuasivos más eficaces que puede aplicarse a la capacidad de asombro de nuestra juventud.
>
> Santiago Kovadloff

1. *La situación.*

Más allá de honrosas excepciones la frase del epígrafe parece resumir adecuadamente lo que sucede con la enseñanza de la filosofía en el nivel secundario.

La crisis de la enseñanza filosófica en la escuela secundaria reúne dos crisis previas: la de la filosofía, su situación en una sociedad científico-tecnológica, y la de la escuela secundaria, institución que arrastra una prolongada crisis no sólo en la Argentina. La otrora reina de las ciencias ha sido impugnada desde mediados del siglo pasado por el pensamiento científico-tecnológico que cuestionó su utilidad y la acusó de constituir un pseudo-saber. La escuela secundaria, por su parte, dejó de ser una escuela de minorías para ser una escuela multitudinaria, con funciones superpuestas, burocratizada e ignorante de las transformaciones sociales que tenían lugar a su alrededor. La combinación de ambas crisis da por resultado una situación de marcado deterioro en la enseñanza filosófica en la escuela secundaria.

En la Argentina se enseña filosofía en una sola de las modalidades de la enseñanza secundaria, el bachillerato, en forma de asignaturas específicas con una carga horaria de tres, y en algunos pocos casos de dos o cuatro horas semanales en cuarto y quinto año, e incluye contenidos de psicología, lógica y lo que podríamos llamar filosofía propiamente dicha. Según las especialidades, siempre dentro del bachillerato, las asignaturas reciben el nombre de "Filosofía", en el bachillerato común; "Problemática filosófica" y "Lógica y metodología de las ciencias" en el bachillerato con orientación docente; "Fundamentos de filosofía" en otros bachilleratos. Los programas vigentes, en el orden nacional, datan de 1956, en el bachillerato común, y de 1973 en el bachillerato con orientación docente. En las distintas jurisdicciones provinciales hay asignaturas filosóficas con sus respectivos programas, pero sin que se altere fundamentalmente el panorama nacional.

Comparando los programas vigentes, especialmente los del bachillerato común con los de cien años atrás —tengo a la vista el plan de estudios y programas de las escuelas normales del año 1887 y el plan de estudios preparatorios y programas para los colegios nacionales del año 1874— es notable la similitud existente entre los mismos. En particular el programa para los colegios nacionales de 1874 comprende dos años e incluye en el primero de ellos: consideraciones generales, métodos, psicología (sensibilidad, inteligencia, origen de las ideas y voluntad) y lógica (objeto, división, definición, concepto, juicio y razonamiento). En el segundo año de filosofía los contenidos son: moral (ética), teodicea (metafísica) e historia de la filosofía (desde Tales hasta Kant). La única modificación importante es la inexistencia en los programas vigentes de la historia de la filosofía. Se podrá argumentar que el resto son los temas "eternos" de la filosofía y algo de verdad puede haber en dicho planteo; pero hay algo más que temas "eternos", hay una mecánica que se reitera por inercia, por ejemplo, el actual programa de cuarto año del bachillerato común se inicia con: "La filosofía. Su objeto y métodos" y a renglón seguido pasa a "La ciencia psicológica", siendo en un todo similar al de 1874. ¿Es que no hay otra estructura posible para plantear el curso de filosofía que señalar objeto y métodos de la misma —una tarea imposible— y arrancar con la psicología?

En el bachillerato común la asignatura "Filosofía. Nociones generales y psicología" de cuarto año es popularmente conocida con el nombre de "Psicología" (alumnos, docentes y directivos la denominan así). La primera unidad de dicho programa tiende a presentar la filosofía, pero la segunda pasa a la "ciencia psicológica" y de ahí en más se plantean como temas la actividad psíquica, la atención, la memoria, la imaginación, la sensación, la percepción, la inteligencia, la afectividad, la voluntad y la personalidad. Como se advierte, la denominación popular es correcta. ¿Qué relación tienen estos temas con cualquier concepción más o menos actual de la filosofía? ¿Qué competencia tienen los profesores de filosofía egresados de los institutos del profesorado o de las universidades para abordar estos temas? Si se acepta que la asignatura es "Filosofía", ¿no podrían tratarse problemas de antropología filosófica, de filosofía del lenguaje o de filosofía política, ausentes también del programa de quinto año?

La asignatura de quinto año en el bachillerato común es conocida por el nombre de "Lógica", siendo su nombre oficial "Filosofía. Lógica, nociones de Teoría del Conocimiento, de Etica y de Metafisica". En realidad, las cinco primeras unidades de este programa son de lógica y en las cuatro últimas se tratan los problemas filosóficos señalados; como en la mayor parte de los casos

* Este artículo es una versión modificada de "L' enseignement philosophique dans l' école secondaire argentine actuelle", publicado en *Philosopher*, nº 8, Québec, 1989.

los profesores se atrasan con el programa el nombre "Lógica" refleja bastante bien la realidad de lo que allí se trata. La lógica que se plantea es de raíz aristotélica (concepto, juicio y razonamiento - figuras, modos y reglas del silogismo) coronada por una "lógica formal-metodológica" extraño nombre que puede interpretarse quiere designar "metodología de las ciencias". La parte de filosofía propiamente dicha se inicia con el problema gnoseológico que está presentado a la medida del libro de J. Hessen, *Teoría del Conocimiento*, primera edición, Colonia, 1925. El planteo del problema ético lleva a tratar las éticas de Kant y M. Scheler casi forzosamente y el problema metafísico constituye una secuencia de conceptos sin orden ni concierto que transcribo textualmente: "El ser: sus principios constitutivos. Ser, existencia, realidad. Dios y el problema metafísico".

Ninguno de ambos programas propone otra cosa que un listado desestructurado de contenidos. No hay objetivos de aprendizaje, ni sugerencias didácticas, excepto unas breves "Instrucciones" en el caso del programa de cuarto año. Aparentemente el enfoque es problemático —se mencionan como objeto de estudio el "problema gnoseológico", el "problema ético", etc., incluso en el bachillerato con orientación docente una asignatura recibe el nombre de "Problemática filosófica" pero, en la realidad se pasa fácilmente del problema del conocimiento a la gnoseología, del problema ético a la ética, etc., es decir, se pasan a estudiar "disciplinas filosóficas" sin que se siga en ellas un marcado criterio histórico o un explícito enfoque sistemático. Escamoteado el problema o planteado de un modo tan amplio o general, los temas tratados no siguen un eje, cualquiera que este sea, ni poseen una organización lógica. Se trata, más bien, de fragmentos inconexos de teorías filosóficas presentadas por disciplinas filosóficas.

La metodología empleada mayoritariamente es de tipo verbalista: enseñar filosofía parece consistir en contar la filosofía a los alumnos que, cuando escuchan, lo hacen más o menos azorados frente al relato de las, para ellos, extrañas ideas de los filósofos. Hay poca consulta de las fuentes filosóficas y pocas actividades de aprendizaje en las que los alumnos hagan algo más que escuchar. Toda la enseñanza parece apuntar a objetivos en el plano cognoscitivo del tipo: que los alumnos logren comprender tal o cual planteo filosófico. Poco o nada se hace en el nivel de las destrezas o habilidades y en el de los hábitos o actitudes. Complementariamente, la evaluación de esta enseñanza se reduce a comprobar la adquisición por parte del alumno de algún vocabulario y la comprensión más o menos vaga de algunas teorías que rápidamente se olvidarán.

Los manuales, adaptados a los programas vigentes, son notoriamente enciclopédicos pero están poco o deficientemente estructurados; es decir, están atiborrados de información en la que se pretende resumir problemas y teorías filosóficas, pero, al seguir el orden planteado por los programas, esta información es brindada de una manera inorgánica. Por otra parte, en la mayoría, no se plantean actividades a los alumnos más allá de algunos ejercicios de lógica.

La filosofía que se enseña es casi la misma que hace cien años, es idéntica desde La Quiaca a Tierra del Fuego e ignorante de la Argentina, sus regiones, sus habitantes y sus problemas. Ignorante, también, del mundo y las motivaciones de los adolescentes de hoy.

2. *Algunas alternativas*

Lo descripto hasta acá creemos que responde a la generalidad de los casos, pero, desde hace tiempo muchos profesores de filosofía han planteado la necesidad de efectuar reformas en los programas y, de hecho, venciendo grandes dificultades, han introducido cambios significativos en la manera de enseñar filosofía. En algunos colegios secundarios dependientes de las universidades nacionales, con mayor flexibilidad para confeccionar programas, se intentaron experiencias como la descripta por la profesora July B. de Cháneton en *La filosofía en la escuela secundaria*, Bs. As., EUDEBA, 1965; que resume una tarea efectuada en le Liceo Víctor Mercante de la Universidad Nacional de La Plata; también en Mendoza, en distintos establecimientos —algunos dependientes de la Universidad Nacional de Cuyo— se efectuaron algunas experiencias presentadas en el libro *La didáctica de la filosofía* de Elia A. Bianchi de Zizzias, Bs. As., CINAE, 1982. Profesores de filosofía de enseñanza secundaria y superior se reunieron en Buenos Aires, en 1986 y en 1987 convocados por la Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano (FEPAI) para considerar el tema *La enseñanza de la filosofía en la escuela media*, Actas, Bs. As., FEPAI, 1987. También el V Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en La Plata en noviembre de 1986 dedicó una jornada a considerar cuestiones relativas a la enseñanza de la filosofía. La Asociación de Graduados en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires elaboró un proyecto de programa de filosofía para cuarto y quinto año de la enseñanza secundaria.

No es posible sintetizar el conjunto de posiciones sobre el tema, pero puede intentarse señalar algunos puntos de acuerdo más o menos generales:

a. La filosofía en la enseñanza secundaria atraviesa una situación crítica.

b. Se impone discutir los objetivos, revisar la selección y organización de contenidos y replantear las estrategias didácticas en función del estado actual de la filosofía y de las necesidades, intereses y motivaciones de los adolescentes argentinos del presente.

c. Se deben tratar problemas filosóficos y consultar fuentes.

d. Es necesario avanzar en la formulación de planteos interdisciplinarios.

Muchos profesores han intentado en sus cursos poner en práctica metodologías de la enseñanza más activas utilizando recursos no convencionales como historietas, textos literarios, material periodístico, etc., tratando de estimular la reflexión y la capacidad crítica de los alumnos. Estos saludables intentos de renovación, en algunas ocasiones lograron alcanzar ciertos éxitos, pero en otros casos llevaron a transformar el curso de filosofía en una "charla de café". Más allá de algunos errores debe señalarse la necesidad de realizar experimentación

pedagógica controlada en la enseñanza filosófica.

3. *Un llamado a la solidaridad*

La crisis de la enseñanza filosófica en la escuela secundaria no es privativa de la Argentina. Por el contrario, las siguientes palabras del profesor E. Martens de la Universidad de Hamburgo atestiguan la existencia de una insatisfacción generalizada en la mayor parte de los países de Europa occidental con respecto a la enseñanza de la filosofía en el nivel secundario:

> "Desde hace algún tiempo puede apreciarse en diversos países occidentales de Europa un creciente interés por la nueva dirección y reforma de la enseñanza de la filosofía en el Bachillerato; al respecto domina una gran curiosidad sobre las metas, contenidos, y métodos que deberían adoptarse. Simplificando mucho, a menudo vemos enfrentarse irreconciliablemente a conservadores y progresistas. Para unos, la filosofía debe ser el punto de orientación del aprendizaje en la tradición de los grandes pensadores y de los problemas fundamentales; para otros, debe partirse de los intereses de los alumnos, de su situación individual y social".[1]

Pero hay una diferencia esencial entre la situación nuestra y la de ellos, y es el *compromiso* y la *preocupación* de buena parte de los filósofos, los profesores universitarios de filosofía y las instituciones filosóficas de los países de Europa occidental con lo que sucede con la filosofía en el nivel secundario de enseñanza y el marcado desinterés que la misma problemática sufre en nuestro medio. En Italia, por ejemplo, en 1970 hubo un proyecto para reemplazar la enseñanza de la filosofía por la de las ciencias sociales en la secundaria. La reacción de la *Società Filosofica Italiana* fue inmediata, promoviendo un debate sobre el tema y facilitando un espacio en su *Rivista di Storia della Filosofia* dedicado al examen de los problemas relativos a la enseñanza de la filosofía en el nivel universitario y en el secundario, sus relaciones, la formación y la actualización de los enseñantes y la didáctica de la filosofía. La misma SFI promovió la realización de una exhaustiva encuesta sometida a 454 profesores que a través de 420 ítems referidos a la reforma de la secundaria, los intereses culturales de los profesores, la lección, el material didáctico y los objetivos, la programación y la interdisciplinaridad, la evaluación, la actualización y datos generales sobre los docentes permitió lograr una autoimagen de la enseñanza filosófica en la escuela secundaria italiana[2].

Lamentablemente en nuestro medio es muy escaso el interés que en la actualidad despierta la cuestión de la enseñanza filosófica en la escuela secundaria. Las facultades de filosofía y letras se limitan a formar profesores a regañadientes, pero prácticamente se desentienden de su actualización y perfeccionamiento; las instituciones filosóficas más importantes y sus respectivas publicaciones casi no se ocupan de la cuestión; la mayoría de los congresos y reuniones filosóficas no consagran al tema casi ningún espacio; los profesores universitarios suelen considerar la escuela secundaria como el infierno tan temido que han logrado evitar y del que no quieren oír hablar. En general, se da la paradoja de que el objeto más próximo o inmediato, nuestra propia práctica docente en el área de la filosofía, es el último en ser tema de reflexión. Por exigencias propias de la filosofía todo debe ser analizado críticamente, ningún supuesto debe darse por sentado, pero la tarea del profesor parece escapar a estas exigencias en la mayoría de los casos, y más la reflexión sobre el nivel secundario. Esta falta de atención no siempre fue así, no es necesario remontarse a Amadeo Jacques, autor en colaboración del primer manual de filosofía para escuela secundaria en nuestro medio[3]; basta recordar los más recientes casos de Francisco Romero o Vicente Fatone.

La filosofía en la escuela secundaria argentina agoniza. Es necesario que los filósofos argentinos, los profesores universitarios, las instituciones filosóficas se ocupen del tema. Para ello es menester estudiar la cuestión, comparar nuestra situación con experiencias que se realizan en otros países, realizar pruebas piloto, actividades de perfeccionamiento docente, de actualización, redactar material didáctico, abrir revistas y publicaciones filosóficas a la temática, etc. En este campo, como en todos, hay una abundante bibliografía de desigual valor que es necesario conocer y estudiar, al menos, para evitar repetir errores, depender de sanas intuiciones e incurrir en lugares comunes sobre el tema. Señalemos al respecto solamente la existencia de varias publicaciones periódicas, la mayor parte de las cuales no se reciben regularmente en la Argentina[4].

Si no es la solidaridad, tal vez sea el interés lo que pueda mover a actuar: la

1. Martens, E. "Didáctica de la filosofía en Europa" en *Revista de Filosofía y de Didáctica de la Filosofía*, Madrid, Año III, Número 3, 1985.
2. Vigone, Luciana y Lanzetti, Clemente (ed). *L'insegnamento della filosofia. Rapporto della Società Filosofica Italiana*. Roma, Laterza, 1987.

3. Jacques, A., Simon, J. y Saisset, E. *Manual de filosofía*. París, Librería Hachette, 1877.
4. Algunas de las publicaciones periódicas referidas a la enseñanza de la filosofía que se pueden mencionar son las siguientes:
Paideia. Boletín trimestral que edita en Madrid la Sociedad Española de Profesores de Filosofía de Instituto (SEPFI) y que reemplaza desde 1989 a la *Revista de Filosofía y de Didáctica de la Filosofía*.
Philosopher. Revue de l'énseignement de la philosophie au Québec. Editada por la Association des professeurs-es de philosophie du Québec de niveau collégial, dos números por año desde 1985.
L'enseignement philosophique. Revista de la Association des professeurs de philosophie de l'enseignement public, de Francia, seis números por año desde 1949.
Cahiers Philosophiques. París. Cuatro números por año.
Teaching Philosophy. University of Cincinnati, Ohio. Cuatro números por año desde 1978.
Thinking: The Journal of Philosophy for Children. New Jersey.
Zeitschrift für Didaktik der Philosophie. Hannover.

probable próxima muerte de la filosofía en la escuela secundaria seguramente sería la antesala de la muerte de la filosofía en la universidad argentina.

Guillermo A. Obiols
Universidad de Buenos Aires

* * *

IIº SIMPOSIO INTERNACIONAL SOBRE ESCEPTICISMO

Entre los días 31 de julio y 4 de agosto de 1990 se realizó el II Simposio Internacional sobre "Escepticismo e irreligión en los siglos XVII y XVIII" en el Netherlands Institute for Advanced Studies (NIAS) en Wassenaar, Holanda. La reunión fue presidida por Richard H. Popkin y contó con el apoyo de la "Foundation for Intellectual History" que dirige Constance Blackwell y tiene su sede en Londres. En su transcurso se discutieron las siguientes contribuciones. Richard H. Popkin (Los Angeles, California) "Escepticismo e irreligión en los siglos XVII y XVIII". Richard A. Watson (Washington University) "Cartesianismo y Escepticismo"; Sylvia Murr (Universidad de París) "Gassendi. La relación de la filosofía y la religión"; Ezequiel de Olaso (Universidad de Buenos Aires) "Formación de conceptos, religión e ideología"; Susana Akerman (Universidad de Uppsala) "La respuesta al pirronismo de la Academia de la Reina Cristina"; Alen Gabbey (Universidad de Belfast) "El escepticismo incurable y Henry More"; Sara Hutton (Universidad de Londres) "El obispo Stillingfleet y el escepticismo"; David Katz (Universidad de Tel Aviv) "Isaac Vossius y los críticos ingleses de la Biblia"; Ernestine van der Wall (Universidada de Leiden) "Ortodoxia y escepticismo en la temprana ilustración holandesa"; Theo Verbeek (Universidad de Utrech) "Entre la 'docta ignorancia' y el escepticismo: Descartes y la Ortodoxia calvinista"; Silvia Berti (Universidad de Roma) "El escepticismo y *Los Tres Impostores*"; Ruth Whalen (Universidad de Dublin) "Bayle y La Mothe le Vayer"; Harry M. Bracken (Mc Gill University) "Bayle y el pirronismo cristiano"; Lothar Kreimendahl (Universidad de Bochum) "¿Ateísmo o Fideísmo? Una antítesis inadvertida en la interpretación del *Dictionnaire* de Bayle"; James Force (Universidad de Kentucky) "Newton y el deísmo"; Alan Kors (Universidad de Pennsylvania) "Escepticismo e irreligión a fines del siglo XVII en Francia"; Oliver Bloch (Universidad de París) "Escepticismo y religión en la *Respuesta de un teólogo* del médico Gaultier y su posteridad clandestina"; Constance Blackwell (Universidad de Londres) "Pirrón y el pirronismo en la *Historia crítica* de Brucker".

E.O.

* * *

CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA: "LA ETICA DE SPINOZA. FUNDAMENTOS Y SIGNIFICADO".

Organizado por el Prof. Atilano Domínguez del Departamento de Filosofía de la flamante Universidad de Castilla-La Mancha (España), se llevó a cabo en el Convento de Calatrava de Almagro, del 23 al 27 de octubre de 1990, un congreso internacional en el que se examinaron diversos aspectos relacionados con la filosofía moral de Spinoza. Se leyeron las siguientes ponencias: M. Allendesalazar (Madrid): "Spinoza y la cuestión de la carencia"; W. Bartuschat (Hamburgo): "La théorie du bien dans le livre IV de l'Ethique"; F. Biasutti (Macerata, Italia): "La moral de Spinoza"; G. Boss (Ottawa, Canadá): "L'idéal humain dans l'Ethique de Spinoza"; L. Bove (Avignon, Francia): "Subjectivité éthique et logique de l'affirmation des forces"; J. Carvajal (Ciudad Real, España): "Conatus y deber: Spinoza frente a Kant"; E. Curley (Chicago): "L'état naturel et sa loi chez Hobbes et Spinoza"; H. De Dijn (Lovaina): "Ethique et thérapie des affects chez Spinoza"; A. Domínguez (Ciudad Real): "Conocimiento y perfección humana en el 'Tratado breve'"; J. Espinosa Antón (Cuenca, España): "Compartir la verdad, según el TRE"; L. Espinosa Rubio (Salamanca): "La moral de Spinoza"; E. Fernández (Madrid): "El deseo, esencia del hombre"; C. Florez (Salamanca): "Potencia y teoría de la acción en Spinoza"; J. García Leal (Granada): "Relaciones entre ética y política en Spinoza"; J. García Glz. (Málaga): "El poder del entendimiento y el amor"; R. García Mtz. (Cáceres, España): "Aspectos de la moral de Spinoza"; J.J. Garrido (Valencia): "Homini nihil inter res singulares utilius datur quam homo"; E. Giancotti (Urbino, Italia): "Le concept de vertu chez Spinoza"; E.E. Harris (Ambleside, Inglaterra): "Constantin Brunner's interpretation of the philosophy of Spinoza"; V. Hndz. Pedrero (Tenerife, Canarias): "Sobre el destino ético de lo sensible"; W. Klever (Rotterdam, Holanda): "Ethique spinoziste comme physique de l'homme"; L. Madanes (Buenos Aires): "Spinoza y Unamuno"; F.J. Martínez (Madrid): "La constitución del individuo ético: servidumbre y libertad"; F. Mignini (Macerata): "Sulla teoria spinoziana dell'affetto"; R. Misrahi (Paris): "Le désir, l'existence et

la félicite dans la philosophie, c'est-a-dire, l'éthique de Spinoza"; J. Peña (Valladolid): "Virtudes cívicas en la ética de Spinoza"; J. Preposiet (Serres, Francia): "Amor Dei intellectualis"; S. Rábade (Madrid): "Libertad y ética en Spinoza"; L.C. Rice (Milwaukee, EE.UU.): "L'éthique de Spinoza et l'éthique de Hume"; J.M. Rgz. Paniagua (Madrid): "La intolerancia y la imitación de los afectos"; C. Roldán (Madrid): "Conceptos éticos para una metafísica determinista"; B. Rousset (Montrouge, Francia): "La philosophie appelée l'Ethique"; J. de Salas (Madrid): "Etica y política de la tolerancia en Spinoza y Leibniz"; J.D. Sánchez Estop (Bruselas): "Etica sin teleología"; H. Seidel (Leipzig): "Affekte und Vernunft"; C. Troisfontaines (Lovaina): "L'identification de la volonté et l'entendement chez Spinoza"; M. Walther (Hannover, Alemania): "The imitation of every-day morality by Spinoza's Ethics"; E. Yakira (Jerusalén): "La norme du bien dans l'Ethique de Spinoza"; Y. Yovel (Jerusalén): "The ethics of 'imaginatio' in Spinoza".

Al cierre del congreso se anunció la constitución del Seminario Spinoza así como también el proyecto de realizar un congreso sobre "Relaciones entre Spinoza y España" para el segundo semestre de 1992. Informaciones: Prof. Atilano Domínguez, Director, Departamento de Filosofía, Universidad de Castilla-La Mancha, Paseo de la Universidad s/n, 13071 Ciudad Real, España.

L.M.

* * *

DISTINCION ACORDADA AL CIF POR LA FUNDACION ANTORCHAS

A fines de 1990 la Fundación Antorchas de Buenos Aires invitó al Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, a participar de un concurso entre cuarenta institutos de investigación de todo el país y en todas las disciplinas científicas y resultó seleccionado entre los veintiuno que se han hecho acreedores al apoyo de dicha Fundación.

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. Deberán ser presentadas con original y copia, a máquina, a doble espacio, en papel 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 su discusiones